

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Eugênio Mattioli Gonçalves

Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel Naudé

São Paulo
2015

Eugênio Mattioli Gonçalves

Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel Naudé

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio Cardoso.

São Paulo
2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Gp Gonçalves, Eugênio Mattioli
Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel
Naudé / Eugênio Mattioli Gonçalves ; orientador
Sérgio Cardoso. - São Paulo, 2015.
111 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Gabriel Naudé. 2. Razão de Estado. 3.
Prudência. 4. Maquiavelismo. 5. Golpes de Estado. I.
Cardoso, Sérgio, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

GONÇALVES, E. **Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel Naudé**. 2015. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Agradecimentos

Agradeço a minha mãe, Francisca Mattioli, e a meu pai, Fábio Gonçalves, aos quais devo minha formação afetiva e intelectual, e cujo apoio incondicional tornou esta investigação possível. Obrigado por tudo. Mesmo.

Ao Sérgio Cardoso, pela orientação cordial e criteriosa, paciente e sempre precisa. Obrigado pelo acolhimento, incentivo e confiança em meu trabalho.

Ao prof. Enzo Baldini, pela recepção gentil e supervisão atenciosa durante meu estágio em Turim, e a Giuseppe Sciara, pela simpatia e por toda ajuda com minha estadia. Sou muito grato também à Fondazione Luigi Firpo, por colocar à disposição desta pesquisa seu preciosíssimo acervo.

Ao prof. Roberto Romano, responsável por despertar em mim o interesse pelo estudo da razão de Estado.

Aos amigos de longa data, pelo diálogo e pela camaradagem, agradeço principalmente a Beatriz Davanço, Érico Macedo, Lucas Silva, Felipe Durante, Fernando Bee, Fabrício Urbaneja, Raphael Concli, Paulo Yamawake, Luiz Gustavo de Souza, Henrique Vitta e Vinícius Trindade.

A Chiara Cuatto e Carmine de Sanctis, protagonistas de alegrias inesquecíveis.

Aos companheiros do serviço civil italiano, em especial Valeria Piovesan e Rossano Salvatore, por me lembrarem sempre que um outro mundo é, sim, verdadeiramente possível.

A Arthur Fischer e Camilo Salvador, pelos momentos de descontração.

A Ana Volpato, pela doçura.

A Regina Silva, por me ensinar que docência e entusiasmo são inseparáveis.

A Bianca Rocco, pelo aprendizado.

A Bruno Mattioli, meu irmão, pelo exemplo de simplicidade.

A todos aqueles que, de uma maneira ou de outra, me auxiliaram a chegar até aqui.

Agradeço também ao CNPq, pelo auxílio financeiro que viabilizou esta empreitada.

“There is a mystery, with whom relation
Durst never meddle, in the soul of State;
Which hath an operation more divine
Than breath or pen can give expresse to.”

Shakespeare, *Troilus and Cressida*, Ato III, Cena III

RESUMO

GONÇALVES, E. **Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel Naudé**. 2015. 111 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Esta pesquisa visa analisar a teoria dos golpes de Estado de Gabriel Naudé, um dos principais tratadistas da razão de Estado do século XVII. Através da leitura de *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639), obra magna do autor, busca-se encontrar não apenas a base conceitual desse texto, mas inclusive identificar os percursos teóricos que deságuam nos escritos de Naudé. Por meio desta investigação é possível notar a noção de prudência como grande sustentáculo da referida teoria dos golpes de Estado, essencialmente influenciada pelas obras de Justo Lísio e Pierre Charron. A partir daí, busca-se desconstruir a prudência naudeana para nela apontar o peso das idéias dos escritores mencionados, o que também permite demonstrar a existência de outras referências à razão de Estado da época, que não Nicolau Maquiavel.

Palavras-chave: Gabriel Naudé, razão de Estado, prudência, golpes de Estado, maquiavelismo.

ABSTRACT

GONÇALVES, E. **Prudence and reason of State in Gabriel Naudé**. 2015. 111 f. Thesis (Master Degree) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This research aims to analyze Gabriel Naudé's theory of the *coups d'état*, one of the main authors of reason of State on the 17th Century. Interpreting Naudé's magnum opus, *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639), I intend to explore not only his conceptual basis but the theoretical tendencies leading to his writings. Through this investigation it is possible to deem prudence as the major supporting notion of the theory of the *coups d'état*, which was essentially influenced by the works of Justus Lipsius and Pierre Charron. Thence, I intend to deconstruct Naudé's notion of prudence in order to point out the weigh of Lipsius and Charron's ideas on his work, showing the existence of other references in the formulation of the reason of State on this epoch, besides Niccolo Machiavelli.

Key Words: Gabriel Naudé, reason of State, prudence, *coups d'état*, machiavellism.

Sumário

1. Introdução	10
2. Acerca dos estudos sobre a razão de Estado	11
3. Breve história da razão de Estado	17
3.1. Razão de Estado na França do séc. XVII.....	21
3.2. Gabriel Naudé.....	24
4. <i>Considerations politiques sur les coups d’Etat</i>.....	26
4.1. Os golpes de Estado	33
5. Sobre o papel da prudência	48
5.1. As fontes da prudência naudeana: Pierre Charron e Justo Lípsio.....	64
5.2. Da prudência de Lípsio àquela de Naudé.....	66
5.3. A prudência ordinária de Charron como parâmetro aos golpes de Estado.....	87
6. Considerações finais.....	105
7. Referências Bibliográficas	107

1. Introdução

A passagem do século XVI para o XVII na Europa apresenta um movimento de transição no debate político, que, como tal, reflete problemas e conflitos da sociedade no período. Não mais resumida a governante e governados, a cena pública começa aqui a se dar conta do surgimento de uma nova figura no cenário que viria a centralizar as atenções dos autores da época: o Estado moderno.

Catalisada pela rápida difusão e enorme influência da obra de Nicolau Maquiavel por todo o continente, a presença dessa nova referência na teoria política traz à luz artifícios – como o segredo e a derroga – antes restritos à penumbra dos gabinetes, o que parece conduzir a uma intensa produção de obras voltadas a discutir o papel e a função desse nascente domínio.

Nesse contexto, aflora a tratadística da chamada razão de Estado, que, composta por uma ampla gama de correntes e posições – cuja única semelhança é o objeto analisado –, encontra um de seus mais representativos expoentes em um pouco conhecido bibliotecário francês: Gabriel Naudé.¹

Em *Considérations politiques sur les coups d'État*,² de 1639, o autor desenvolve a idéia de golpe de Estado: ação extraordinária que excede o limite das leis e que um príncipe se vê obrigado a executar em vista do bem comum. Sustentada essencialmente sobre sua concepção própria de prudência (*prudence*), a teoria naudeana produz um dos mais radicais tratados da razão de Estado moderna, construído principalmente através da concatenação de dois escritores quinhentistas, Justo Lípsio e Pierre Charron.

O problema que se coloca aqui, pois, é primordialmente o de entender o percurso teórico que deságua na obra de Naudé, referência paradigmática dessa tratadística. Para

¹ Segundo a historiadora Adrianna Bakos, ele “talvez tenha sido o pensador mais lúcido e articulado dos teóricos da razão de Estado” (Cf. BAKOS, 1997, p. 124). Em estudo recente, Diogo Pires Aurélio, por sua vez, define a obra magna de Naudé como a mais representativa do gênero da razão de Estado (Cf. AURÉLIO, 2012, p. 146).

² Para se referir à obra, este estudo adota a partir daqui o mais recente fac-símile da primeira edição, em francês, feito a partir de cópia localizada na Biblioteca Vaticana: NAUDÉ, G. *Considérations Politiques Sur Les Coups d'Etat*. Hildesheim: Georg Olms, 1993. As traduções utilizadas para uma leitura cotejada com o texto original são a italiana (*Considerazioni politiche sui colpi di stato*, tradução, introdução e cura di Alessandro Piazzì. Milano: Giuffrè Editore, 1992) e a espanhola (*Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Gómez Rodríguez. Madrid: Tecnos, 1998). Doravante as referências ao título serão abreviadas como CP, seguido da numeração de página da edição original francesa.

cumprir tal intento, se mostra necessário inicialmente buscar (i) uma breve contextualização do debate da razão de Estado no período, buscando esclarecer a natureza da presente investigação; o que conseqüentemente conduzirá à escrita de *CP*. Deste modo, pretende-se (ii) analisar a teoria dos golpes de Estado contida na referida obra, cuja exegese evidenciará a importância da noção de prudência para sua construção. Partindo então da prudência de Naudé, será iniciado um percurso inverso, buscando desconstruir o conceito para nele encontrar o uso feito pelo autor das idéias de (iii) Pierre Charron e (iv) Justo Lísio.

Espera-se, ao desenvolver as etapas supracitadas, explicitar o papel determinante da prudência na obra do bibliotecário francês. Além, pois, de compreender as idéias de um relevante nome das doutrinas da razão de Estado na modernidade, tal investigação pretende também observar as transformações sofridas pela noção de prudência, do século XVI até a época de Naudé; processo que pode servir como lente para melhor observar a teoria política do período.

2.0 Acerca dos estudos sobre a razão de Estado

A quantidade e a variedade dos estudos existentes sobre a razão de Estado ajudam a dimensionar a amplitude dessa noção multifacetada.³

Pode-se localizar como primeira investigação de referência à questão a realizada por Friedrich Meinecke, em *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924). Segundo o historiador alemão, apesar de traços esparsos da idéia serem passíveis de localização em momentos pontuais da antiguidade ou da Idade Média, é apenas em Maquiavel que ela ganha sua primeira sistematização. Partindo dessa premissa, a obra passa a comentar a recepção dada ao florentino através dos séculos seguintes na França,

³ Sobre a dificuldade em se reunir as pesquisas sobre o assunto, que se espalham dentro e fora da Europa por diversas áreas (da História ao Direito, passando pela Filosofia e Ciência Política), vale menção ao rigoroso trabalho efetuado por Enzo Baldini, que de forma precisa – mas sem atenuar a complexidade do problema –, reuniu um rico panorama das diferentes frentes de estudo que abordam a questão. Apesar de limitado pelo ano de publicação, constitui-se ainda hoje como um *punto di riferimento* à produção européia sobre a razão de Estado. Cf. BALDINI, A. *La Ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*. Genova: Name, 1999. Especial menção ao sucinto porém completo artigo *Le ricerche sulla ragione di Stato: situazione e prospettive*, contido no volume.

Itália e Alemanha. Vinculando indissociavelmente a razão de Estado a uma certa concepção da teoria do filósofo, Meinecke não tem pudor em afirmar o que considera “a real origem espiritual do Maquiavelismo: a doutrina infame de que, segundo a conduta comum, mesmo métodos indecorosos são justificados, quando é uma questão de vencer ou manter o poder, o que é necessário ao Estado”.⁴

A associação desta idéia com o chamado “maquiavelismo” – termo que englobaria uma espécie de pensamento geral do filósofo –, que ganha especial força no final do século XVI,⁵ é, pois, reavivada tardiamente por Meinecke.⁶

Apesar de o florentino nunca ter utilizado a expressão [razão de Estado], o historiador alemão vai ainda além, ao concluir que ele “por toda sua vida esteve limitado por um propósito supremo definido para o Estado. E, da mesma forma, toda sua forma política de pensar é nada mais que um processo contínuo de pensar sobre a *razão de Estado*”.⁷

Ainda na mesma década de Meinecke, Benedetto Croce vai ao encontro do pressuposto dado pelo historiador alemão à fundamentação primeira do conceito. Em seu *Storia dell'età barocca in Italia* (1929), Maquiavel é apontado como símbolo da nova ciência política trazida à luz no século da Contra-Reforma: a razão de Estado. Apesar de apresentar um comentário articulado sobre as leituras barrocas acerca do florentino, Croce não abre mão de considerar maquiavelismo, Maquiavel e razão de Estado como quase sinônimos.⁸

Presente, mas ainda pouco comentada, poucos são os estudos sobre a questão até o final da Segunda Guerra.⁹ A partir da segunda metade do século XX, porém, tornam a surgir novas investigações sobre a tratadística, enriquecendo as reconstruções daquele momento histórico. Estudos como o rico livro de Etienne Thuau¹⁰ dão força a esta

⁴ MEINECKE, 1957, p. 36.

⁵ Mais à frente essa questão será vista mais detidamente.

⁶ Observação pertinente, que demonstra essa identificação da razão de Estado com o maquiavelismo por parte de Meinecke, é o título da tradução inglesa de 1957 ao *Die Idee der Staatsräson*, a saber, *Machiavellism: the Doctrine of Reason d'Etat and its Place in Modern History*. O referido texto em inglês consta na bibliografia deste trabalho.

⁷ MEINECKE, 1957, p. 29.

⁸ Cf. especialmente o capítulo II: *Teorie della morale e della politica. La “Ragion di Stato”*.

⁹ Desse período é digno de atenção um ensaio de Norberto Bobbio, que esboça uma aproximação do problema político com o Direito: BOBBIO, N. *L'interpretazione delle leggi e la ragion di Stato*, in: *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*. Padova: CEDAM, 1939.

¹⁰ Cf. THUAU, E. *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*. Paris: A. Colin, 1966.

retomada, que começa a perceber – se ainda não uma pluralidade – uma dualidade de visões, resumidas a favoráveis ou opostas, no debate da razão de Estado.

Luigi Firpo e seus trabalhos sobre o pensamento político na Contra-Reforma italiana apresentam um novo olhar ao problema, trazendo a importância do anti-maquiavelismo católico à cena.¹¹ Mais do que mera contraposição às idéias atribuídas aos escritos de Maquiavel, os tratados anti-maquiavelistas desenvolviam uma razão de Estado própria, ainda que com evidentes fraturas. Através de extensa investigação, detida em autores como Giovanni Botero, Firpo não apenas reconstrói um momento importante de recusa ao maquiavelismo na Itália, mas também funda uma tradição de pesquisa da questão, que permanece viva até hoje em centros de estudo pelo país.

Auxiliando a aprofundar o entendimento sobre os textos renascentistas relativos ao tema, as pesquisas de Rodolfo de Mattei oferecem um amplo panorama do maquiavelismo na recepção à obra do florentino, sem ignorar os problemas de leitura e o contexto que envolve esse extenso leque de autores.¹² Mais do que um mero apanhado histórico de nomes, obras e datas, o trabalho realizado por De Mattei compõem uma satisfatória busca por princípios comuns que possibilitem conectar esse imbróglio teórico. Também é dele – como será visto mais à frente –boa parte do mérito de identificar o conceito de prudência como motor da razão de Estado.

Mas é somente alguns anos após o rico debate organizado por Roman Schnur,¹³ que foi possível observar um acentuado crescimento no número de relevantes publicações sobre a problemática da razão de Estado, que viriam a atingir seu auge na Europa da década de 90.

Na Alemanha, Michael Stolleis desempenha a principal contribuição à questão. Ainda que sem trazer grande profundidade ou algum fator inédito à tona, seu texto ajuda

¹¹ Dentre os inúmeros comentários de Firpo acerca do assunto, cf. FIRPO, L. *Le origini dell'anti-machiavellismo*. In: *Il Pensiero Politico*, anno II, n. 3, 1969.

¹² Cf. especialmente DE MATTEI, R. *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*. Firenze: Sansoni, 1969 e *Il problema della "Ragion di Stato" nell'età della Controriforma*. Milano-Napoli: Ricciardi, 1979.

¹³ Cf. SCHNUR, R., (ed.). *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*. Berlin: Duncker & Humblot, 1975.

a enriquecer a discussão sobre o problema ao aproximá-la do direito, especialmente a partir de uma releitura dos comentários de Meinecke ao maquiavelismo.¹⁴

É na França, porém, que se encontra a maior e mais reconhecida profusão de estudos recentes acerca da razão de Estado. Publicados no país, ricos compêndios sobre o assunto – reunindo competentes pesquisadores – marcam no final do século XX um breve apogeu de estudos sobre a temática. Obras como as organizadas por Christian Lazzeri e Dominique Reynié¹⁵, tal como o volume produzido por Yves Zarka¹⁶, aquecem a discussão, ao trazer ao cenário novas possibilidades de leitura. Parecem pecar, porém, na abordagem que propõem sobre o tema, presente em boa parte dos comentários franceses desse momento. Baseando suas leituras em uma espécie de ‘vocabulário racionalista’, um ponto comum nesses estudos é a tentativa de traduzir escritores da época em uma ou mais lógicas racionalizantes. Reynié, por exemplo, retorna à ‘tradição estatizante’ para mostrar que a “razão de Estado é também “racionalismo” de Estado”¹⁷, enquanto Zarka, por sua vez, vê em teorias como a de Gabriel Naudé a “construção de uma racionalidade puramente política da ação”¹⁸. Ainda que ofereçam imagens que num primeiro momento auxiliem a situar o movimento que guia a evolução das idéias da época, essas leituras encontram aí seu limite, não conseguindo ir além do esboço de uma construção abstrata que pouco esclarece os meandros do problema. Mas é claro que há exceções.

Em alguma medida pautados pela influência da obra foucaultiana, merecem destaque os trabalhos de Michel Senellart¹⁹. Com estudos que se propõem a reconstruir em detalhes o percurso teórico através do qual passam o maquiavelismo e a razão de Estado, o francês chega inclusive a se deter sobre Naudé e Justo Lúpsio, com úteis conclusões sobre a obra de cada um. Um mérito que deve ser atribuído a Senellart é o de

¹⁴ Cf. *Staat und Staaträson in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

¹⁵ Cf. *Les pouvoirs de la raison d'Etat*, Paris: PUF, 1992 e *La raison d'Etat: politique et rationalité*. Paris: PUF, 1992.

¹⁶ Cf. *Raison et déraison d'Etat*. Paris: PUF, 1994

¹⁷ REYNIÉ, D. In: *La raison d'Etat: politique et rationalité*. Paris: PUF, 1992, p. 11.

¹⁸ ZARKA, 1994, p. 167.

¹⁹ Cf. principalmente *Machiavélisme et raison d'Etat*. Paris: PUF, 1989 e *Les arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Éditions du Seuil, 1995. Senellart também possui textos sobre a referida temática nos volumes mencionados logo antes, organizados por Zarka, Lazzeri e Reynié.

evidenciar em sua investigação a influência de Clapmario sobre o texto naudeano²⁰, ainda que o estudioso pareça superestimar esse peso sobre a obra. Em contrapartida, o comentário de Senellart ignora o tamanho da influência (maior que a clapmariana) das prudências de Charron e Lípsio sobre a teoria de Naudé, o que resulta em uma leitura pouco fiel à natureza do texto naudeano. Um erro visível em outros comentadores franceses, e que também Senellart parece cometer, é a insistência de tentar ler escritores da razão de Estado através de noções que não aquelas utilizadas pelos próprios autores. Tentativas de reconstruir textos como o de Naudé partindo de idéias que o autor pouco menciona ou não desenvolve claramente, como *segredo* ou *necessidade*, parecem fadadas ao engano por não dialogarem com o próprio texto lido, não extraírem da fonte original o argumento que buscam traduzir. Tal método de investigação produz respostas que se creem esclarecedoras – e que sob determinada ótica até ajudam em certa medida a delimitar a questão –, mas que, ao ignorar conceitos centrais de suporte à obra, acabam resultando no anacrônico esforço de espremer sob poucas noções uma grande variedade de autores de um mesmo período.

Na Itália, por sua vez, parece se destacar uma maneira ligeiramente diversa de leitura dos escritores modernos da razão de Estado. Em muito inspirados por uma tradição já antiga de estudo da questão, formada por autores como Firpo e De Mattei, os trabalhos que surgem na década de 90 apresentam um caráter próprio, com ao menos duas marcas essenciais. Primeiramente, pode-se observar um aguçado interesse em reconstruir o debate a partir do contexto de cada obra. Mais que meramente descrever uma historiografia das idéias ali presentes, é patente a intenção desses pesquisadores em encontrar um fio teórico que ajude a traçar um percurso argumentativo que tenha conduzido àquela teoria. Bom exemplo são os trabalhos de Enzo Baldini, organizador de diversos volumes voltados ao registro de debates sobre autores e comentadores da razão de Estado²¹. Pupilo de Luigi Firpo, a continuação dada por Baldini aos estudos firpianos sobre Giovanni Botero compõem referência obrigatória acerca do anti-

²⁰ Cf. SENELLART, 1995, 259-277. Há também um breve comentário dele ao assunto em BALDINI, 1995, p. 401-406.

²¹ Baldini parece ser a melhor referência presente para se mapear os escritos modernos da razão de Estado na Itália e na França, com especial atenção à primeira. Dentre seus volumes, cf. *Botero e la 'Ragion di Stato'*. Firenze: Olschki, 1992; *Aristotelismo político e ragion di Stato*. Firenze: Olschki, 1995 e *La Ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*. Genova: Name, 1999.

maquiavelismo italiano e o papel da Igreja nesse debate. Maurizio Viroli, com sua controversa teoria sobre a linguagem política moderna, é outro exemplo desse esforço²². Como segunda característica das recentes investigações italianas ao tema se percebe a atenção especial dedicada ao conceito de prudência dentro da referida tratadística. Novamente com o apoio de estudos anteriores, autores como Gianfranco Borrelli e Vittorio Dini focam suas atenções na determinante importância dessa noção para boa parte dos textos do período²³.

Recentemente, uma nova parcela de comentários sobre a razão de Estado tem surgido, inclusive em língua portuguesa. António Bento²⁴ é um representante desse recente interesse pela temática, com tentativas de aproximar a questão a problemas da democracia contemporânea. Parece esbarrar, entretanto, na limitante concepção de traduzir o período em polos maquiavelistas, o que sem dúvida não mais é suficiente para se analisar hoje em dia o referido debate. Também autor de publicação recente, Diogo Pires Aurélio²⁵ oferece um útil comentário ao pensamento do florentino, contudo também sem conseguir enxergar a questão desatrelada de Maquiavel.

Apesar, porém, do grande horizonte aberto nas últimas décadas pelas pesquisas acerca da razão de Estado, a dificuldade em delinear em termos homogêneos o conceito que a envolve, assim como os autores que a desenvolvem, permanece.

²² Cf. VIROLI, M. *From Politics to Reason of State: the acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*. New York: Cambridge Press, 1992. Sobre a obra de Viroli é difícil não concordar com Vittorio Dini, segundo o qual ela parece se fechar em “um retorno às teses da razão de Estado como plena e mera autonomização da política frente à esfera da religião” (DINI, 2000, p. 55).

²³ Boa amostra dessas publicações é o artigo de Borrelli sobre a articulação entre as noções de sabedoria, prudência e obediência na obra de Botero. Cf. BORRELLI, G. *Sapienza, prudenza e obbedienza nel paradigma conservativo di Botero*. In: *Botero e la 'Ragion di Stato'*. Firenze: Olschki, 1992. Também dele, menção especial ao belíssimo *Ragion di Stato. L'arte italiana della prudenza politica*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1994. Dini, ainda que pouco preocupado com determinados autores, desenvolve valiosa investigação sobre as transformações sofridas pela idéia de prudência na modernidade. Cf. DINI, V. e STABILE, G. *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*. Napoli: Liguori, 1983 e DINI, V. *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*. Milano: Franco Angeli, 2000.

²⁴ Cf. seus dois recentes livros organizados em Portugal: *Maquiavel e o maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, 2012 e *Razão de Estado e democracia*. Coimbra: Almedina, 2012.

²⁵ Cf. AURÉLIO, D. *Maquiavel e Herdeiros*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012.

3.0 Breve história da razão de Estado

Até hoje, tentar encontrar a origem da idéia de razão de Estado é uma questão que gera controvérsia. Quanto ao termo em si, a maioria dos comentadores parece concordar em que o primeiro a utilizá-lo no intuito de descrevê-la teria sido Giovanni Della Casa, em seu *Orazione a Carlo V*, de 1550.²⁶ De Mattei, entretanto, aponta que no diálogo *Del Reggimento di Firenze*, composto por Guicciardini entre 1521 e 1523, um dos interlocutores se refere à “*ragione degli Stati*”.²⁷ Não surpreende, pois, que pouco profícua pareça a discussão sobre a nomeação primeira do conceito; a afirmação de Thuau sobre a presença do vocabulário estadista na França do começo do século XVII se aplica também – ainda que em menor medida – à Itália do XVI:

O impulso estatizante é perceptível na linguagem da época, e é possível observar uma inflação [no uso] de expressões onde entra a palavra “Estado”. (...) nos deparamos com “escrúpulos de Estado”, “considerações de Estado”, “quimeras de Estado”, “crimes de Estado” e “imprudências de Estado”. Nessas expressões, o qualificativo “de Estado” é equivalente a “política”, e assume portanto o sentido próprio de “que diz respeito à coletividade racionalmente organizada ou ao aparelho de direção” (...). Mas dessas expressões, as que ocorrem mais freqüentemente são “razão de Estado”, “golpe de Estado”, “necessidade de Estado” e “mistério de Estado”.²⁸

Aqui, por razão de Estado, começa a ser esboçada a concepção de uma razão política, uma urgência de grau superior que o príncipe deve realizar – necessária por se vincular à proteção do governo e de seu próprio poder, e por isso elevada a uma instância maior –, que justificaria o uso da dissimulação ou outras ações anteriormente injustificáveis.

²⁶ Croce aponta que o primeiro a indicar essa referência seria Scipione Chiaramonte, no tratado *Della Ragion di Stato*, de 1635 (Cf. CROCE, 1946, p. 75). De Mattei, porém, acertadamente mostra que o *Della Ragion di Stato et della prudenza politica* (1623), de Federico Bonaventura, já remete a Della Casa. Cf. DE MATTEI, 1979, p. 10.

²⁷ Cf. *Ibid.*, 1979, p. 1.

²⁸ THUAU, 2000, p. 394-395. Nesse sentido, Quentin Skinner parece ter razão ao afirmar que “o mais claro indício de que uma sociedade tenha ingressado na posse consciente de um novo conceito, suponho eu, está na geração de um novo vocabulário, em termos do qual o conceito passa a ser articulado e debatido” (SKINNER, 1996, p. 10).

É claro que essa temática não é inédita na história da filosofia. Do discurso ciceroniano do útil e do honesto à derroga em Tomás de Aquino²⁹, a discussão sobre a justiça ou tirania de um governante a partir de suas ações no poder remete à *República* de Platão³⁰. Mas é somente no solo desse Renascimento europeu, num retorno aos antigos que passa a cultivar novamente a esfera política, que brota o debate sobre os Estados e as razões que deveriam [ou não] guiá-los.³¹

Quase paradoxalmente, contudo, um autor que nunca se referiu diretamente à razão de Estado se torna para os modernos referência quase unânime à questão: Nicolau Maquiavel. O peso desse suposto pioneirismo que se atribui a seu nome é tão grande no período que o debate sobre o novo discurso político passa a se tornar quase indissociável da recepção das obras do filósofo.

A partir de *O Príncipe* (1532), livro que se espalha rapidamente por todo o continente, ‘Maquiavel’ e ‘maquiavelismo’ se convertem em expressões gradualmente utilizadas como sinônimos, mas de real significado cada vez mais distinto.³² Tomando por base passagens polêmicas do livro, como os discursos sobre os usos da crueldade (capítulo VIII), da maldade (XV) e da mentira (XVIII), seus interlocutores da Contra-Reforma passam a reforçar uma imagem que pouco a pouco vinha surgindo: a de Nicolau Maquiavel como um pensador demoníaco, e de sua teoria (o ‘maquiavelismo’),

²⁹ Faz-se uso aqui de uma citação que Diogo Pires Aurélio (AURÉLIO, 2012, p. 148) retira da *Suma Teológica* de Tomás: “Aquele que, em caso de necessidade, age à margem das palavras da lei não julga a própria lei, mas julga o caso singular em que verifica não deverem ser observadas as palavras da lei”.

³⁰ Jean Gaudemet oferece um breve porém eficiente comentário sobre a presença dessa questão nos antigos. Cf. LAZZERI, C. e REYNIÉ, D. 1999, p. 5-37.

³¹ Ainda que nesse momento Itália e França ofereçam as principais contribuições ao debate europeu sobre a razão de Estado, em pouco tempo a questão se espalha por todo o continente. Bom exemplo dessa visibilidade é a menção ao termo na primeira parte de *D. Quixote*, publicada na Espanha, em 1605 (Cf. CERVANTES, 2010, p. 42). Mais à frente se constata também a presença da idéia de “interesse de Estado” em autores do republicanismo inglês, como James Harrington, que afirma em seu *Oceana* (1656) ser a razão de Estado nada mais do que o interesse do governante, o interesse do próprio príncipe (Cf. HARRINGTON, 1771, p. 97. Cf. também o capítulo X, dedicado à razão de Estado). No mesmo ano, também Marchamont Nedham dedica atenção ao tema em *The Excellencie of a Free State* (1656), onde estabelece como um erro em política preferir a honestidade em nome da razão de Estado, pois “esses que seguem o outro princípio de “invenção humana”, e servem essa deusa italiana, *raggione di stato*, eles podem viver por enquanto como deuses, mas morrerão como homens, e perecerão como um dos príncipes”(NEDHAM, 1767, p. 143).

³² Claude Lefort se ocupa demoradamente dessa representação coletiva do maquiavelismo, que parece pouco se preocupar em que medida esse pensamento pode ser atribuído ao filósofo. A tal descolamento da teoria de Maquiavel à doutrina atribuída a ele, o francês dá o nome de *mito do maquiavelismo*. Cf. LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.

um punhado de escritos do mal.³³ Toda uma literatura da época, assim, encontra nas passagens do florentino – especialmente nas referidas à conservação do poder de um governo – o ícone maior do que viriam a considerar como *a razão do inferno*.³⁴

Mas apesar do ódio despertado por Maquiavel na Igreja – classificado como “endemoniado, (...) monstro saído do inferno em forma humana, (...) flor fedorenta da bela cidade das flores”³⁵ –, a nova teoria supostamente trazida por sua obra não podia ser ignorada. Nas palavras de Croce:

Não restava, pois, que começar a trabalhar no que tange àquela ciência; e a domesticá-la, amansá-la, cortar-lhe as pontas afiadas demais, ou buscar conciliá-la (...) com as doutrinas ortodoxas, e sujeitá-la à religião e à moral religiosa.³⁶

Assim, em oposição à ‘cruel’ lógica política divulgada pelo florentino, é alavancado pelo conservadorismo da Contra-Reforma um movimento que viria a ser conhecido como o do *anti-maquiavelismo*. Aqui, mais do que um mero esforço em bradar contra o imoralismo maquiaveliano, é patente a tentativa de adaptar a nova ciência de príncipes às exigências morais e espirituais da fé cristã. Tal como o maquiavelismo, sua corrente antagonista constitui também ela um leque disforme e heterogêneo de textos, nesse caso conectados entre si através dessa “luta pelo bem”, encarnada no confronto a Maquiavel.³⁷

Principal representante dessa reação, Giovanni Botero é um marco no desenvolvimento da razão de Estado. Um dos principais autores da tratadística, é através de seu *Della ragion di Stato* (1589) que a noção ganha contornos claros (ainda que delimitados pelo dogmatismo católico) e papel de importância no debate político.³⁸ O pioneirismo do jesuíta, reconhecido por apresentar a primeira tentativa de formalização da idéia, surge logo no primeiro capítulo da obra, que já anuncia uma definição:

³³ Não por coincidência teve suas obras adicionadas ao *Index* católico, pelo Concílio de Trento.

³⁴ Cf. THUAU, 2000, p. 103. Também, interessante comentário sobre o assunto, ainda que deva ser lido com cautela, é o artigo *La raison d'Etat antimachiavelienne*, de Michel Senellart contido em LAZZERI, C. e REYNIÉ, D. *La raison d'Etat: politique et rationalité*. Paris: PUF, 1992.

³⁵ CROCE, 1946, p. 77.

³⁶ *Ibid.*, p. 76.

³⁷ Joseph Barrère relembra que “o anti-maquiavelismo, como o maquiavelismo, carece de unidade; é muito mais um sentimento do que um sistema” (BARRÈRE, 1981, p. 193).

³⁸ Maurizio Viroli se refere a esse momento como “uma passagem essencial na história do linguajar político”. Cf. o artigo *Il significato storico della nascita del concetto di ragion di Stato*, in. BALDINI, 1995, p. 79.

Estado é um domínio firme sobre os povos e Razão de Estado é o conhecimento de meios adequados a fundar, conservar e ampliar um Domínio deste gênero. Na verdade, embora, falando em absoluto, ela abranja as três partes supracitadas, parece contudo dizer mais estritamente respeito à conservação do que às outras, e, das outras, mais à ampliação do que à fundação. Isso porque a Razão de Estado pressupõe o Príncipe e o Estado (o primeiro como artífice, o segundo como matéria) e não pressupõe a fundação, que antes a precede completamente, nem a ampliação, que ela precede em parte (...). E embora tudo o que se faz pelas supracitadas razões se diga fazer-se por Razão de Estado, contudo isto se diz mais daquelas coisas que não podem ser reduzidas a razão vulgar e comum.³⁹

Debatendo o lugar da idéia frente à “razão vulgar e comum”, o escritor se dedica no decorrer da obra a examinar minuciosamente o assunto, estabelecendo o que é e como opera a razão de Estado, buscando conciliar o aparentemente inconciliável. É no campo dessa contradição – de tentar combater um pensamento sem dele abrir mão – aliás, que parece residir a importância da obra boteriana, representante de uma considerável literatura do período, que se volta com ferocidade contra o que considera a “bárbara maneira de governo (...) que se contrapõe atrevidamente à lei de Deus”⁴⁰. Não à toa, pois, em seu esforço de representar o debate de uma prática política possível ao catolicismo, Botero chegou até mesmo a receber a alcunha de “Maquiavel católico”.⁴¹

Nas décadas seguintes à publicação do tratado do jesuíta, surgem incontáveis textos, produzidos por um variado leque de autores – de católicos a protestantes –, dedicados a redefinir ou enriquecer a noção de razão de Estado esboçada por ele. Atrilados ou não ao anti-maquiavelismo patente de Botero, esse legado de escritores influenciados por sua obra é responsável por expandir até o século XVII a atenção dedicada ao problema em meio ao debate político europeu.

Dentre esses teóricos, Scipione Ammirato e seu *Discorsi sopra Cornelio Tacito* (1594) se destacam ao produzir uma definição estritamente ligada ao princípio da derroga. Sem romper com o dogmatismo católico que condenava Maquiavel, Ammirato retorna ao tacitismo para justificar ações que, necessárias ao bem comum, podem

³⁹ BOTERO, 1992, p. 76.

⁴⁰ *Ibid.*, 1606, p. 3.

⁴¹ Cf. BOTERO, 1992, p. IX.

legitimamente descumprir leis instituídas pelos homens; afinal, o objetivo visado é condizente com o escopo final das leis de Deus. Segundo o autor:

Concluimos, pois, *razão de estado ser uma contravenção de razão ordinária em respeito de razão maior e mais universal*, ou para ser realmente, digamos, melhor compreendida, razão de estado ser uma coisa oposta ao privilégio. Que se o privilégio corrige a lei ordinária em benefício de alguém; onde se pode dizer que o privilégio é a transposição de razão civil em benefício de particulares. Assim *a razão de estado corrige a lei ordinária em benefício de muitos*, tal que se poderia propriamente chamar transposição de lei ordinária em benefício de muitos (...).⁴²

Discutindo, assim, a natureza e a legitimidade da derroga realizada pelo príncipe, Ammirato produz uma distinção implícita entre duas razões de Estado: a má, afeita à tirania, age em vista do interesse de particulares; a boa, por sua vez, o faz apenas voltada ao bem comum. Segundo Viroli, “a definição de razão de Estado em termos de derroga ajuda a distinguir entre a boa e a má razão de Estado”.⁴³ E é partir desse pressuposto que escritores como Gabriel Naudé pensarão o conceito na França do século XVII.

3.1. Razão de Estado na França do séc. XVII

Enquanto no início dos *Seicentos* a Itália ainda sentia os efeitos do Concílio de Trento, do outro lado dos Alpes o cenário era um tanto diferente. Em meio a um longo conflito entre católicos e protestantes – com a ausência, portanto, de uma instituição religiosa dominante –, o Estado francês se via em um gradual processo de fortalecimento do poder da monarquia. Mas esse movimento não era recente.

Marco da passagem do domínio feudal ao absolutismo, com a retirada gradual do poder das mãos dos nobres, transferindo-o para o Estado, Luís XI – ainda no século XV – dá continuidade ao irreversível processo de centralização, cuja origem remonta ao final do Medievo. Em medidas como a criação de uma nova infantaria, espinha dorsal do exército real, aos poucos o monarca reduziu os serviços oferecidos pela nobreza ao

⁴² AMMIRATO, 1599, p. 213.

⁴³ VIROLI, 1992, p 273.

Estado, dando o pontapé inicial na inversão de poderes que caracterizou os séculos seguintes.⁴⁴ Gabriel Naudé, aliás, dedicará um livro inteiro em defesa de Luís XI.⁴⁵

Com as guerras de religião que passam a assolar o país no século XVI, mágoas passadas ficam em segundo plano para permitir a união da casa real com as famílias nobres, ao redor do catolicismo e contra um inimigo comum: a rica burguesia protestante, que cresce cada vez mais em poder e influência. Episódio marcante dessa disputa se dá com o Massacre da Noite de S. Bartolomeu, em 1572, que com o aval de Carlos IX dizima violentamente a alta cúpula huguenote, matando milhares de pessoas e repelindo a ameaça de tomada do poder por parte dos protestantes.

Aproximadamente um quarto de século após o Massacre, colocando um fim momentâneo às guerras de religião na França, a união do país ocorreria enfim, mesmo que forçada: assinado em 1598 por Henrique IV, o Édito de Nantes selaria o século com a conciliação religiosa em torno do Estado. Nas palavras de Roland Mousnier:

O Édito de Nantes não tinha nada de excepcional. Era uma “paz religiosa” destinada a permitir a vida dos católicos ao lado dos protestantes sob o

⁴⁴ O debate contemporâneo sobre a imagem de Luís XI é acirrado. Adrianna E. Bakos, em *Images of Kingship in Early Modern France: Louis XI in Political Thought, 1560-1789*, organiza um retrato histórico da figura de Luís XI, da época de seu reinado até a Revolução Francesa, admitindo que até os dias de hoje a imagem predominante do legado do monarca é a de tirano e déspota. Imediatamente na introdução de seu livro, a autora determina que o rei: “(...) vive no imaginário histórico principalmente como vilão, cruel e astuto (...). Historiadores modernos de fato tentaram oferecer um saldo mais equilibrado, de um homem complicado governando em tempos difíceis, mas a famosa reputação negativa de Luís XI persiste, apesar desses esforços.” (BAKOS, *opus cit.*, p. 1). Para Bakos, Luís XI, importante agente na derrocada das velhas estruturas feudais, tem hoje sua própria imagem relacionada a essa pejorativa alcunha principalmente em função das idéias burguesas de liberdade e democracia a nós legadas pela revolução de 1789, idéias que não poderiam considerar o legado político do monarca como o de um estadista exemplar. Em contrapartida, Jacques Heers, na obra *Louis XI*, parece tentar oferecer o “saldo mais equilibrado” citado por Bakos, ao concentrar forças na importância do monarca para a história da França, negando apelidos (como o de “Rei Aranha”) ou caracterizações históricas definitivas. Nas palavras de Heers, Luís XI, ao marcar o rompimento das estruturas medievais e o início da modernidade no Estado francês, seria, na França, “um dos primeiros heróis dessa “modernidade”, a qual o levou a receber, mais do que outros, a atenção de autores ansiosos em anunciar a ruptura entre os príncipes presos a um ideal “cavalheiresco” mas ruins politicamente, e os mais realistas, para os quais, a serviço de seu próprio destino e o do Estado (um e outro muitas vezes confundidos), tudo era possível, desejável e, antecipadamente, justificável.” (HEERS, J. *Louis XI*. Paris: Perrin, 2003, p. 353). Apesar de Heers defender que Luís XI tenha sido “em suma um precursor, capaz de governar de outra forma, de sacudir as tradições e renovar as regras do jogo” (*ibidem*), Bakos não deixa de estar certa.

⁴⁵ Em *Addition à l'Histoire de Louis XI* (1630), Naudé se propõe a “adicionar verdades” à história do monarca, “fazendo justiça” ao legado do rei. Ainda na dedicatória da obra, endereçada ao secretário de Estado Etienne Pellault, Luís XI é intitulado por Naudé como “Rei Luís, o Justo”, elogiado pelo autor como “fiel” e “íntegro”. Como será visto mais adiante, em *CP*, o monarca – a quem o autor atribui a máxima “quem não sabe dissimular, não sabe governar” – é definido como “o mais sábio e distinto” dos reis franceses.

mesmo Estado (...). Os protestantes, tal como os católicos, encontraram na “paz religiosa” uma necessidade, mesmo que infortuna. Todos estavam de acordo ao considerar que a “divisão religiosa” era inadmissível. “A diferença religiosa desfigura o Estado”.⁴⁶

Embora de maneiras distintas, comentadores como Meinecke e Thuau convergem ao observar as tentativas de colocar fim às divisões internas na França em torno de uma estrutura comum, o Estado⁴⁷. Ainda que frágil e de resultados duvidosos, a referida ação de Henrique IV antecipa um novo estilo de relação entre o papel do governante e os interesses estatais, que viriam a encontrar grande espaço na primeira metade do século XVII.

Hubert Méthivier denomina “século de Luís XIII” o período entre 1598 e 1661, “exuberante e (...) *barroco* por seus excessos e seus contrastes”⁴⁸, como um prolongamento do “longo século XVI”, em oposição à parte seguinte do séc. XVII, pautada pela figura de Luís XIV. Segundo o historiador, o momento histórico que vai de Henrique IV a Mazarin não se resume apenas a Luís XIII, mas marca uma época conturbada e repleta de crises, pautada essencialmente por uma França sob forte influência barroca, na cultura, na sociedade, e principalmente na política.⁴⁹

Braço direito de Luís XIII, Richelieu se torna no período o símbolo maior desse movimento do pensamento político na França. Nas palavras de Julien Freund, “a política se emancipa da esfera religiosa sob a égide de um príncipe da Igreja, o cardeal de Richelieu”⁵⁰. Dando continuidade ao processo de organização e centralização da estrutura estatal do país, o cardeal e seu governo se tornam pauta fundamental para os autores do período, que não perdem a oportunidade de traçar paralelos (sejam positivos ou negativos) entre as rédeas da monarquia francesa e a nova idéia onipresente nos debates sobre o poder: o maquiavelismo.

⁴⁶ MOUSNIER, 1964, p. 127-128.

⁴⁷ Quanto ao primeiro, cf. MEINECKE, 1957, p. 146-162. Já quanto ao francês, cf. especialmente o primeiro capítulo: THUAU, 2000, p. 13-32.

⁴⁸ Cf. MÉTHIVIER, 1967, p. 5.

⁴⁹ Ver especialmente o sintético primeiro capítulo, denominado *Aspects originaux du “siècle de Louis XIII”*. Cf. *Ibidem*, p. 5-20.

⁵⁰ FREUND, J. *La situation exceptionnelle comme justification de la raison d’Etat chez Gabriel Naudé*. In SCHNUR, 1975, p. 142.

Do precursor *Discours sur les moyens de bien gouverner* (1576), o “*Anti-Machiavel*”, de Innocent Gentillet ao *De l’interest des Princes et Estats de la Chrestienté* (1638) de Henri de Rohan, tratados franceses críticos ou elogiosos (respectivamente) à nova idéia prosperam na França da época, em especial durante o governo de Luís XIII e seu ministro. E é com significativa contribuição a esse debate que se destaca Gabriel Naudé.

3.2. Gabriel Naudé

Nascido em Paris, no ano de 1600, Naudé inicia sua formação cursando medicina, abandonando-a em seguida. Durante a maior parte da vida, dedicou os estudos principalmente à reflexão política, sem todavia se limitar às realizações teóricas: membro da intelectualidade francesa da época⁵¹ e homem de gabinetes, o autor dá início em 1622 a sua carreira de bibliotecário⁵², em função da qual viajaria a Roma e viria a servir aos cardeais Bagni e Barberini, entre 1631 e 1642. De volta a Paris, assumiria a biblioteca do cardeal Mazarino (sucessor de Richelieu), trabalho que exerceria até falecer, em 1653.

Distante de sistemas filosóficos estruturalmente rígidos e inflexíveis, a obra de Naudé deve ser dividida basicamente entre os primeiros escritos e os posteriores trabalhos de maturidade. Limitada principalmente a panfletos políticos e críticas a contextos particulares, a fase inicial da produção textual do autor oferece destaque ao livro *Advis pour dresser une bibliothèque*, de 1627.⁵³

Posteriormente, a partir da confecção de *Addition à l’Histoire de Louis XI* (1630), tem início a fase mais fecunda dos escritos de Gabriel Naudé, que passa por

⁵¹ Sobre a cena intelectual francesa da primeira metade do século XVII, com merecida atenção a Gabriel Naudé, cf. PINTARD, R. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Paris-Genebra: Slatkine, 1983. Um panorama mais recente e bastante sóbrio sobre o libertinismo erudito, com bastante atenção dedicada ao bibliotecário pode ser encontrado em GREGORY, T. PAGANINI, G. CANZIANI, G. POMPEO FARACOVI, O. PASTINE, D. *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1981, especialmente entre p. 3-48. Ainda sobre a temática dos libertinos do período, atentando à participação de Naudé, também cf. GOUVERNEUR, S. *Prudence et subversion libertines: la critique de la raison d’État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*. Paris: Honoré Champion, 2005.

⁵² Cf. DAMIEN, R. *Bibliothèque et Etat: naissance d’une raison politique dans la France du XVIIe siècle*. Paris: PUF, 1995, p. 24.

⁵³ Não nos interessam aqui, em minúcias, os escritos biblioteconômicos de Naudé, importante contribuição teórica do autor para a ciência da informação. Para um breve mas elucidativo comentário sobre a referida obra, cf. DAMIEN, *opus cit.*, p. 33-52.

textos como *Bibliographia politica*⁵⁴ (1633), até culminar em sua obra mais importante: *Considérations politiques sur les coups d'Etat* (1639).

A obra-prima do pensador, considerada uma das principais apologias sistemáticas do maquiavelismo no século XVII⁵⁵, constitui uma importante fonte de pesquisa para o estudo do processo de formação do Estado moderno, que buscava, no período, pôr fim aos últimos vestígios do feudalismo e das guerras internas na França, unificando o país sob uma égide sólida e una. Através dela, o bibliotecário parisiense se configura como mais um dos teóricos do período a dar corpo à nova idéia que surgia, a do Estado moderno absolutista e monárquico, instrumento de unificação do corpo social. *CP* é o carro-chefe do autor nesse intento.

Nas mãos de Naudé a teoria política, marcada pela razão de Estado, segue paralela ao caminho atribuído ao maquiavelismo, em busca do aprimoramento voltado à máxima eficácia da estrutura estatal. Nesse sentido, afirma Carlos Gómez Rodríguez:

O uso do poder se converte em objeto privilegiado da teoria política que pretende responder às necessidades do novo Estado do século XVII, gerador de uma normativa legal e de um aparato de poder que aspirava fundamentalmente ao controle do tecido social. Este poder, no pensamento político naudeano, como não responde a um destino providencial ou a origem divina, deve ser entendido como uma técnica operativa que a nova ciência política deve objetivar em busca de conseguir uma perfeita aplicação, adaptável a diferentes situações e conjunturas.⁵⁶

Tal *técnica operativa adaptável a diferentes situações e conjunturas*, a serviço da política, é exatamente o que Gabriel Naudé busca oferecer à construção do Estado

⁵⁴ Apesar de para este projeto não figurar como a obra mais importante do bibliotecário francês, esta contém valiosos comentários de Naudé sobre os principais teóricos que influenciaram seus escritos políticos. Sobre o referido livro, Carlos Gómez Rodríguez comenta brevemente: “Precisamente na *Bibliografía política* [Naudé] pretende seleccionar um elenco de autores - Tácito, Políbio, Guicciardini, M. de Thou - que, por realizarem uma rigorosa análise dos fatos e utilizarem uma metodologia histórica atenta aos elementos que formam o corpo político, constituem uma fonte de inspiração para o governante moderno e oferecem uma válida lição histórica. Mas em uma obra com as pretensões da *Bibliografía política* tampouco poderia faltar um balanço crítico dos autores modernos que adequadamente têm tratado de filosofia política. O primeiro de todos era Bodin, (...) depois Charron, Lípsio, Botero e Clapmario.” (GÓMEZ, Carlos. *Saber y poder político en Gabriel Naudé*. Revista *Res Publica*. Madri, v. 5, n. 3, 2000, p. 118).

⁵⁵ Cf. SENELLART, M. La Raison d'Etat Antimachiavelienne. In: C. LAZZERI e D. REYNIÉ (ed.), *La raison d'état: politique et rationalité*. Paris, PUF, 1992, p. 28-29. Meinecke vai no mesmo sentido, ao afirmar que *CP* “no século XVII se tornou o mais famoso manual de estadismo representante da ordem maquiaveliana.” (MEINECKE, 1957, p. 197).

⁵⁶ NAUDÉ, 1998, p. XXIII.

absolutista no período. Encontra-se aí a motivação fundamental para a concepção de uma teoria dos *golpes de Estado*.

4.0 Considerations politiques sur les coups d'Etat

Com o intuito de discorrer sobre “as mais relevantes máximas da política e os grandes assuntos de Estado”⁵⁷, Naudé publica em Roma, em 1639, sua principal obra. É com *CP* que o bibliotecário estabelece presença no agitado debate da época sobre o Estado, ainda que com certo atraso. Com tiragem de apenas 12 exemplares, a primeira edição do texto parecia refletir a discrição defendida pelos escritos que portava, ao se limitar a um exíguo leque de leitores.

Dedicada ao cardeal di Bagni – de quem o francês foi secretário entre 1631 e 1642 –, *CP* teria sido escrita, segundo Naudé, com base em diálogos com o religioso. Retóricas ao padrão homenageado à parte, não são essas conversas, entretanto, que aparecem no decorrer da obra. Marcado por uma escrita prolixa e rebuscada, o texto não deixa porém de se mostrar direto e pragmático em momentos cruciais. Simultaneamente, em função da enorme quantidade de referências dadas pelo bibliotecário, ingrata tarefa é a de mensurar a influência de determinados escritores para as idéias do autor. Maquiavel, de quem Naudé é tradicionalmente apontado pelos comentadores como grande entusiasta, recebe no decorrer da obra quase o mesmo número de menções nominais que o antigo Cícero: seis para o primeiro, cinco para o segundo.⁵⁸

Ciente da delicadeza necessária para entrar no debate ao qual se propõe, Naudé inicia o primeiro capítulo de *CP* como que na defensiva, justificando ao interlocutor (originalmente di Bagni) as razões da empreitada que acaba de começar; afinal, conhecer os ardis e práticas obscuras da política, afirma o autor, não tornam um governante tirano; assim como “os teólogos não se tornam menos religiosos porque

⁵⁷ *CP*, p. 2.

⁵⁸ Para as referências ao florentino, cf. *CP*, páginas 14, 44, 45, 71 e 162. Quanto ao filósofo romano, cf. *CP*, páginas 36, 77, 146, 210. Ainda de Cícero, Naudé utiliza citações sem delas mencionar a origem nas páginas 185, 196, 197, 206 e 207.

conhedores de heresias, nem os médicos menos honestos porque conhecem o poder e a composição de todos os venenos”⁵⁹.

Explica o francês que os meios em si não podem ser considerados maus, mas sim o uso que os homens fazem deles, já que “a espada pode atacar ou defender, o vinho embriagar ou nutrir, o remédio matar ou curar, e entretanto ninguém ainda disse que o uso deles é menos que necessário”⁶⁰. Nenhuma ação, pois, pode ser dita injusta ou má *a priori*, mas apenas após ter sido confrontada com as necessidades que a originaram; tal como a amputação de um membro doente não pode ser mal vista quando se mostra a única alternativa para salvar a vida de um paciente. O médico que realiza o procedimento, assim, entende a dor nele implicada, mas em vista de um fim maior, se vê obrigado a concretizar o menor dos males. E é ao transferir esse princípio à política, que surge a primeira menção a Charron no texto de Naudé:

Porque, então, deveria ser proibido a um bom político elevar ou reduzir, favorecer ou prejudicar, condenar ou absolver, dar vida ou tirá-la àqueles que ele julgue oportuno tratar de tal modo para o bem e a paz de seu Estado? *Muitos consideram que um príncipe sábio e esperto deva, se a necessidade assim exigir, não apenas comandar segundo as leis, mas também às próprias leis.* Para cumprir com a justiça nas coisas grandes, diz Charron, às vezes é necessário dela se afastar nas coisas pequenas; e para agir com justiça no geral, é permitido fazer o mal nos detalhes.⁶¹

Nessa referência à posição charroniana acerca dos ‘sacrifícios necessários’, Naudé dá sinais da teoria que desenvolverá no restante da obra; o percurso, pois, que desembocará na idéia de golpe de Estado, se inicia nesse momento.

Também a partir dessa concepção compartilhada por Naudé acerca dos meios e fins na política nasce outro fator importante: sua relação com o maquiavelismo. E aqui se faz necessário um breve parêntese.

Apesar de pouco mencionado em *CP*, Maquiavel é tradicionalmente o primeiro nome a ser apontado como principal influência a essa concepção,⁶² que marca o debate da razão de Estado na época.

⁵⁹ *CP*, p. 8.

⁶⁰ *CP*, p. 10-11.

⁶¹ *CP*, p. 9-10.

⁶² Quentin Skinner afirma que “a idéia de que bons fins podem ser utilizados para justificar maus meios constitui um fator central na teoria de Maquiavel” (SKINNER, 1996, p. 267), o que apresenta um

Mensurar – ou ao menos tentar observar – a influência do maquiavelismo na obra do bibliotecário exige especial cuidado. É indubitável o peso atribuído a Maquiavel na discussão política do momento; mas ele não é, contudo, o único *punto di riferimento* desta questão. O próprio Naudé afirma ainda no primeiro capítulo de *CP* que Montaigne e Charron foram os autores de que mais se serviu.⁶³ Não que isso destaque por completo Naudé de uma incorporação maior do pensamento maquiaveliano; indica, porém, que essa ligação não se estabeleceu necessariamente de forma direta entre o parisiense e Maquiavel.

Anna Maria Battista aponta precisamente que “algum tema, algum argumento peculiar da dissertação política maquiaveliana está presente, em sua genuína escrita, na obra de Charron”, ainda que ele apenas se limite a transcrever Justo Lípsio quase que ao pé da letra.⁶⁴ E de fato, no decorrer de *CP*, coincidem em sua grande maioria as menções a Charron na abordagem de problemas cuja origem é atribuída ao florentino.⁶⁵ Contudo, ainda assim parece precipitado concluir que a presença das temáticas maquiavelianas na obra do bibliotecário se dá principalmente por intermédio do discípulo montaigniano. E não apenas porque é sabido que Naudé – como quase todos os escritores políticos de seu tempo – evidentemente leu *O Príncipe*, dada a importância do texto para o seu debate; mas também pelos indícios de contato direto do secretário com doutrinas referidas ao maquiavelismo.

Exemplo disso é a reedição feita por Naudé ao conhecido plágio de Agostino Nifo ao mais famoso texto de Maquiavel. Publicado por Nifo em 3 de outubro de 1522, seu *De regnandi peritia* somente receberia uma segunda impressão entre 1642 e 1645, em Paris, através de um volume organizado pelo bibliotecário.⁶⁶

caminho natural à aproximação feita pela leitura de estudiosos como Carlos Gómez, segundo a qual “a teoria naudeana do poder nos permite situar a abordagem do erudito parisiense na órbita maquiaveliana” (GÓMEZ, 1996, p. 123).

⁶³ Cf. *CP*, p. 22.

⁶⁴ BATTISTA, 1966, p. 93. Digno de nota a minuciosa leitura realizada pela autora sobre a questão. Cf. p. 87-100.

⁶⁵ Ao comentar o uso de ardis na política, Naudé se refere – além de Cardano –, aos dois: “Charron, em seu livro *De la Sagesse*, (...) Maquiavel, em seu *Discursos sobre Tito Lívio* e em seu *Príncipe*, lidaram amplamente com os preceitos [sobre o assunto]” (*CP*, p. 44).

⁶⁶ “*Augustini Niphi Sua Tempestate Philosophi Omnium Celeberrimi Opuscula Moralia et Politica: Cum Gabrielis Naudeai de eodem Auctore Iudicio*, Parisiis, Sumptibus Roleti Le Duc Sub Signo Iustitiae, MDCXLV, cum privilegio regis.” é o nome completo do conhecido *Opuscula Moralia* de Naudé, que inclui a edição do *De regnandi peritia* de Nifo. Quanto à data de publicação do volume do bibliotecário, há divergências. Apesar de seu próprio registro bibliográfico apontar 1645, Paola Cosentino afirma ter

Assim, persiste a dificuldade em determinar o conteúdo que daria origem ao dito maquiavelismo de Gabriel Naudé. Embora seja apontado por grande parte da tradição como grande referência à temática no século XVII,⁶⁷ poucas são as referências do autor à obra do florentino; o que não apaga, entretanto, a relação direta entre as questões compartilhadas por ambos. Tal fenômeno parece, portanto, indicar uma abordagem diversa da problemática da razão de Estado nos *Seicentos*, que produz uma relevante colaboração ao problema, sem partir, porém, de uma origem comum em Nicolau Maquiavel.

É, pois, através desse “maquiavelismo pouco maquiaveliano”, que a teoria naudeana gradualmente conduz à consideração dos golpes de Estado.

Ainda no primeiro capítulo de *CP*, dedicado a justificar a importância de seu estudo, Naudé assinala a impossibilidade de se pensar a política sem observar os golpes de Estado, pois “os meios dos quais os homens se servem para alcançar seus objetivos são tão ousados e perigosos que querer falar de política – assim como é tratada e praticada hoje – sem nada dizer sobre os ‘golpes de Estado’, seria propriamente ignorar (...) Aristóteles”.⁶⁸

Apesar, porém, de mencionar o Estagirita e seu *Segundos Analíticos* para demonstrar a importância do assunto, Naudé arremata a própria argumentação acerca da relevância da questão concluindo que “é por isso que Lísio e Charron (...) quiseram tratar desse argumento, de modo a não deixar suas obras imperfeitas”.⁶⁹ E é exatamente nesses dois escritores que se pautará a construção da teoria naudeana sobre os golpes de Estado.

Dessa maneira se inicia o segundo capítulo de *CP*, dedicado a definir essa noção apontada por Naudé – e dela enumerar suas espécies –. Nas palavras do autor, “para não me delongar mais nessas premissas e finalmente falar do argumento para o qual foram escritas”⁷⁰, o capítulo parte de uma explanação sobre o conceito de prudência utilizado

sido em 1642 a primeira impressão da obra (COSENTINO, 1998, p. 142). Lorenzo Bianchi (BIANCHI, 1996, p. 55), assim como a edição de referência que utilizamos de *CP* – organizada por Françoise Charles-Daubert – (*CP*, p. 295), indicam também para 1645. Na dúvida, porém, é mais seguro optar pelo intervalo entre as duas datas.

⁶⁷ *Cf.* nota 55.

⁶⁸ *CP*, p. 11.

⁶⁹ *CP*, p. 11-12.

⁷⁰ *CP*, p. 31.

por Justo LÍpsio, seguido da diferenciação feita pelo humanista entre os tipos de fraudes que um príncipe pode (ou não) utilizar. É apresentada, então, a crítica naudeana à definição dada por LÍpsio à questão, que é reformulada pelo francês em novos parâmetros. Escopo primordial desta pesquisa, essa passagem será posteriormente observada em minúcia.

Ainda retornando a teóricos anteriores que teriam tentado explicar os problemas que envolvem os golpes de Estado – sem entretanto encontrar a maneira adequada de os examinar –, o secretário volta sua atenção a Clapmario, outro escritor político que teria abordado de maneira equivocada o tema.

Explica Naudé que em *De arcanis imperiorum* o alemão estabelece o que chama de “segredos de Estado”, definidos como “os diversos meios, razões e conselhos dos quais se servem os príncipes para manter sua autoridade e a ordem pública, sem transgredir o direito comum e sem qualquer suspeita de fraude e injustiça”⁷¹. Partindo desse pressuposto, as ações políticas são divididas em dois tipos: o primeiro, que engloba os “segredos de impérios e repúblicas”, e o segundo – principal alvo da crítica naudeana –, definido pelos “segredos de dominação”. Neste último, nas palavras de Naudé, “tais segredos devem ser necessariamente praticados por quem detém o poder em vista de conservar a própria autoridade, seja a de um governo monárquico, popular ou aristocrático”⁷². Essa definição de segredos de Estado, esboçada por Clapmario mas apoiada ainda por outros escritores, é repudiada por Naudé com veemência, ao julgá-la uma usurpação do termo, “distante de seu real significado e incapaz de bem compreender a natureza da coisa”.⁷³

Definições como a de Clapmario são, na visão naudeana, confusões comuns no estudo da política, enganos ou equívocos que muitos cometem ao buscar compreender as ações que regem a vida dos homens em sociedade, em especial aquelas decisões mais obscuras e difíceis, assunto do referido debate.

A própria realização desse tipo de debate, pois, é por si só delicada, como demonstram as preocupações do bibliotecário expostas no primeiro capítulo de *CP* e retomadas nessa segunda parte da obra. Naudé reforça o coro quase uníssono no período

⁷¹ *CP*, p. 37.

⁷² *CP*, p. 38.

⁷³ *Idem*.

– como vimos anteriormente – ao atribuir a origem da discussão acerca dos estrategemas da política às palavras de Maquiavel, partindo de um comentário de Lípsio em defesa do florentino para concluir que o autor de *O Príncipe*:

(...) foi o primeiro a limpar o caminho, a romper o gelo e, se assim temos que expressar, a profanar com seus escritos aquelas coisas das quais os mais sábios se servem como instrumentos verdadeiramente secretos e eficazes para levar a cabo com êxito suas empreitadas.⁷⁴

A esse variado e polêmico leque de ações “desmistificadas” por Maquiavel, como o uso político da mentira, Naudé oferece uma classificação. Segundo o parisiense, o uso de tais estrategemas por parte dos homens pode ser dividido inicialmente em três graus. Do primeiro, pertencente ao âmbito da vida privada de cada indivíduo, o autor oferece uma ampla lista, com exemplos históricos do uso de ardis “praticados por certas pessoas que, para se distinguir do resto dos homens, queriam fazer circular a opinião de que eram de origem divina”⁷⁵; como Sáfon, comandante dos cartagineses (entre V e IV a.C.) que teria adestrado corvos, papagaios e outras espécies de pássaros para que repetissem as palavras “Sáfon é um deus”, e posteriormente fossem libertos para que “aqueles que ouvissem tais (...) extraordinários testemunhos de sua divindade fossem mais facilmente conduzidos a nisso acreditar”⁷⁶. Ou Heráclides do Ponto, astrônomo ateniense contemporâneo de Platão, que teria ordenado a um servo de confiança que, após sua morte, colocasse sob suas vestes uma serpente treinada para escapar entre os presentes quando o corpo atingisse o contato com o solo; dessa maneira, todos que assistissem à cena ficariam convencidos de sua divindade.

Apesar do caráter quase cômico dessas passagens, o bibliotecário francês ressalta que:

(...) essas astúcias não foram sempre inúteis, pois (...) assim agiram muitos príncipes e cidadãos, e quando seus espíritos não foram capazes de engendrar essas sutis invenções, se contentaram em recorrer a algum outro artifício para proporcionar, sempre que possível, mais brilho e esplendor às suas ações.⁷⁷

⁷⁴ CP, p. 45.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ CP, p. 46.

⁷⁷ CP, p. 50.

A administração das famílias, por sua vez, configura o segundo grau possível ao uso de determinados ardis. Dedicados em boa parte, segundo ele, a conter a “grande malícia e lubricidade das mulheres”⁷⁸, Naudé menciona como exemplo uma prática que atribui a alguns povos habitantes do Caribe. Segundo ele, tais nativos estabeleceram a tradição de que, após a morte do marido, sua esposa deveria cumprir de bom grado um ritual de suicídio, sob pena de ser abandonada pela família e desonrada frente àquela sociedade. Tal artimanha articulada pelos homens do lugar era voltada a se evitar que as esposas envenenassem ou destratassem seu companheiro, que quisessem apenas o melhor para ele.

O terceiro e mais importante grau de uso de estratégias, finalmente, é o da política e do governo dos povos, que por sua vez é dividido em três partes.

A primeira, denominada por Naudé “ciência geral da instituição e conservação de Estados e impérios”, corresponde a princípios consensuais acerca do ordenamento do mundo, ou seja, “algumas regras aprovadas e aceitas universalmente, como aquelas que afirmam que as coisas não acontecem nem ocasionalmente nem necessariamente; que há um Deus criador de todas as coisas (...)”⁷⁹, e assim por diante.

A segunda forma de uso de estratégias no governo de um povo, afirma o parisiense, consiste naquilo que os franceses chamam de “máximas de Estado”, enquanto os italianos a denominam “razão de Estado”. Aqui, Naudé retoma a definição dada por Botero ao que o jesuíta denomina razão de Estado⁸⁰, criticando-a por não corresponder adequadamente à questão. Para o bibliotecário, mais precisa é a delimitação oferecida por Ammirato, de que a idéia corresponda a uma transgressão do direito em vista do bem comum.⁸¹

Também Clapmario se atrapalha ao identificar a noção, denominando *arcana imperiorum* àquilo que Naudé inclui entre as máximas de Estado, ou seja, as ações cuja legitimação se funda não no direito dos homens (nas leis), mas apenas no bem público

⁷⁸ CP, p. 55.

⁷⁹ CP, p. 58.

⁸⁰ Cf. nota 39.

⁸¹ CP, p. 59.

que por elas possa ser proporcionado, dado que ele se sobrepõe ao bem dos indivíduos.⁸²

Por fim, como terceiro e último uso possível de estrategemas no que se refere a um governo, o bibliotecário apresenta os golpes de Estado.

4.1. Os golpes de Estado⁸³

Grande protagonista de *CP*, a noção pode em muito ser aproximada da definição de Ammirato, utilizada pouco antes, para as máximas e a razão de Estado, *ut sint excessus iuris communis propter bonum commune*. Entretanto, Naudé delimita os golpes de Estado propriamente como

(...) ações audazes e extraordinárias que os príncipes se vêem obrigados a executar no acometimento de empreitadas difíceis, beirando o desespero, contra o direito comum, e sem guardar qualquer ordem ou forma de justiça, colocando em risco o interesse de particulares pelo bem geral.⁸⁴

Reside nessa idéia, de tal modo, o ápice da teoria política naudeana. São os golpes de Estado a cartada final, o recurso último do governante que enfrenta uma grande ameaça à segurança de seu povo. Aqui, se pensa a proteção dos homens através da garantia de existência da entidade maior que os preserva: o Estado. Conservar este, pois, assegura a preservação daqueles. É dessa razão que surge a razão de Estado para o parisiense. Na visão de Yves Zarka, “a originalidade de Naudé consiste em abrir a doutrina da razão de Estado (concebida em um sentido amplo) a uma teoria da ação política em condições de necessidade não simplesmente ordinárias, nem mesmo extraordinárias, mas extremas, ou seja, referindo-se a uma ‘necessidade extraordinária e

⁸² Observa-se, pois, que a expressão *ut sint excessus iuris communis propter bonum commune* passa por várias mãos, recebendo diversos nomes. Ammirato parece ter sido o primeiro a cunhá-la. Clapmario, assim, parece dele tê-la retirado, enquanto Naudé aponta a origem no segundo; cada qual a determina como uma noção diversa: *ragion di stato* para o primeiro, *arcana imperiorum* para o segundo e *maximes d’Etat* para o terceiro.

⁸³ Para compreender a idéia naudeana de *golpe de Estado*, primeiramente é necessário afastar da expressão o sentido que lhe é atribuído na contemporaneidade, compreendendo que a definição do autor difere da concepção atual. Atualmente, o termo se refere particularmente à apropriação (muitas vezes ilegítima) do poder institucionalizado através da violência. Para Naudé, porém, a noção apresenta um campo de sentido muito mais amplo.

⁸⁴ *CP*, p. 65.

absoluta”⁸⁵. Curiosamente, porém, ainda que originalmente o golpe de Estado se apresente como a ferramenta última para se enfrentar situações extremas, Naudé pouco se preocupa no decorrer da obra em enfatizar o caráter emergencial dessas ações ‘audazes e extraordinárias’. Ainda, é claro, que por definição os golpes sejam produto de momentos paradigmáticos no que tange à conservação de um Estado, gradualmente o texto naudeano começa a expandir as possíveis ocasiões nas quais se pode fazer uso desse tipo de instrumento do príncipe. Como veremos mais à frente, o bibliotecário chega a recomendar, partindo de Charron, o uso dessas ações inclusive na mudança ou fundação de novos reinos. Aos poucos se percebe que Gabriel Naudé abrange em sua noção “extraordinária” um universo de ações cada vez mais amplo, cada vez mais perto da esfera do ordinário.

Contudo, se tanto as máximas como os golpes de Estado são uma exceção no direito comum em vista do bem público, o que os diferencia? Esclarece o autor que, enquanto aquelas seguem a ordem normal dos fatos – ou seja, as causas para legitimar a ação precedem os efeitos e sua execução –, nos golpes “se vê cair o relâmpago antes de ouvir o estrondo”, já que a execução precede a sentença, e “tudo acontece no escuro da noite, entre as névoas e as trevas”⁸⁶. Apesar de tanto os golpes como as máximas se conduzirem pelas mesmas motivações (o bem público), destas se pode “dar notícia antes de agir, enquanto para aqueles a principal regra é a de mantê-los em segredo até sua conclusão”⁸⁷.

Ainda, afirma Naudé, também podem ser considerados golpes de Estado – mesmo que a execução preceda as formalidades – aquelas ações onde o fato realizado, para o bem ou para mal, seja de grandes dimensões, como por exemplo a revolta arquitetada por Henrique VIII contra a Santa Sé. Casos como esse, segundo o autor, podem servir como “prova irrefutável para mostrar que, mesmo que os escritos de Maquiavel estejam proibidos, a doutrina dele continua a ser aplicada continuamente por aqueles que a censuram e proíbem”⁸⁸.

⁸⁵ ZARKA, 1994, p. 154.

⁸⁶ CP, p. 66.

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ CP, p. 71.

Mas como qualquer ferramenta à disposição do príncipe, que dela pode fazer uso para resguardar seu Estado em caso de necessidade, os golpes podem também ser mal utilizados. Esclarece o bibliotecário que dessas ações⁸⁹ é possível que decorram abusos, o que claramente implica uma distinção entre tipos de golpe: um golpe de Estado pode ser justo ou injusto, a depender da motivação que o originou. Justos se pode dizer daqueles que são realizados em vista do bem comum, respeitando o uso extraordinário desse tipo ação. De outra maneira, aqueles golpes que são colocados em prática motivados por interesses privados, voltados apenas a interesses individuais do governante, Naudé – de acordo com a definição dos antigos – reconhece como tirania.

O autor se detém brevemente ainda em divisões menores de golpes de Estado, como fortuitos ou premeditados, simples (concretizados em apenas uma ação) ou compostos (que exigem golpes posteriores), dentre outras. Conclui, entretanto, “que seria demasiado extenso e enfadonho mencionar aqui [em *CP*] todas as distinções possíveis sobre esse assunto”⁹⁰, optando assim por passar ao ponto seguinte.

Comparando-se a um médico que receita um remédio de efeitos poderosos, Naudé inicia o terceiro capítulo da obra esclarecendo a importância de indicar ao leitor as “precauções” de uso acerca do objeto examinado, “porque os golpes de Estado são como uma espada da qual se pode usar ou abusar, como a lança de Télefo, que pode ferir ou curar”⁹¹, passíveis assim de boa ou má utilização. Por essa razão, propõe o autor esclarecer no referido capítulo as ocasiões (e maneiras) nas quais se devem praticar os golpes de Estado. Nesse ponto, Naudé recorre à *Sagesse* charroniana, de lá extraíndo e enumerando normas de ação que resguardem essa prática com “honra, justiça, utilidade e decoro”⁹².

Como primeira regra, copiando uma passagem de Charron⁹³, o bibliotecário afirma que é fundamental que se recorra a tais artifícios “para a defesa e não na ofensiva; para preservar, mais que para engrandecer; para se proteger dos enganos, das

⁸⁹ Aqui Naudé se refere aos golpes de Estado através da expressão ‘segredos de Estado’; aparentemente numa crítica implícita à definição já anteriormente mencionada que Clapmario oferece ao segundo termo. Cf. *CP*, p. 71-72.

⁹⁰ *CP*, p. 74-75.

⁹¹ *CP*, p. 75-76.

⁹² *CP*, p. 76.

⁹³ O referido trecho é um recorte exato de Naudé a uma passagem da *Sagesse* acerca do uso da prudência. Cf. CHARRON, 1986, p. 555. Mais à frente esse assunto será visto em detalhes.

maldades, maquinações ou perigosas surpresas, em vez de executá-los”⁹⁴. Num mundo repleto de maquinações e ardis, pois, por que deveria ser proibido utilizar desses mesmos instrumentos quando o fim visado se mostrar benéfico à comunidade?

Argumenta Naudé que

O mundo está repleto de artifícios e malícias, ‘os reinos se destroem com a fraude e a astúcia’⁹⁵, diz Aristóteles, ‘*queres que não seja legítimo salvar-se com os mesmos meios?*’, acrescenta Lípsio, para quem é permitido executar da astúcia com quem é astuto, e frente à raposa se fazer raposa⁹⁶. As leis perdoam os delitos que a força [da necessidade] nos obriga a cometer: ‘*está enraizado em todos os seres animados o instinto de conservação*’, diz Salústio⁹⁷, e como diz Cícero, ‘abandonar a utilidade comum é contrário à natureza’⁹⁸. Às vezes é necessário saber gerir [uma situação], adaptar-se aos tempos e às pessoas, misturar o fel com o mel, aplicar o cautério onde os corrosivos não apresentam efeito, o ferro quando o cautério não pode mais nada e, finalmente, o fogo onde o ferro não é eficaz.⁹⁹

Mas é claro que tais ações ardilosas não podem ser utilizadas pelo príncipe ao bel-prazer, por vontade própria. Estabelece a segunda norma de uso dos golpes de Estado que tais feitos somente podem ser realizados em vista da necessidade pública, ou seja, quando são de estrita utilidade para o Estado ou o bem comum. Assim, Naudé adota como princípio de ouro o *salus populi* ciceroniano: “essa lei (...) deveria ser a principal regra de todas as ações dos príncipes, *salus populi suprema lex esto*¹⁰⁰, [porque] os absolve de muitas circunstâncias insignificantes e formalidades às quais a justiça os obriga”¹⁰¹.

Sem surpresa. Não constitui originalidade por parte de Naudé o louvor ao princípio mencionado por Cícero. Na *Sagesse*, em passagem imediatamente anterior àquela vista há pouco – da qual o bibliotecário copia uma menção para discorrer sobre a

⁹⁴ CP, p. 76.

⁹⁵ Citação não-litera, prática bastante comum na época. Cf. Aristóteles, *Política*, 5, 4 (1304 b).

⁹⁶ Toda essa primeira passagem, pois, do início à menção às raposas, é retirada por Naudé do capítulo XIII, livro 4, do *Politicorum* de Lípsio, inclusive a menção a Aristóteles (Cf. LÍPSIO, 2012, p. 447). No referido capítulo do neo-estoico, esse trecho se refere à noção de *prudência mista* apresentada pelo autor. Naudé utiliza do mesmo recorte para explicar seus golpes de Estado. A relação entre essas idéias, pois, não se mostra acidental. Mais à frente tornaremos a essa passagem.

⁹⁷ Na verdade esse trecho é de Cícero. Cf. Cícero, *De officiis*, 3, 30.

⁹⁸ Cf. Cícero, *De officiis*, 3, 31.

⁹⁹ CP, p. 76-77.

¹⁰⁰ “A salvação do povo é a lei suprema”. Cf. Cícero, *De legibus*, 3, 8.

¹⁰¹ CP, p. 77.

primeira regra de uso dos golpes de Estado –, Charron faz referência direta à sentença¹⁰². Ao que tudo indica, também esta ‘segunda norma’ prescrita por Naudé foi de lá retirada.

Porém, para além de Charron, a formulação do *salus populi* ganha contorno de axioma por parte dos teóricos da razão de Estado no período, que nela encontram uma razão que responda às necessidades dessa nova estrutura de governo. É claro que permanece o valor das leis e do respeito dos homens a elas; entretanto, fixas e rígidas que são, é natural que elas não consigam se adaptar com rapidez e eficiência às demandas da vida do Estado. Cabe aí, portanto, o papel do príncipe como maestro dessa dialética irresolúvel: é ele o responsável por coordenar a dupla racionalidade do Estado, que se vê dentro e fora da norma ao mesmo tempo. Resta nas mãos do governante – mais do que o poder – a responsabilidade de alternar o interruptor, de pender essa balança das decisões, necessariamente dinâmica, ora a favor e ora em contrariedade à lei. Nas palavras de Diogo Pires Aurélio:

Se é verdade que a racionalidade do Estado remete sempre para uma *dobra*, um duplo cujo estatuto impede a sua plena inscrição no interior da ordem jurídica, esta, por sua vez, não se deixa pensar sem uma causa que a delimita a montante e a jusante, isto é, que a fundamenta a partir do exterior (...). Reclamar-se da razão em matéria de Estado implicou, desde início, essa ambição paradoxal de deduzir de um mesmo princípio a norma e a exceção. (...) A manifesta conflitualidade que a razão de Estado incorpora e exhibe é sem solução, a dialética que nela se ostenta é sem possibilidade de síntese.¹⁰³

De fato é possível perceber, na maioria dos autores da razão de Estado, a presença, ainda que muitas vezes discreta, do paradoxo apontado por Pires Aurélio. Na obra deles, o princípio do *salus populi* necessariamente recai nesse conflito, num primeiro momento irresolvido, mas que parece tratar com estranha naturalidade a razão dupla sugerida ao Estado, simultaneamente dentro e fora da norma jurídica. Tal como no enigma quântico do Gato de Schrödinger¹⁰⁴, o governante imerso nessa razão se

¹⁰² CHARRON, 1986, p. 555.

¹⁰³ AURÉLIO, 2012, p. 143-144.

¹⁰⁴ O experimento hipotético proposto em 1935 pelo físico austríaco que a ele dá o sobrenome sugere um gato que seja colocado dentro de uma caixa de paredes escuras, juntamente – mas sem possibilidade de interferência do gato – com um frasco de veneno, um martelo e um contador Geiger conectados. Junto ao medidor de radioatividade há uma pequena porção de substância radioativa, com átomos que podem ou

encontraria ao mesmo tempo incluído e excluído da norma. E não é de surpreender que, num cenário político que se vê dominado pela derroga e pela dissimulação, qualquer tentativa de averiguação da norma que está na base da ação (como no experimento), alteraria o resultado obtido, dado que a legitimidade de um príncipe para supressão da norma depende exatamente da garantia de inviolabilidade de sua decisão – pois apenas o governante, como se estivesse dentro da caixa, consegue ver o sistema presente, ou seja, conhece o real estado da dialética envolvida, ao contrário dos espectadores externos. Mas teria essa clara contradição passado imperceptível aos olhos dos artífices dessa razão? Evidente que não.

Para os principais escritores do referido conceito político, esse conflito aparente não é sem possibilidade de solução. Para autores como Gabriel Naudé, é a noção de prudência que virá a desatar esses nós teóricos; como uma visão transcendente à ação política, que permitiria enxergar o gato dentro da caixa sem a necessidade de abri-la (e assim vê-lo como está, vivo ou morto), a prudência permite ao príncipe avaliar, caso por caso, a real necessidade de se extrapolar a norma. Assim, a exceção à regra deixa de partir do mesmo princípio que origina a regra, mas de um novo parâmetro ético para a ação. Mais à frente esse papel será visto em detalhes.

A teoria dos golpes de Estado de Gabriel Naudé é uma representativa tese da problemática da razão de Estado, em meio a um debate que apresenta desde a interpretação política das leis¹⁰⁵ até a defesa incontestável da idéia de *absoluta potestas*. Em situações extremas, porém, crê o parisiense que a supressão temporária de normas do próprio direito, de princípios morais ou mesmo religiosos, é um exemplo de sacrifícios necessários em vista do bem comum, como conclui o bibliotecário através de um versículo bíblico: “É útil que apenas um homem morra pelo povo, de modo que não pereça a nação”¹⁰⁶.

Ainda enumerando as regras que devem guiar o uso dos golpes de Estado, o parisiense sugere como terceiro preceito que tais ações sempre se realizem aos poucos,

não decair no período de uma hora. Caso o contador seja acionado, o martelo quebra o frasco e o gato morrerá envenenado. Caso nada se acione, o gato permanecerá vivo. Esse experimento é utilizado para explicar um princípio quântico segundo o qual, depois de um tempo, o gato estaria *simultaneamente* vivo e morto, dado que qualquer possibilidade de averiguação (como abrir a caixa) alteraria o sistema ali presente, ao alterar a probabilidade de o gato estar vivo ou morto.

¹⁰⁵ Sobre o tema, cf. especialmente DE MATTEI, 1979, p. 246-258.

¹⁰⁶ CP, p. 78. Naudé retira essa passagem de João, 11, 50.

com calma e planejamento. E mais: insiste em que se dêem apenas ocasionalmente, sem que se tornem um hábito. Nas palavras do autor, “a experiência ensina que tudo aquilo que é maravilhoso e extraordinário não se mostra todos os dias”¹⁰⁷, como as estrelas cadentes e os dilúvios. É essa intermitência que confere ao acontecimento o grau de esplendor, tornando-o admirável. Também, o uso contínuo de ações consideradas extraordinárias aumenta a chance de que sejam cometidas injustiças, o que tende a constituir a imagem de abuso, e, por sua vez, inevitavelmente conduz à figura da tirania. A fim que se evite tal estigma, deve o príncipe sábio recorrer sempre moderadamente ao uso de ações excepcionais, de modo a evitar o caminho da má fama. É claro, porém, que há um tipo de ação extraordinária que não se pode deixar de realizar: os golpes de Estado, ações excepcionais cuja execução precede sua justificativa e cujo cumprimento é um imperativo movido por uma necessidade absoluta, como uma grande ameaça ou a morte de um Estado. Quanto a eles, embora um bom juízo determine moderação, sua urgência está acima desse preceito.

Como quarta regra sugerida, Naudé aponta que o governante deve sempre escolher os meios mais dóceis e fáceis para levar a cabo suas empreitadas, buscando evitar que se torne ele mesmo vítima das paixões desreguladas e da violência. A insensibilidade ao tratar de temas controversos e delicados, pois, é típica do tirano, que erroneamente enche o peito de orgulho ao afirmar seu próprio poder sobre ações de vida e morte.

De igual maneira é apresentada a quinta e última norma de uso dos golpes de Estado, que sugere que o príncipe nunca deixe de demonstrar tristeza frente à realização de tais ações. Ainda que o fim buscado seja reconhecidamente vantajoso, a culpa, porém, naturalmente vem atrelada à prática dos sacrifícios necessários. Por essa razão, ao colocá-los em prática, o príncipe deve lamentar e justificar a necessidade dos atos “(...) com pesar e entre suspiros, como aquele pai que cauteriza ou amputa um membro de seu próprio filho para lhe salvar a vida (...)”¹⁰⁸; dessa forma, se evidencia seu próprio sofrimento pelo dano causado. Ainda, pois, que este tenha sido um imperativo político intransponível, não deve o príncipe medir esforços para tentar evitá-lo e amenizá-lo, de

¹⁰⁷ CP, p. 78.

¹⁰⁸ CP, p. 81.

modo que “aquele que por alguma razão superior não pode ser sempre justo, não seja de todo cruel, injusto e mau”¹⁰⁹.

Havendo enunciado, pois, apenas cinco regras voltadas ao uso dos golpes de Estado, Naudé esclarece que as precauções voltadas a essas ações não devem se limitar somente àquelas que enumerou, mas sim que seus próprios escritos apenas as propõem como sugestão inicial, da qual podem partir os autores que por esse assunto se interessarem.

Como próxima etapa, após ter discorrido sobre as regras e precauções que se deve considerar no que se refere aos golpes de Estado, o secretário do cardeal di Bagni passa a observar em quais circunstâncias e ocasiões tais ações podem ser colocadas em prática. Aqui, Naudé parte novamente da *Sagesse*, argumentando que nela Charron teria trabalhado pouco o assunto, e propondo-se assim a melhor analisar a questão.

Segundo o bibliotecário, os mais importantes golpes de Estado se aplicam na fundação ou mudança de reinos e principados. Também nessas situações, porém, é que tais ações costumam se mostrar de maneira mais injusta, pois, ao enumerar diversos exemplos históricos, percebe o parisiense que é na instituição dos Estados que se desenvolve o maior leque de crueldades e imoralidades praticadas pelo poder.

Outra ocasião em que tais golpes secretos podem ser utilizados é na proteção e restauração de um governo. Em circunstâncias assim, na defensiva e buscando a sobrevivência, é que tais artifícios são mais *necessários*. Aqui, novamente, os golpes naudeanos coincidem com o princípio de conservação dado pela razão de Estado do período, derivada da classificação sugerida por Botero¹¹⁰; no entanto, acabam aí as concordâncias com o jesuíta italiano, que, segundo Naudé, teria inadequadamente compreendido fatores distintos dentro da mesma classificação – de máximas de Estado¹¹¹.

Além de necessários, os golpes voltados à preservação de um governo são os que mais condizem com a justiça, por visarem simplesmente a segurança e ordem de um domínio já existente. Afinal, o quê poderia ser mais justo do que a sobrevivência, a pura conservação da vida?

¹⁰⁹ CP, p. 83.

¹¹⁰ Cf. nota 37.

¹¹¹ Cf. CP, p. 59.

Pensar a defesa de um Estado através dos teóricos da razão que o guia, implica, nesse momento, recorrer à imagem da estrutura de governo como um ser orgânico, autônomo e com interesses próprios. Como um ser vivo, o Estado é um organismo livre para buscar sua própria sobrevivência, e não pode por isso ser difamado, tal como um tigre que reage e fere para proteger seus filhotes ou a própria vida. Ações como os golpes propostos por Naudé corresponderiam, pois, às garras da fera, que apenas as projeta para fora das patas em situações decisivas, sob ameaça real ou em disputas de vida ou morte. Por essa razão, primordiais são as ações voltadas à autodefesa (preservação do Estado), que serão sempre legitimadas por sua natureza.

Como exemplo ideal de um golpe de Estado de caráter conservativo, Naudé cita o episódio da noite de São Bartolomeu. Ocorrido em 1572, o evento retrata um dos maiores banhos de sangue da história francesa, em meio aos conflitos religiosos que assolavam o país. Poucos dias após o casamento de Henrique de Navarra (que viria a se tornar Henrique IV) com Margarida de Valois, se acirram os ânimos com a notícia de um atentado que falha em tirar a vida de um dos principais líderes huguenotes, almirante Coligny. Mas o velho militar não viveria por muito mais tempo. Frente ao clima de tensão e insegurança, a coroa francesa age. Orquestrado pela realeza católica – comandada por Catarina de Médici e Carlos IX –, nas primeiras horas do dia 24 de agosto, teve início uma enorme chacina, direcionada originalmente às lideranças protestantes, mas que acabou tomando dimensões muito maiores¹¹². Sentindo-se ameaçada de um golpe por parte dos huguenotes, teria a monarquia francesa se antecipado e aplicado um contra-golpe, impedindo que a ação supostamente planejada viesse a ser concretizada.

¹¹² O número de mortos no Massacre de São Bartolomeu é impreciso: teóricos e historiadores do período apresentam estatísticas que vão de 6 mil a apocalípticos 100 mil assassinatos. Philippe Erlanger nos oferece ambos os extremos:

Qual foi o número de vítimas? Tem-se discutido desde o primeiro dia do massacre, e raramente com sangue-frio. O maior exagero é o de Péréfixe, mentor de Luís XIV, então arcebispo de Paris, que falou de 100 mil mortes. Bossuet, por escrito, na mesma época, deu o valor mais baixo: 6 mil. (ERLANGER, 1960, p.193)

Autores como Adrianna Bakos e John H. Salmon, por sua vez, concordam com um número bastante razoável: aproximadamente 3 mil protestantes teriam sido assassinados em Paris e 10 mil nas províncias. (Cf. BAKOS, 1997, p. 29 e SALMON, 1975, p. 187)

Sobre o massacre, diz Naudé:

Em poucas palavras, tudo estava tão bem disposto que em nada houve erro, exceto em sua execução; e, se essa tivesse se acometido com rigor, teríamos que reconhecer que se teria executado o mais audaz golpe de Estado e o mais sutilmente conduzido daqueles que jamais haviam sido realizados na França ou em qualquer outro lugar. Tenho isso com certeza em meu coração, embora a noite de São Bartolomeu seja hoje em dia condenada por igual entre católicos e protestantes (...) afirmo que essa ação foi muito justa e muito notável, causada por motivos mais do que legítimos, ainda que os efeitos que dela decorreram tenham sido verdadeiramente perigosos e extraordinários.¹¹³

Para Naudé, a condenação histórica do massacre seria fruto de uma grande covardia: o abandono dos historiadores franceses à causa de Carlos IX, ao considerar que esse teve motivos justos para eliminar o almirante Coligny e os demais líderes protestantes. Segundo o teórico francês, o massacre de São Bartolomeu se mostrou o único remédio contra as guerras de religião que castigavam a França, com a chance de possibilitar o retorno da paz e da harmonia ao reino: se os protestantes eram a origem do mal, bastaria eliminá-los, afinal “poderia acontecer algum benefício maior à França que a ruína completa dos protestantes?”¹¹⁴. Numa clara metáfora organicista¹¹⁵, diz Naudé que “deveríamos ter imitado os cirurgiões especialistas, que, enquanto a veia está aberta, extraem sangue até o desmaio, para limpar os corpos enfermos de seus humores malignos”¹¹⁶.

Ainda buscando os motivos através dos quais o massacre teria sido tão difamado e criticado, o autor afirma que a principal causa disso seria o fato de a empreitada ter sido realizada apenas parcialmente; assim, se deu reprovada pelos huguenotes que restaram, tal como foi vista como ineficaz (e portanto, desnecessária) por muitos católicos. Segundo Naudé, caso a ação tivesse sido

(...) levada às últimas conseqüências, ou seja, caso se tivesse conquistado naquele ato todos os hereges, não sobraria agora nenhum, ao menos na França, que o pudesse censurar; tampouco os católicos teriam algum motivo

¹¹³ CP, p. 109-110.

¹¹⁴ CP, p. 112.

¹¹⁵ Esse tipo de analogia médica, que se espalha por toda a obra, parece derivar de uma sentença de Hipócrates, mencionada por Naudé mais adiante: *extremis siquidem malis extrema remedia adhibenda sunt* (a males extremos se devem aplicar remédios extremos). Cf. CP, p. 137.

¹¹⁶ CP, p. 111.

de queixa, em vista da paz e do enorme benefício que aquele golpe teria resultado.¹¹⁷

Postando-se em defesa do massacre da Noite de São Bartolomeu, o secretário do cardeal di Bagni apresenta e responde três objeções ao golpe, segundo as quais o evento não passaria de uma ação odiosa ligada à posteridade. A primeira objeção é a de que o procedimento utilizado [no golpe] não seria legítimo; a segunda, de que teria sido realizado um excessivo derramamento de sangue; e a terceira, por fim, de que muitos inocentes teriam sido vítimas, juntamente com os culpados.

Com a palavra, o autor:

Para responder à primeira objeção é necessário compreender nossos teólogos quando tratam do problema *de fide haereticis servanda*¹¹⁸, e até mesmo adicionar minha própria opinião, que, como os huguenotes haviam quebrado sua palavra em numerosas ocasiões (...) bem que poderiam pagar na mesma moeda.¹¹⁹

Aqui, ainda que um custo necessário, o preço de uma quebra moral por parte do governante – através de um instrumento como a mentira – é novamente justificado em vista do benefício trazido pela ação. Ainda, a considerar os inimigos em questão, grande mal da França segundo a visão de Naudé, não haveria razão para vetar a prática de tais ações, dado que são os protestantes a origem de incontáveis imoralidades conhecidas na época. E mais; questiona o bibliotecário: “afinal, não lemos em Platão que aqueles que governam, ou seja, os soberanos, podem algumas vezes agir com astúcia e mentir, quando disso pode ser derivado um notável benefício para seus súditos?”¹²⁰. Num retorno aos antigos típico do Renascimento, o bibliotecário recorre ao filósofo grego para mostrar que esse tipo de ação nada tem de novo na história da política. Mentir aos hereges, pois, seria apenas mais um pequeno sacrifício em prol do bem do Estado francês – portanto do bem da França, e por consequência, do bem público.

¹¹⁷ CP, p. 115.

¹¹⁸ Se se deve manter a fé na palavra dada aos hereges.

¹¹⁹ CP, p. 111-112.

¹²⁰ CP, p. 112. Naudé se refere aqui a uma passagem da *República* de Platão. No original: “Pode acontecer que os nossos governantes precisem de usar de mentiras freqüentes e de dolos para benefício dos governados”. Cf. PLATÃO, 1972, p. 227, 459c.

Em resposta à segunda objeção ao massacre, Gabriel Naudé oferece um argumento bastante simples: àqueles que afirmam que foi extraordinário o derramamento de sangue na noite de São Bartolomeu, deve ser lembrado que muitas outras ações provocadas pelos protestantes apresentaram matanças muito maiores; igualmente, figuras como Júlio César e Carlos Martel levaram a cabo a morte de centenas de milhares. Assim, aqueles que compararem o massacre da noite de São Bartolomeu a outras sangrentas tragédias, perceberão “que a de São Bartolomeu não foi das maiores, mas sim uma das mais necessárias e justas”¹²¹.

Por fim, à terceira objeção oferecida, afirma o parisiense ser a mais difícil de responder, ainda mais ao levar em consideração que muitos católicos tenham sido mortos naquela data. Entretanto, defende o autor, toda ação desse porte possui algo injusto, compensado pelo bem [maior] provocado. Novamente, o bem comum se sobrepõe aos males particulares.

Dessa forma, a apologia oferecida por Naudé aos acontecimentos que envolvem a noite de São Bartolomeu permite observar os contornos práticos de uma noção a serviço da razão de Estado: os golpes de Estado. A partir da motivação fundamental de conservação do poder, ações de cunho extraordinário não apenas podem, mas devem, ser colocadas em prática, tendo em vista o bom fim a que se propõem.

Mais adiante, ainda discorrendo sobre o golpes que sugere, o secretário aborda outro grau desses instrumentos extraordinários. Novamente retornando a Charron, referência fundamental de *CP*, Naudé menciona as ações cuja prática precede à sentença. Já anunciado anteriormente como característica dos golpes de Estado, justifica-se ao esclarecer que em determinadas situações a urgência é tamanha que as formalidades da justiça ordinária não devem restringir o ímpeto de dever do soberano. Nas palavras do bibliotecário, “a razão pela qual Charron admite essa máxima reside no fato que, sendo violada a norma e sendo o príncipe senhor das formas [jurídicas], ele pode as dispensar se assim julgar útil”¹²². Apoiado, assim, no imperativo de conservação do poder que rege as prerrogativas do governante, o golpe de Estado naudeano gradualmente recebe, a partir das mãos de seu autor, o papel de carta curinga

¹²¹ *CP*, p. 114.

¹²² *CP*, p. 124-125.

no jogo político, adaptável a qualquer situação – e portanto, se bem justificado, permitido em qualquer ocasião –, oferecendo uma inquestionável garantia de sucesso às ações do príncipe, ao permitir que seja feito o que for necessário para a concretização do escopo buscado.

Passando ao quarto capítulo de *CP*, continua o trabalho do autor em analisar o objeto proposto. Havendo já observado quase à exaustão as situações e maneiras de se aplicar os golpes de Estado, cabe agora, diz Naudé, compreender de quais opiniões um homem de gabinetes deve estar convencido para realizar com sucesso o uso desses estrategemas. Segundo o bibliotecário, o conhecimento do que denomina “alguns princípios certos e universais” é imprescindível para que se possa planejar e colocar em prática adequadamente uma ação dessa alçada. Sem esses pressupostos acerca do mundo ao redor, portanto, seria infrutífero se dedicar aos assuntos de Estado.

Como primeira máxima sobre a qual todos os príncipes e ministros devem estar cientes, segundo o autor, é aquela referente à mutabilidade das coisas. Tudo no universo muda; não há nada que permaneça o mesmo eternamente. Essa é, pois, uma lei da natureza, e de abrangência ilimitada. Nascem, crescem e morrem os animais, as plantas, as religiões e os governos. Nada escapa a essa regra; nem mesmo os príncipes. E é ao *De Constantia* de Lípsio que o bibliotecário recorre para justificá-la: “Vês a famosa cidade de Bizâncio, que se orgulha de ser a sede de dois impérios? Veneza, que se infla com a estabilidade de mil anos de continuidade? O dia delas chegará. Também você, Antuérpia, pérola das cidades, um dia não será nada”¹²³.

Conhecer essa verdade sobre o mundo, explica Naudé, permite que alguém que busque meios para destruir ou fundar um domínio o faça de maneira ciente das dificuldades e facilidades que envolvem o feito, e por isso seja capaz de melhor avaliá-las.

Outro fato universal que deve ser levado em conta ao fazer uso dos golpes propostos é que muitas vezes bastam pequenas ações para se provocar grandes mudanças. Tal como Arquimedes com apenas alguns bastões movia enormes pesos, diz Naudé, em diversas situações, com interferências quase insignificantes já é possível alterar – desenvolvendo ou destruindo – empreitadas muito maiores. Assim como na

¹²³ *CP*, p. 141. O parisiense retira a citação de *De Constantia*, 1, 16. Cf. LÍPSIO, 2006, p. 61.

natureza uma semente diminuta pode produzir uma árvore imponente, na política uma mera fagulha tem a capacidade de provocar enormes incêndios.

A terceira verdade sobre o mundo a ser conhecida por todos que governam e que desejam colocar em prática ações verdadeiramente extraordinárias, segundo o parisiense, se percebe claramente: a natureza da população em geral. Ao observar a história é possível se dar conta, pois, de que os maiores golpes de Estado sempre fizeram uso das massas; dessa forma, nas palavras de Naudé, um bom governante deve saber bem utilizar o “populacho”, “endereçando-o e manobrando em vista dos próprios interesses”, dado que em poucas palavras o povo pode ser representado como “uma besta de várias cabeças, vagabunda, errante, louca, ofuscada, sem regras, sem espírito nem juízo”¹²⁴. Inconstante e facilmente iludido, o povo na visão de Naudé é um objeto homogêneo e previsível, que deve ser entendido – quase como um princípio da *physis* – para que possa ser útil aos governantes. Dessa maneira, os príncipes e seus ministros devem aprender a “manuseá-lo e persuadí-lo com belas palavras, a seduzi-lo e enganá-lo com as aparências, e atraí-lo e usá-lo para seus próprios projetos”¹²⁵.

A violenta crítica de Naudé ao caráter que atribui sem titubear às massas não é algo inédito em sua obra. Data de 1625 o texto *Apologie pour tous les grands personnages qui ont este faussement soupçonnez de magie*, publicado em Paris pelo bibliotecário. Nele, o jovem Gabriel critica o misticismo e as tolas crendices populares, que fazem com os que homens, através de suas superstições, vejam a presença de um deus em um “dente de macaco, de um boi, de um gato, de uma cebola ou de algum outro ídolo ainda mais ridículo (...)”¹²⁶.

Essas crenças, aliás, são também elas outro viés a ser explorado pelos homens de Estado, que podem utilizá-las como um meio seguro de melhor atingir os objetivos traçados. Fazer crer à população que seu príncipe possui contato direto com uma divindade abre caminho para que ele consiga realizar sem dificuldades as empreitadas que almeja. Efeito semelhante pode ser adquirido fingindo milagres, sonhos, visões e profecias, o que aproxima o governante das religiões do povo, ganhando a estima dele.

Dessa forma, conclui o autor:

¹²⁴ CP, p. 152.

¹²⁵ CP, p. 158.

¹²⁶ CP, p. 159.

Assim, os políticos possuem uma grande estrada aberta para enganar e seduzir o tolo populacho, a saber, servir-se de predições para assustá-lo ou para fazê-lo ter esperanças, para fazê-lo bem receber ou recusar aquilo que mais oportuno parecer a eles.¹²⁷

Por fim, é com o quinto capítulo de *CP* que Gabriel Naudé encerra a obra. Essa última parte, dedicada a discorrer sobre os requisitos que um ministro deve possuir para bem orquestrar os golpes de Estado, pouco de novo acrescenta à arte dos estrategemas descritas pelo autor. Mas aqui é pertinente, pois, observar a importância atribuída pelo parisiense ao papel do ministro de governo. Não coincidentemente, vale lembrar, em 1642 – ou seja, três anos após a publicação de *CP* –, Naudé retorna a Paris para servir a ninguém menos que Jules Mazarin, que assumia a chefia do ministério francês. O próprio capítulo se inicia, aliás, respondendo à objeção daqueles que poderiam questionar os motivos que levaram o autor a analisar os requisitos esperados de um ministro, antes mesmo de ter se detido sobre os de um príncipe, figura central de um reino. Novamente recorrendo a exemplos históricos, o bibliotecário se deleita ao explicar a importância de um ministro sábio e prudente ao lado dos poderosos, que desde sempre teriam percebido o quão útil ao governo é a presença de um conselheiro fidedigno. Quantos ministros um príncipe deve ter? Um, dois, ou mais? E como escolhê-los? Quais características buscar em um homem voltado a essa função? A essas perguntas Naudé oferece respostas, em moldes símiles ao de Baldassare Castiglione em seus ensinamentos sobre como se tornar um verdadeiro cortesão. Nas recomendações que oferece no último capítulo de *CP*, determina:

Quero que [o ministro] saiba imediatamente que a corte é o lugar onde, mais que em qualquer outra parte do mundo, dizem e falam tolices, onde as amizades são mais voltadas a caprichos e interesses, os homens mais falsos, os senhores menos preocupados com seus servos, e a fortuna mais louca e cega. Em suma, quero que se habitue a não se escandalizar com todas essas extravagâncias, e que possa observar *ocule irretorto* aqueles que são mais ricos que ele e menos dignos de sê-lo (...).¹²⁸

¹²⁷ *CP*, p. 167.

¹²⁸ *CP*, p. 202.

Para completar o discurso, o autor faz referência à expressão *optimum enim quemque fidelissimum puto*¹²⁹, que atribui ao *Panegyricus Traiani* de Plínio. Na realidade, contudo, essa passagem pertence ao *Agricolae* de Cornélio Tácito. Tal engano na citação se dá em função da fonte utilizada pelo parisiense: Justo Lísio. É dele o erro original¹³⁰, que o bibliotecário apenas copia sem perceber. Essa passagem, pois, é apenas mais uma marca da determinante influência do neo-estoico na composição de *CP*, escritor que junto com Pierre Charron compõe a base de sustentação da obra magna de Gabriel Naudé.

Especialmente utilizados para amparar definições determinantes para a teoria dos golpes de Estado, Charron e Lísio estão presentes não apenas nesses momentos cruciais, mas por toda a obra naudeana. Como é possível perceber ao longo da leitura de *CP*, a presença quase ininterrupta de referências – muitas diretas, outras nem tanto – à *Sagesse* do primeiro e ao *Politicorum* do segundo denotam o peso desses textos no trabalho concebido por Naudé. Não surpreende, portanto, que o conceito central de suporte aos golpes propostos, a prudência, derive diretamente dessas fontes.

5.0 Sobre o papel da prudência

A influência de Pierre Charron e Justo Lísio na escrita das considerações políticas de Gabriel Naudé, evidente com a leitura do texto, é refletida na construção que o bibliotecário oferece à noção de prudência. Segundo o autor, a prudência é uma “virtude moral e política que não tem outro escopo que aquele de buscar as diversas brechas e as melhores e mais acessíveis maneiras para tratar e levar a bom fim as empreitadas às quais o homem se propõe”¹³¹.

Principal protagonista do capítulo II de *CP*, juntamente com a idéia de golpe de Estado, a prudência recebe grande atenção do parisiense, que sobre seu uso traz exemplos históricos e formulações – como a concepção oferecida por Clapmario, que Naudé viria a reprovar.

¹²⁹ “Considero os melhores os mais dignos de minha confiança”.

¹³⁰ Cf. LÍPSIO, 2012, p. 224.

¹³¹ *CP*, p. 33.

De acordo com o secretário, essa ‘virtude moral e política’ pode ser dividida essencialmente em duas: a *prudência ordinária* e a *prudência extraordinária*. Enquanto a primeira lida com as práticas cotidianas de governo, decisões que um príncipe pode utilizar regularmente em seu dia-a-dia, a extraordinária, por sua vez, é responsável pelas grandes ações, audazes e perigosas, que devem ser realizadas sempre que a necessidade assim exigir, custe o que custar. Segundo Naudé, cabe a prudência extraordinária o papel de guiar os golpes de Estado, práticas de caráter igualmente excepcional e que constituem as ações políticas de maior grandeza.

Reside, pois, na concepção naudeana de prudência extraordinária o núcleo da teoria dos golpes de Estado. É essa particular prudência que não apenas orienta, mas legitima, as ações máximas que os príncipes se veem levados a realizar em circunstâncias extremas. Mais do que afirmar o papel preponderante dessa idéia na obra de Gabriel Naudé, é intuito deste trabalho também o de compreender a origem dessa noção; ou seja, o percurso que deságua na conclusão do bibliotecário.

Jean-Pierre Cavaillé parece ser um dos poucos, senão o único, a até então ter se detido com mais atenção sobre esse tema. Identificando que a definição de golpe de Estado deriva da noção de prudência estabelecida pelo autor, Cavaillé percebe – sem surpresa – que, ao identificar a origem da segunda em trechos de Pierre Charron e Justo Lúpsio, conseqüentemente a primeira (os golpes de Estado) se mostra também originada a partir das considerações desses dois pensadores. Assim, a prudência desenhada por Naudé, que abarca a excelência no universo das práticas (especialmente as de governo), é o caminho para se compreender a origem da teoria dos golpes de Estado.

Sem se aprofundar em minúcias do texto dos três autores referidos, Cavaillé observa que em Naudé se expõe de forma escancarada a transformação da ação imoral em moral, através das necessidades inerentes da política, representadas pelo governante. Para Cavaillé, “a prudência extraordinária reside principalmente nessa capacidade de preparar e executar ações violentas, ou seja, através do maior segredo [possível], violando toda forma de direito”¹³², do que se conclui, retornando à exigência naudeana

¹³² CAVAILLÉ, 2006, p. 13.

de máxima ocultação de um golpe antes de realiza-lo, que “a prudência extraordinária do golpe de Estado é pois essa capacidade de agir em segredo e para o segredo”¹³³.

Nessas ações realizadas sempre na surdina, a justiça delas obtida sempre se mostrará *a posteriori*, dado que ela só se revela após terem sido executadas. Ora, se a justiça/justificação de um golpe de Estado só se revela, como ele próprio, após sua execução, como se pode justifica-los politicamente? Em termos brutos, a proposta naudeana parece ser a de transpor para as ações de governo a máxima “atirar primeiro e perguntar depois”, ao inverter a ordem exigida de justificação de uma ação para legitimá-la.

Em sua crítica a Naudé, Cavaillé reforça que, ainda que o autor delimite regras que diferenciem um golpe justo de um injusto, é a mesma prudência que age sobre os dois tipos. É na prudência extraordinária, nesse princípio único e onipotente sustentado pelo autor, que o comentador afirma residir “o escândalo do texto naudeano”¹³⁴. Assim, embora declarada como ‘virtude moral e política’, a prudência proposta pelo bibliotecário não seria “em nada uma prerrogativa de Estado, uma virtude reservada apenas ao soberano”¹³⁵, mas se limitaria ao uso de estrategemas por parte do príncipe em vista de alcançar fins esperados. Em resumo, o golpe de Estado, através da prudência extraordinária, seria a concretização da intervenção de um *deus ex machina* na cena política.

Tal conclusão acerca da obra de Naudé remete novamente ao problema que guia este trabalho e que já foi levantado anteriormente: qual o percurso teórico que culmina na teoria do bibliotecário?

Preocupados com a noção de prudência, mas sem dedicar atenção à obra de Naudé, uma considerável tradição de estudiosos precede o comentário de Cavaillé. Ainda que tenham ignorado a relação específica entre o trio de autores aqui investigado, os estudos desenvolvidos acerca do papel do referido conceito no pensamento da razão de Estado do período oferecem uma clara perspectiva da importância desempenhada pela prudência nesse contexto.

¹³³ *Idem.*

¹³⁴ CAVAILLÉ, 2006, p. 14.

¹³⁵ CAVAILLÉ, 2006, p. 17.

Em texto apresentado num congresso em 1949, publicado dois anos depois, Rodolfo De Mattei apresenta aquilo que identifica como a ascensão da idéia de prudência sobre a de sabedoria no século XVII, promovida pelos tratadistas da razão de Estado. Observando que enquanto o humanismo anterior parecia não separar, mas unir, as duas noções – em busca de uma vida boa na terra e abençoada no céu –, com a chegada do *Seicento* a prudência começa a ganhar o significado de correlato prático da idéia de sabedoria. E pelas mãos dos autores da época, a aplicação desta nova compreensão de prudência culminaria na noção de razão de Estado¹³⁶.

Em estudos posteriores, De Mattei prossegue interessado nessa teoria política, que surge com especial desenvoltura entre o final do humanismo e a primeira metade do XVII, destacando o peso atribuído à prudência, que passa a pautar o referido debate. Partindo do que entende como uma percepção da “insuficiência da definição de razão de Estado fornecida por Botero”¹³⁷, De Mattei apresenta a tese segundo a qual a prudência seria um clarificador (*chiarificatore*) da natureza da razão de Estado. Reconstruindo o percurso teórico traçado por autores como Girolamo Frachetta, Federico Bonaventura e Ludovico Zùccolo, o comentador italiano percebe que através do gradual processo pelo qual a prudência adquire o status de virtude, equivalendo à antes preciosa idéia de sabedoria. Ela recebe também o poder de regente dos Estados, o que inevitavelmente a atrela à idéia de razão de Estado. Antes responsável apenas por governar ações individuais ou escolhas éticas, nesse período a prudência é promovida ao governo dos povos.

De Mattei aponta que a prudência assume o papel de correlata prática da sabedoria, o que implica numa relação de contemplação e ação. Ação que, ainda que paralelamente comece a ganhar legitimidade para se autonomizar frente a sua correlata, não perde seu valor de virtude:

Mas, essencialmente, resta sempre incluso que a prudência deverá constituir um vértice de excelência moral: apenas nessa condição pode se equiparar à sabedoria, da qual representa somente o correlato prático. (...) [Assim] a prudência será, não apenas altíssima virtude moral, mas nada menos que síntese de todas as virtudes morais.¹³⁸

¹³⁶ Cf. DE MATTEI, 1951, p. 129-143.

¹³⁷ DE MATTEI, 1979, p. 142.

¹³⁸ DE MATTEI, 1951, p. 134.

Como virtude moral, e portanto naturalmente boa, automaticamente a prudência se coloca em lado oposto à astúcia, guia de ação má e inescrupulosa, voltada a fins imorais. Mas como – problematiza De Mattei – pode tal nobre prudência responder às necessidades políticas colocadas em pauta na época pelo maquiavelismo: a simulação, a dissimulação e a fraude?

Para o comentador italiano, é no intuito de resolver esse imbroglío – fruto dessa espécie de passagem da prudência, de virtude intelectual a virtude moral – que surge Justo Lísio. Amparado pelos antigos e por Cícero, o escritor neo-estoico eleva a prudência “a suprema reguladora das ações humanas; aliás, da própria virtude (...)”, pois, “enquanto para Platão a sabedoria conduzia automaticamente à felicidade, tal função é agora passada por Lísio à prudência”¹³⁹. Considerando, porém, que os homens não vivem na República platônica, e a maldade é indissociável do mundo, Lísio constrói sua *prudência mista*, permitindo em alguns casos à razão prudencial o uso de fraudes, afinal, “o vinho não deixa de ser vinho se a ele é misturado um pouco de água, nem a prudência deixa de ser prudência se a ela se mistura alguma pequena gota de astúcia”¹⁴⁰. É através desse movimento, crê De Mattei, que se abre o caminho para constituir a prudência como ferramenta imprescindível de governo à razão de Estado do século XVII.

Partindo das investigações desenvolvidas por De Mattei, para delas ir além, Vittorio Dini reconstrói o que vê como um percurso histórico da prudência, “de virtude a regra de comportamento”. De Aristóteles até Hobbes, com especial atenção ao período relativo ao maquiavelismo, o comentador percebe uma noção de prudência que gradualmente perde o caráter de virtude, ganhando, em contrapartida, um aspecto de ciência, cada vez mais técnica.

Dini parte da distinção aristotélica – contida no livro VI da *Ética a Nicômaco* – entre prudência¹⁴¹ (*phronésis*), ciência (*epistéme*) e sabedoria (*sophia*), onde o filósofo define a prudência como “uma disposição prática, acompanhada de razão verdadeira,

¹³⁹ DE MATTEI, 1951, p. 138.

¹⁴⁰ LÍPSIO, 2012, p. 451.

¹⁴¹ À parte de divergências de tradução acerca do termo aristotélico, opta-se aqui por traduzir a *phronésis* delimitada pelo autor como prudência; definição que a partir de então segue através da história da filosofia (*prudence, prudenza, etc.*).

com respeito àquilo que é bom ou mau para o homem”¹⁴², enquanto a sabedoria seria “conjuntamente ciência e inteligência das coisas mais excelentes por natureza”¹⁴³. Comentando brevemente as divergências expostas por Werner Jaeger e Pierre Aubenque (e inclinando-se para este) – mas sem se deter no debate que permeia as diversas leituras da *phronésis* aristotélica –, o italiano sublinha a origem da prudência como [uma] virtude, disposição responsável por encontrar a melhor escolha, a justa medida (*mesótes*) para cada ação.

Relembra também que é Péricles, homem público ateniense, o escolhido por Aristóteles como exemplo de homem prudente¹⁴⁴, pois “a prudência, virtude própria da esfera civil e prática (...) não pode encontrar sua expressão existencial senão em um homem de governo”¹⁴⁵. Em Aristóteles, vale lembrar aqui, a prudência se distingue das outras virtudes intelectuais por ter como objeto o contingente – enquanto virtudes como a sabedoria e a ciência se ocupam do necessário.

Para Dini, isso conduz a dois problemas iniciais: de acordo com a concepção aristotélica, qual a relação entre (I) prudência e virtude ética¹⁴⁶ e entre (II) prudência e política? Quanto à primeira, afirma o comentador que, é *necessária* uma conexão entre virtude ética e prudência para o estagirita, pois

(...) a virtude ética está estritamente conectada à prudência: não se trata, claro, de uma pura analogia, mas de uma explícita conexão, de modo que Aristóteles chega a sustentar que “não é possível serem bons em senso próprio sem a prudência, nem serem prudentes sem a virtude ética”.¹⁴⁷

Segundo o italiano, não podem, para o grego, existir as virtudes morais sem a prudência, tampouco esta sem aquelas. Já no que tange à segunda relação, Dini admite

¹⁴² ARISTÓTELES, 1983, p. 285. É perceptível que Dini vai direto ao ponto que lhe interessa, ignorando as diversas classificações de Aristóteles à noção de prudência, como a de virtude intelectual (e não virtude moral), ainda no primeiro livro da obra (*Ética a Nicômaco*, I, 13, 1103a, 3-7). Cf. *Ibidem*, p. 86. A “pressa” patente do italiano na leitura do Filósofo não ajuda a esclarecer as aparentes contradições do texto aristotélico; o que não parece, porém, atrapalhar a tese central de seu comentário (o movimento histórico que Dini vê na prudência, de virtude a regra de comportamento).

¹⁴³ *Ibidem*, p. 291.

¹⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 286.

¹⁴⁵ DINI, 1983, p. 21.

¹⁴⁶ Por *virtù etica* entendemos que o italiano se refira à *virtude moral*, que, para Aristóteles, se distingue da virtude intelectual por ter sua origem no hábito. Sobre a virtude moral, cf. ANGIONI, L. *Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles (EN 1106b 36-1107a 2)*, in: *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. III, Issue 1, 2009.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 22.

que a prudência está evidentemente relacionada à política, o que fica claro através da menção aristotélica de que Péricles e os governantes em geral sejam exemplos de homens prudentes; entretanto, ainda que ciência política e prudência possuam uma mesma disposição, suas essências não são a mesma, dado que “a prudência, enquanto virtude intelectual, é uma espécie de forma geral, de maneira que a política é uma atividade específica, técnica”¹⁴⁸.

De maneira sintética, o comentador italiano parece ver o discurso aristotélico essencialmente dividido em oposições: “distinção ciência-sabedoria-prudência; divisão da alma racional em uma parte “científica” e uma “discursiva” ou “deliberativa” (sendo a prudência a virtude desta segunda parte); distinção entre um bem absoluto, objeto da sabedoria, e um bem para os homens, objeto da prudência (...)”¹⁴⁹.

E é passando de Aristóteles aos estoicos – trecho fundamental do percurso de desenvolvimento da prudência –, que o estudioso italiano observa nestes uma conjunção, uma união de elementos antes separados na teoria do filósofo.

Enquanto a cosmologia aristotélica prevê a distinção entre dois mundos, um das coisas eternas e necessárias, e outro daquelas terrestres e contingentes (o primeiro, objeto da sabedoria; e o segundo, da prudência), Dini indica que há nos estoicos uma única ordem natural de mundo, apenas um tipo de norma e de regularidade, e que portanto impede a existência de duas virtudes intelectuais. Recorrendo a Pierre Aubenque, o italiano esclarece que

O sábio estoico não se distingue pois do prudente, porque esse se inspira em um único e universal *Lògos*. A *phronésis* aristotélica, assim como aquela da tradição popular, nasce por sua vez do conhecimento da fratura entre duas ordens de racionalidade: “a prudência é o substituto propriamente humano de uma Providência ausente – essa é *virtude* enquanto realiza no mundo sublunar um pouco de Bem, que a divindade tinha sido impotente a introduzir”. [Para Aristóteles] Se o mundo fosse perfeito, o prudente não se distinguiria do sábio; [pois] disso não haveria nenhuma necessidade.¹⁵⁰

Disso se conclui que o sábio estoico é, também ele, prudente, dado que ambas as virtudes derivam de um mesmo princípio. Mesmo que não sejam necessariamente a mesma coisa – tampouco condição *sine qua non* – o estoicismo oferece, segundo Dini,

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 23.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 26.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 27. A citação feita por Dini foi retirada de AUBENQUE, 1976, p. 94.

uma clara associação entre as noções de sabedoria e prudência. Essa síntese estoica que assimila o prudente ao sábio, descrita pelo comentador, não parece se configurar como mera contraposição à esfera aristotélica (ou de retorno ao platonismo), mas sim como marca de um novo horizonte, que viria mais tarde a ser resgatado na modernidade.

Em seu comentário acerca dos medievais, Dini dedica especial atenção à *prudentia*¹⁵¹ de São Tomás de Aquino e à determinante influência da *Ética a Nicômaco*. É na *Suma Teológica* que surge a prudência do filósofo medieval, abordada em diversas passagens mas especialmente retratada nas questões 47 a 56 da IIa e IIae. Aqui, questionando se a prudência seria uma virtude necessária ao homem, Tomás responde que

A prudência é a virtude mais necessária à vida humana, pois viver bem consiste em agir bem. Ora, para agir bem é preciso não só fazer alguma coisa, mas fazê-lo também do modo certo, ou seja, por uma escolha correta e não por impulso ou paixão. Como, porém, a escolha visa aos meios para se conseguir um fim, para ela ser correta exigem-se duas coisas: o fim devido e os meios adequados a esse fim. Ora, ao fim devido o homem se dispõe convenientemente pela virtude, que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, cujo objeto é o bem e o fim. Quanto aos meios adequados a esse fim, importa que o homem esteja diretamente disposto pelo hábito da razão, porque aconselhar e escolher, que são ações relacionadas com os meios, são atos da razão. É necessário, pois, haver na razão alguma virtude intelectual que a aperfeiçoe, para ela proceder com acerto em relação com os meios. Essa virtude é a prudência, virtude, portanto, necessária para se viver bem.¹⁵²

Embora virtude intelectual, destaca-se na prudência tomasiana um caráter essencialmente prático – que a vincula à razão prática –, derivado da definição de prudência como *recta ratio agibilium*, o que conduz Tomás a designá-la como a reta razão do agir humano. Ainda que o comentador italiano não se aprofunde na questão, aqui é possível observar o caráter estrito de virtude que a prudência demonstra, como aponta Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento:

De fato, a prudência, sendo a aplicação da reta razão à ação, supõe o apetite (vontade) retificado. Ela é, pois, virtude no sentido estrito e representa não só a articulação entre o universo intelectual dos princípios e a ação singular, mas

¹⁵¹ Importante ressaltar aqui que Tomás apenas dá continuidade à tradução já estabelecida anteriormente da *phronésis* aristotélica como *prudentia*, tradução essa atribuída por Dini a Cícero. Cf. DINI, 1983, p. 32, nota 38.

¹⁵² TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 124-125. Dini se refere à mesma passagem, evidentemente usando outra edição, na p. 36 de *Saggezza e Prudenza*.

sobretudo a articulação entre a tendência para o fim último da vontade e a escolha concreta do que se ordena a este fim.¹⁵³

Mais à frente, ainda na *Suma* (Questão 47, artigos 6 a 9), Tomás reforça a função específica da prudência: *dispor os melhores meios* às ações humanas. Ao questionar se a prudência é a responsável por determinar o fim para as virtudes morais, o filósofo aponta que não, pois

O fim das virtudes morais é o bem humano. Ora, o bem da alma humana é estar conformada à razão (...). Portanto, é necessário que os fins das virtudes morais preexistam na razão (...). E certos conhecimentos estão na razão prática como conclusões; e são os conhecimentos relativos ao que é ordenado ao fim, aos quais chegamos a partir dos próprios fins. A prudência se refere a estes conhecimentos, pois, ela aplica os princípios universais às conclusões particulares no que se deve fazer. Por isso, não pertence à prudência estabelecer o fim às virtudes morais, mas somente dispor os meios.¹⁵⁴

Virtude da ação, essencialmente política, a prudência tomasiana assume para si o papel de oferecer os melhores meios ao agir humano. Não que a noção ignore completamente os fins; mas, como percebe Carlos Arthur, a ela cabe “aplicar os princípios universais às conclusões particulares no domínio da ação”¹⁵⁵. Ou seja, ainda que, como em Aristóteles, a prudência abarque certa compreensão dos fins¹⁵⁶, “não cabe, pois, à prudência [tomasiana], preestabelecer o fim das virtudes morais, mas apenas ordenar o que se refere ao fim”¹⁵⁷, ou seja, organizar convenientemente o justo meio que se refere ao fim.

Reside aí, segundo Dini, a originalidade do discurso de Tomás, ao atribuir a essa virtude intelectual a atenção aos meios, aos *instrumentos* do agir.

Pelas mãos de Tomás de Aquino, afirma o comentador italiano, a prudência é elevada a virtude cardeal primeira, a partir da qual se reduzem as demais virtudes como meras causas. Como consequência, citando Tomás, “resulta que a prudência é mais

¹⁵³ NASCIMENTO, 1993, p. 370.

¹⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 595-596.

¹⁵⁵ NASCIMENTO, 1993, p. 372.

¹⁵⁶ Sobre a delicada relação da prudência aristotélica (*phronesis*) com os fins e os meios da ação moral, cf. ANGIONI, L. *As relações entre “fins” e “meios” e a relevância moral da phronesis na ética de Aristóteles*, in: *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 35, 2009, p. 185-204.

¹⁵⁷ NASCIMENTO, 1993, p. 372.

nobre que as outras virtudes morais e as põe em movimento”¹⁵⁸. Tal ascensão prudencial a guia das demais virtudes morais, catapultada através das mãos do filósofo medieval, lança a prudência a noção fundamental na reflexão ética e política dos autores modernos.

De acordo com Dini, a partir do século XV – e até o final do XVII –, a prudência recebe especial destaque, em parte acompanhando as novas edições e comentários à obra aristotélica, em parte motivado pela importância ainda atribuída à *Suma* tomasiana nos ambientes eclesiásticos. A principal razão da atenção dada à noção, porém, pode ser atribuída à atmosfera de problemas que surgem com o momento histórico, acompanhando o “novo” homem moderno, o homem do Humanismo e do Renascimento, seus novos comportamentos e modos de pensar. Daí a caracterização de um *momento prudencial* no período, que oferece nova luz à relação entre moral e política.

Giovanni Pontano, que publica entre 1495 e 1499 seu *De prudentia*, parece ser um marco da retomada humanística acerca do discurso prudencial, ao preferir a contemplação à ação, ainda que preservando elementos da tradição aristotélica-tomista. Ao diferenciar três tipos de prudência (‘doméstica’, ‘civil’ e ‘legal’), Pontano retoma a tripartição já oferecida por Tomás de Aquino – entre prudência ordinária, econômica (ou doméstica) e política –, e que será posteriormente reformulada por Lúpsio (dividida em prudência civil, militar e mista). A obra de Pontano seria, pois, segundo Dini, mais uma peça chave num percurso que, mesmo permeado de rupturas, denota uma clara continuidade na evolução da referida idéia na época moderna. É essa dinâmica que abre portas à nova imagem do prudente, “como o príncipe maquiaveliano, o homem de Guicciardini, o cortesão de Castiglione; (...) o tipo ideal de homem de grande parte da literatura do século XVII”¹⁵⁹.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 596. Vale observar que pode haver, aqui, um pequeno conflito de traduções. Ao concordar que a prudência se sobreponha às demais virtudes em Tomás, Dini menciona a mesma citação referida acima, porém traduzindo-a como ‘(...) la prudenza è superiore alle virtù morali e le comanda’. O original latino, por sua vez, afirma que ‘*prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas*’, o que novamente leva esta dissertação a preferir a tradução brasileira aqui utilizada. Entre ‘mais nobre’ e ‘superior’ parece haver um salto qualitativo que não pode ser ignorado; o que não impede, também, que a partir de outras passagens da obra tomasiana se chegue à mesma conclusão apresentada pelo comentador.

¹⁵⁹ DINI, 2000, p 61.

Segundo o comentador italiano, mesmo que ainda não pareça haver aqui uma submissão da ética à política¹⁶⁰, fica claro que tais humanistas não se referem mais – como em tradições anteriores – a ideais abstratos, mas sim a parâmetros de comportamento político. É através dessa interiorização das normas no indivíduo (expressa no neo-estoicismo), que se dá a tese principal de Vittorio Dini para o período: a passagem da prudência de virtude a regra de comportamento. Aqui, “a prudência é sempre menos virtude, sempre menos racionalmente fundada, sempre mais arte: técnica”¹⁶¹.

Concomitantemente a essa passagem, a partir da segunda metade do XVI se multiplicam exponencialmente os tratados sobre a razão de Estado. Ainda que pareça limitar a noção a uma compreensão pouco profunda da questão¹⁶², Dini aponta que é no encontro desses dois movimentos – a saber, da evolução da prudência como técnica com a afirmação da razão de Estado – que um passa a justificar reciprocamente o outro, a ponto de se tornarem quase a mesma coisa. Enquanto a prudência deve ser a responsável por guiar aqueles que devem organizar o Estado, também à razão deste o discurso prudencial se torna norte de primeira grandeza. Segundo Dini, tal associação abre margem à simulação e a dissimulação como técnicas inerentes ao agir político; o que leva o comentador a concluir, parafraseando De Mattei, que “com a conversão da prudência na razão de Estado, a razão de Estado obterá, finalmente, seu teor filosófico”¹⁶³. Teor filosófico esse, porém, mais instrumentalizado à conveniência teórica do que propriamente racional:

A prudência é, de fato, também neste tipo de leitura, nada mais que um genérico código de comportamento: cada tentativa de definição geral culmina em um recurso frequentemente circular, em tautologias, em sinônimos: sinais

¹⁶⁰ Vittorio Dini parece não encontrar nos modernos o campo da ética submetido ao da política, mas sim ambos em esferas distintas. Daí a origem de suas críticas à De Mattei, que via como explícita essa relação de submissão.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 90. A tese do comentador italiano parte de uma leitura da prudência em Aristóteles e Tomás caracterizada essencialmente por seu papel de virtude; papel esse que, aos poucos, começa a dar lugar a uma ‘cientificação’ da idéia, que atinge seu ápice no encontro com a razão de Estado dos séc. XVI e XVII.

¹⁶² Vittorio Dini não se detém na dificuldade em delimitar as diversas facetas da razão de Estado. Ao introduzir a questão, preocupando-se apenas com a conexão da tratadística com a idéia de prudência, parece interpretar a razão de Estado unicamente a partir da Contra-Reforma católica, apenas como “o baluarte defensivo e ideológico contra os ataques à subordinação da política à ética” (DINI, 2000, p. 91).

¹⁶³ *Ibidem*, p. 95-96.

inequívocos de sua carência de fundamento racional. (...) a razão de Estado é a razão *do* Estado; há muito Estado e pouca razão, senão aquela estritamente política, segundo a ótica do Estado. A mesma prudência pode ser integrada em tal mecanismo somente quando – e na condição que – essa foi reduzida a mero código de comportamento político separado de toda visão temporal global – agora sua dimensão termina ao ser aquela da ação *no presente*; qualquer planejamento no futuro é deixado de lado.¹⁶⁴

Em simultâneo a essa conjunção, Dini aponta também a tentativa do neo-estoicismo em articular tal síntese, recolocando em cena a categoria de *constância*. Através de uma reelaboração de temas clássicos predominantemente estoicos, Lísio é apontado pelo italiano como o principal exemplo de conciliação de um sistema moral com a constituição do Estado moderno, propondo no *De Constantia* obediência aos governados, e no *Politicorum* prudência política aos governantes. Dini enxerga uma estreita complementariedade entre os dois tratados, dado que enquanto o primeiro caracterizaria a constância como virtude, caberia ao segundo o papel de retomar a definição ciceroniana de prudência como “arte da vida”.

Marco no debate prudencial, a novidade trazida por Lísio – da distinção entre virtude e prudência – parece coroar a tese proposta por Vittorio Dini, segundo a qual é nesse período que chega ao ápice a metamorfose da prudência no debate político, que gradualmente passa de virtude a técnica, regra de comportamento.¹⁶⁵

Talvez por esse motivo o comentário do italiano se encerre em Lísio, sem estender-se a autores como Charron ou Naudé. É com o neo-estoico que Dini conclui seu estudo, cujo maior mérito é o de localizar na prudência o conceito chave da razão de Estado. Segundo o italiano, a obra do humanista flamengo é representativa por apresentar uma clara tentativa de conciliação de um sistema moral com a constituição do nascente Estado moderno; articulação essa que se esforça em integrar a prudência nos mecanismos da razão de Estado. Elevada por Lísio ao nível de categoria central, de acordo com o comentador, a partir de Hobbes a prudência começa a perder o espaço que

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 96-97.

¹⁶⁵ De maneira perspicaz, o comentador italiano observa que ainda que Charron e Naudé tenham se utilizado em grande medida da teoria prudencial lipsiana, não acolhem a distinção proposta pelo neo-estoico, entre virtude e prudência. E levanta a pergunta: por que os escritores franceses, tão influenciados por Lísio, teriam recusado essa distinção, preferindo retornar à tradição prudencial anterior (predominante até o tomismo)? Anna Maria Battista oferece uma boa resposta ao problema, a qual será vista mais à frente.

havia alcançado no Renascimento e no Barroco, deixando para trás sua união – quase simbiose – com a política.

Também Gianfranco Borrelli indica o discurso prudencial como fundamental ao debate político do XVI e do XVII, localizando-o como um dos percursos da razão de Estado da época.¹⁶⁶

Ao observar a caracterização da prudência como razão de Estado, Borrelli retorna à imagem desta descrita por Cesare Ripa em seu *Iconologia*, de 1603.¹⁶⁷ Segundo o estudioso:

A imagem feminina de caráter temperamental – com a qual Ripa retrata a *Razão de Estado* – exalta o papel político da prudência, que aqui persegue a conservação da ordem civil através de meios diversos. Ela pretende submeter ao próprio arbítrio o livro da justiça, enquanto sua força leonina deverá reduzir com a força indivíduos e corpos sociais que colocam em perigo o Estado.¹⁶⁸

Como exemplo da presença da prudência na literatura política da época, Borrelli aponta a teoria de Botero, na qual, segundo o comentador, prudência e sabedoria se

¹⁶⁶ Cf. BORRELLI, 1999, p. 3-9.

¹⁶⁷ O influente tratado iconológico de Ripa, marco italiano da história da arte, descreve um amplo repertório de alegorias retratadas em representações artísticas do barroco, como Virtude, Constância, Morte, Razão, Impiedade e até mesmo Matrimônio. E dentre elas, há também a razão de Estado: “Mulher munida de Armadura, Elmo & Cimitarra. Sob a armadura traz uma veste de cor turquesa, toda bordada com olhos e orelhas; na mão direita tem uma baqueta, a qual realiza um movimento de inversão ao lado direito, onde estão algumas papoulas, das quais as maiores se mostram – com o referido ato da baqueta – cortadas e caindo ao chão, das quais se vê restar apenas o caule inteiro & algumas pequeninas papoulas. Tem a mão esquerda apoiada sobre a cabeça de um Leão, & a seus pés há um livro voltado ao outro lado, com a inscrição IUS. [A mulher] É pintada armada, para demonstrar o homem que se serve de tal razão, que quer quando tem forças tudo dominar com as armas ou através de outros meios. É representada com a veste de cor turquesa preenchida de olhos e de orelhas, para significar o ciúmes que tem de seu domínio, que por toda parte quer ter olhos e orelhas de espíões, para poder melhor guiar seus desígnios e aos outros tolher. A ela se dá a baqueta para mostrar que esta Razão de estado é própria de quem possui domínio & senhoria, da qual o homem se torna imperioso, ainda que qualquer um, mesmo que não seja Príncipe, possa haver uma certa razão de estado imprópria, com a qual quer governar o domínio de suas coisas. As papoulas jogadas ao chão significam que quem se serve da razão de estado não deixa jamais surgir pessoas que possam ser molestar (...). Há ao lado o Leão, por ser de natureza símile àqueles que por razão de estado buscam ser continuamente superiores a todos os outros, como também por denotar guarda vigilante, que se deve haver com força para conservar seu Estado. O livro representado com o termo IUS demonstra que por vezes se propõe a razão civil, para governar, quanto por utilidade pública, como por exemplo às vezes pode condenar o Príncipe à muitos a vida, que por seus delitos por lei civil a tenham perdido, para se servir disso em [uma] guerra justa.” (RIPA, 1992, p. 375-377). Essa mesma imagem retirada da obra de Ripa foi disponibilizada na internet – de maneira bastante interativa –, pelo Archivio dela Ragion di Stato, em <http://www.filosofia.unina.it/ars/primacat.html> (visitado em 26 de novembro de 2014).

¹⁶⁸ BORRELLI, 1994, p. 172.

articulam e operam nas ações do governante através de “técnicas conservativas”, de modo a produzirem a obediência dos governados. Quando a aplicação desses dispositivos não funciona, porém, só resta ao príncipe a via da força. Aqui, à prudência cabe primordialmente o papel de garantia de paz (ao buscar evitar a necessidade da guerra); entretanto, quando inevitável, é também ela que deve operar o [melhor] uso da violência.¹⁶⁹

Sophie Gouverneur, por sua vez, se dedica à análise do papel da prudência nas teorias libertinas, com particular atenção a Naudé e dois contemporâneos seus, La Mother Le Vayer e Samuel Sorbière. Criticando o que considera “a interpretação dominante” acerca do pensamento libertino¹⁷⁰, a estudiosa vê nos referidos escritores “uma reflexão politicamente subversiva, concebida a partir de suas análises e de suas práticas da prudência”¹⁷¹. Segundo a tese de Gouverneur, tais libertinos realizam uma mimese das obras da razão de Estado do XVI, subvertendo esses discursos de modo que “a dissimulação se torna uma prática literária essencial nesses três autores estudados, que aparece em seus textos sob uma denominação filosoficamente mais marcante, aquela de *prudência*”¹⁷². Tal conclusão inclusive chega a determinar a definição de *libertino* dada pela comentadora, segundo a qual podem assim ser chamados aqueles autores do período que desenvolveram uma visão subversiva com relação às normas dominantes, visão essa criada de maneira oblíqua, a partir dos discursos de outros¹⁷³.

Buscando compreender a posição política de Naudé, Le Vayer e Sorbière, a pesquisadora francesa propõe três aspectos prudenciais – que denomina política prudencial, ética prudencial e estética prudencial – a ser analisados nos referidos autores. Assim, é o estudo e articulação desses três aspectos que guia sua obra.

Ainda que apresente uma teoria própria bastante nova se comparada aos estudos precedentes, Gouverneur não deixa de concordar com a relação – originalmente apontada por De Mattei – que se dá no barroco entre prudência e sabedoria:

¹⁶⁹ Cf. *Sapienza, prudenza ed obbedienza nel paradigma conservativo di Botero*. In: BALDINI, 1992, p. 91-103.

¹⁷⁰ Aparentemente Gouverneur se volta aqui contra a tradição italiana de leitura da moral libertina, com ênfase à tese de Anna Maria Battista. Cf. GOUVERNEUR, 2005, p. 20.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁷² *Ibidem*, p. 23.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 30.

A prudência civil se caracteriza pela recusa de uma sabedoria abstrata e infalível, à qual ela substitui [com] um saber do contingente, que tem por função resolver os problemas causados pela vida em comum; a hierarquia aristotélica entre prudência e sabedoria é assim invertida em benefício da prudência.¹⁷⁴

Aluna de Rodolfo De Mattei, Anna Maria Battista dá continuidade aos estudos iniciados por ele, aprofundando-se na análise do maquiavelismo e do libertinismo na Europa moderna. Através da leitura de autores como Montaigne e Charron, Battista percebe uma nova linha de frente no que até então era atribuído ao maquiavelismo da época; neste caso, porém, sem ligações diretas com Maquiavel. Ao buscar as raízes do pensamento libertino não na obra do florentino, mas noutra percurso, a pesquisadora oferece uma enorme contribuição ao estudo da razão de Estado, demonstrando com solidez que um debate de problemas relativo à noção no período se desenvolvia paralelamente aos comentários feitos sobre Maquiavel, embora aquele tenha hoje menos visibilidade que este.

Battista aponta também o protagonismo de Pierre Charron, o qual, ainda que discípulo pouco ilustre de Montaigne, cumpre para o século XVII o papel de vetor de idéias e conceitos que começavam a surgir no debate político. Aqui, o comentário da estudiosa denota um duplo viés, que se complementa: ao mesmo tempo em que mostra a existência de uma discussão paralela que apresentava os mesmos objetos daquela desempenhada pelo maquiavelismo, também critica o que parece ver como uma espécie de ‘hegemonia maquiaveliana’ na tradição de leitura às obras do período, visão dominante que passa a agrupar quase indistintamente dentro da esfera de influência do florentino todo e qualquer autor que aborde esses objetos. Criticando a visão de que Charron fosse mais um fruto da obra de Maquiavel, afirma Battista:

Tal método interpretativo fez assim com que a falange de “maquiavelistas” tenha aumentado assustadoramente e catalise a literatura crítica específica, tanto que [esta] atualmente chega a encontrar no mais tranquilo e ortodoxo autor do séc. XVII um incauto aceno à natureza corrupta do homem ou uma apressada aceitação da utilidade da mentira em vista da utilidade pública, porque o incorpora triunfalmente na já vasta fileira de “maquiavelistas”, quando um pouco de cautela induziria a considerar que da mentira e da

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 136-137.

corrupção humana já se havia falado antes e independentemente de Maquiavel.¹⁷⁵

Por meio de Battista, um autor tradicionalmente visto como mero produto menor de um escritor maior ganha contornos de teórico relevante, mesmo que com evidentes limites. Das mãos da italiana surge um Charron antes invisível, ofuscado pela sombra de ‘mestres’ como Montaigne e Maquiavel; cujo caráter de seus escritos ganha novo brilho ao se reconsiderar seu papel no debate. Battista não eleva o autor à condição de referência filosófica, patamar ao qual ele de fato nunca pertenceu. Contudo, encontra o valor dele na imagem de grande encruzilhada teórica, de autores e idéias. Como um cruzamento de estradas que chegam e partem de diversos lugares, Charron sintetiza no período a figura de um debate cuja amplitude, mantida coesa graças à temática comum, reflete o erro de enxergar esse diálogo fazendo uso unicamente de uma lente maquiaveliana.

Caracterizado por Battista como uma transição entre o que ela chama de “absolutismo ortodoxo” e as formulações libertinas, segundo a autora a grande originalidade de Charron se encontra na nova configuração que ele oferece ao conceito de prudência política. Para ela, é notável em Lípsio uma espécie de destacamento da prudência frente à virtude, a partir de uma distinção das duas; nos fundamentos da vida civil, cada uma se encontra em um lado. Ainda que se complementem em suas funções, essa separação impede o uso pragmático da primeira, resultando em uma recusa ao uso instrumental da moral em vista do sucesso político¹⁷⁶.

De acordo com a autora, Charron recusa o dualismo lipsiano que considera prudência e virtude como guias da ação política, atribuindo esse papel somente àquela. Ao determinar a prudência como um guia das outras virtudes, o francês une a virtude à prudência, permitindo maior autonomia de ação a esta, que passa a adquirir um caráter meramente utilitarista, instrumental, livre de exigências morais. Com a leitura do texto charroniano fica claro, para Battista, a maneira pela qual o autor busca atribuir à prudência a condição de virtude, o que garante a ela autonomia prática

¹⁷⁵ BATTISTA, 1966, p. 68. Também nesse sentido, a autora dedicou um estudo mais aprofundado sobre a recepção à obra do florentino na França barroca; no qual inclusive defende que dentre os libertinos eruditos (inclusive Naudé), Maquiavel gozava de fama única e exclusivamente como político, e não como filósofo propriamente dito. Cf. BATTISTA, 1998, p. 109-135; especialmente p. 125.

¹⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 232.

para agir. Dessa maneira, Charron acaba que por esvaziar o conceito de prudência de seu significado original, restando do termo apenas o nome.

Tal ‘adulteração’ da prudência de Lípsio realizada por Charron é, para a autora, o grande marco do autor francês, porque é a partir dessa nova definição de prudência que ele se torna uma grande referência a autores subsequentes.

5.1. As fontes da prudência naudeana: Pierre Charron e Justo Lípsio

Assumido por Naudé como uma de suas principais fontes na escrita de *CP*¹⁷⁷, a presença de Charron permeia todo o percurso de pensamento naudeano. Enquanto na *Bibliographia Politica* (1633) o discípulo de Montaigne é considerado homem mais sábio que o próprio Sócrates,¹⁷⁸ no *Le Mascurat* (1649) a *Sagesse* é mencionada por um personagem do diálogo como um dos “melhores livros do mundo”¹⁷⁹. É em *CP*, porém, que a influência sobre Naudé dos escritos de Charron vem à tona de maneira explícita.

É difícil mensurar com precisão a presença da obra charroniana no texto naudeano. Ainda que as menções nominais do libertino ao autor sejam contabilizáveis¹⁸⁰, são incontáveis os recortes de passagens da *Sagesse* discretamente transcritos em *CP*. Um bom exemplo é a caracterização feita pelo bibliotecário à natureza do povo, a qual deve ser conhecida pelo príncipe para dela se utilizar adequadamente quando em prática de um golpe de Estado¹⁸¹. Aqui, em meio a parágrafos de críticas à “bestialidade do populacho”, Naudé escreve que “em resumo, tudo aquilo em que a plebe pensa não é senão vaidade, tudo o que diz é falso e absurdo, tudo o que reprova é bom, e mal aquilo que aprova, infame aquilo que louva, e tudo o que faz e empreende não é senão que loucura”, donde conclui que foi isto que levou Sêneca a afirmar: “*non tam bene cum rebus humanis geritur ut meliora pluribus placeant, argumentum pessimi est turba*”¹⁸². Seria apenas um comentário a mais se a

¹⁷⁷ Cf. nota 63.

¹⁷⁸ Cf. NAUDÉ, 1997, p. 107.

¹⁷⁹ Créditos pela observação a Eugenio di Rienzo. Cf. *Saggezza, prudenza, politica: stabilità e crisi nel pensiero francese del Seicento*. In: DINI, 1987, p. 58.

¹⁸⁰ Totalizam nove as referências nominais de Gabriel Naudé a Charron em *CP*. Número que empata com àquelas feitas a Lípsio. De tal modo, nenhum nome tem mais menções no texto naudeano que os de Pierre Charron e Justo Lípsio.

¹⁸¹ Cf. p. 46-47 desta dissertação.

¹⁸² Cf. *CP*, p. 154.

referida passagem, inclusa a citação do estoico, não tivesse sido copiada, inalteradamente, do Livro I, capítulo 52, da *Sagesse*¹⁸³. Esse *modus operandi* da escrita do libertino¹⁸⁴ – comum a inúmeros escritores da época – é onipresente em *CP*, o que dificulta uma melhor avaliação do peso do texto charroniano na obra do bibliotecário; ainda que usos de Charron por Naudé – como o trecho mencionado acima – se encontrem por todos os capítulos do livro.

Não surpreende, pois, que também a teoria dos golpes de Estado de Naudé, objeto de interesse desta dissertação, tenha como principal fonte a *Sagesse*: é nela que se encontra a origem do referido conceito naudeano. Uma comparação atenta das duas obras permite notar com clareza o uso feito pelo libertino das idéias de Charron. Aquilo que este identifica como prudência política é transformado, pelas mãos de Naudé, na formulação dos golpes de Estado.

Tal transformação, porém, se dá a partir da crítica a um terceiro elemento: Justo Lípsio. Tão influente quanto Charron, embora menos aclamado por Naudé que ele, o escritor neo-estoico é o ponto de partida da teoria prudencial naudeana, que, reformulando a noção lipsiana de *prudência mista*, produz a concepção que leva aos golpes de Estado.

Mesmo que tal processo não se dê de maneira linear em *CP*, é nos capítulos II e III que se concentra o cerne da obra. Enquanto o segundo capítulo do livro se dedica a definir o quê e quais são os tipos de golpes de Estado, o terceiro se propõe a apontar regras e condições de uso desses instrumentos políticos. Na prática, num capítulo Naudé parte de uma crítica à prudência lipsiana, reformulando-a com base naquela de Charron; enquanto no seguinte o bibliotecário faz uso da caracterização charroniana oferecida à prudência para definir as regras de uso dos golpes de Estado.

¹⁸³ Cf. CHARRON, 1986, p. 337. Anna Maria Battista se confunde ao se referir à passagem, atribuindo-a erroneamente ao capítulo XLVIII da *Sagesse*. Acerta, porém, ao identificar no *Politicorum* de Lípsio (Livro IV, capítulo 5) a fonte utilizada por Charron no comentário. Cf. BATTISTA, 1966, p. 102.

¹⁸⁴ A reprodução de outros autores como prática banalizada parece de fato constituir um *modus operandi* por parte do libertino, se dando inclusive em outras obras, como em passagens da *Bibliographia política* (Cf. BERRIOT-SALVADORE (org.), 2012, p. 472).

5.2. Da prudência de Lípsio àquela de Naudé

Encontra-se nos primeiros parágrafos do capítulo II de *CP* a construção dada pelo libertino a sua teoria prudencial. E é através das referências neles presentes que é possível constatar a gênese dessa idéia em Naudé.

Um cruzamento atento dos textos estudados permite delinear um pequeno esboço com a fonte das passagens contidas na primeira parte do referido capítulo:¹⁸⁵

¹⁸⁵ Ainda que a primeira edição francesa de *Considérations politiques* não apresente a distinção de parágrafos aqui utilizada, uma das primeiras traduções inglesas da obra, datada de 1711 (*cf.* Referências Bibliográficas) já apresenta uma marcação diferente da original e próxima desta, ainda que sem distinguir os parágrafos 5, 6 e 7, aqui diferenciados. De tal modo, visando maior clareza na exposição, faz-se uso aqui da mesma paragrafação contida nas mais recentes traduções de *CP* – em italiano (1992) e espanhol (1998) –, conservando, porém, a paginação do fac-símile da edição original (*cf.* nota 2).

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. II, §1, p. 31.

LÍPSIO, *Opere Politiche*, L. I, cap. 7, p. 111.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. II, §1, p. 32.

LÍPSIO, *Opere Politiche*, L. IV, cap. 14, p. 455.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. II, §2, p. 33.

CHARRON, *Sagesse*, L. III, cap. 2, §6-§10, p. 556-560.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. II, §3, p. 33-34.

LÍPSIO, *Opere Politiche*, L. IV, cap. 13, p. 445.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. II, §3, p. 34.

CHARRON, *Sagesse*, L. III, cap. 2, §4, p. 554-555.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. II, §5, p. 34-35.

LÍPSIO, *Opere Politiche*, L. IV, cap. 14, p. 461.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. II, §6, p. 35.

CHARRON, *Sagesse*, L. III, cap. 2, §6-7, p. 556-557.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. II, §7, p. 36.

LÍPSIO, *Opere Politiche*, L. IV, cap. 13-14, p. 445-481.

Sem surpresa, o ponto de partida da teoria dos golpes de Estado de Naudé é a noção lipsiana de *prudência*. Assim começa o capítulo II de *CP*:

Para não permanecer tempo demais nesses preâmbulos e finalmente falar do argumento pelo qual foram escritos, começarei com o grande homem que foi Justo Lípsio, o qual, ao tratar da prudência em seu *Politicorum*, a definiu em poucas palavras: *uma escolha e seleção das coisas que se deve evitar ou desejar (...)*;¹⁸⁶

¹⁸⁶ *CP*, p. 31.

É simbólico que o bibliotecário assim comece a explanação que virá a desembocar em sua teoria dos golpes de Estado. Ainda que boa parte de suas menções a Lísio sejam críticas ou correções às idéias do autor, a influência do escritor flamengo em *CP* se dá direta e indiretamente: explícita – como neste início de capítulo e durante todo o livro –, através de referências claras à obra do humanista; e implícita, com o extenso uso de idéias e trechos da *Sagesse*, obra enormemente influenciada pelo texto lipsiano.

Em *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589), Justo Lísio se propõe – partindo dos antigos – a discorrer sobre os fundamentos da vida civil¹⁸⁷, o caminho que deve guiar todo homem em sociedade. Ainda no primeiro livro da obra, localiza e define dois princípios, regras essenciais que devem ser observadas: a prudência e a virtude (*Prudentiam et Virtutem*). Julgando que ninguém pode ser um bom cidadão sem cumprir com ambas, esclarece a importância de que as duas andem juntas, ao determinar que “sem virtude, a prudência seria astúcia e malícia, e tudo exceto prudência. Embora a prudência seja o timão que governa a vida civil, não poderia fazê-lo na ausência do útil auxílio da virtude, que é sua bússola”¹⁸⁸. Ocupando-se da virtude nos momentos seguintes, Lísio retorna à prudência apenas no capítulo 7 do primeiro livro (de onde vem a supracitada definição mencionada por Naudé):

Neste caminho tens um princípio guia, a virtude. Agora acrescento um outro, aquele que chamei ‘prudência’. Esta não é apenas teu princípio guia, mas, se bem considerar, governa a tua própria virtude, e a dirige de maneira segura. Sem prudência, de fato, qual virtude poderia haver?

Justamente diz Platão: somente a prudência precede e guia o reto agir.

E Aristóteles afirma: sem prudência, não é possível denominar-se verdadeiramente reto.

A razão é esta, que a virtude inteira consiste na faculdade de discernir e mensurar, e considerando que essas qualidades não são privadas de prudência, tampouco a virtude pode sê-lo. E (...) o princípio guia da prudência, que assim defino: *racional discernimento das coisas que no público ou no privado se deve evitar ou, contrariamente, perseguir*.¹⁸⁹

Vale observar que já na primeira passagem dedicada à prudência, o escritor flamengo caracteriza a noção como guia, condutora da virtude. Mesmo que no prosseguir da obra a prudência se mostre de peso semelhante ao da virtude – sempre

¹⁸⁷ Definida como “a vida que unidos conduzimos na sociedade humana para o benefício e utilidade recíproca [de todos]”. Cf. LÍPSIO, 2012, p. 67.

¹⁸⁸ LÍPSIO, 2012, p. 69.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 109-111.

acompanhadas de ressalvas sobre o quanto uma não pode seguir sem a outra –, esse discreto trecho será não apenas resgatado, mas alargado por Pierre Charron, que no prefácio do terceiro livro da *Sagesse*, determinará que “a prudência é como um guia geral e condutor das outras virtudes e de toda a vida, ainda que propriamente ela se exerça nas ações”¹⁹⁰. Daí vem a conclusão obtida por De Mattei, segundo a qual conflui em Lísio a disputa teórica entre *sapienza* e *prudenza* e a ascensão da razão de Estado de raiz maquiaveliana: “Entre parênteses, convém notar que, se para Platão a sabedoria dava automaticamente a felicidade, tal ofício é agora passado por Lísio à prudência”¹⁹¹. Elevando a prudência ao mesmo patamar da virtude, o humanista impulsiona os escritos políticos do séc. XVII a um movimento sem volta.¹⁹²

A definição dada por Lísio ao conceito – feita à maneira de Cícero¹⁹³ – se desdobra em diferentes especificações. Ainda no primeiro livro do *Politicorum*, a prudência é dividida em duas espécies: privada e pública. Daquela se diz “a prudência preocupada consigo próprio, [enquanto] pública aquela [preocupada] com os outros”¹⁹⁴. Por sua vez, a prudência pública, que serve ao príncipe como o olho serve ao ciclope¹⁹⁵, se divide em própria e estrangeira (ou emprestada), dado que nem sempre é o governante possuidor dessa competência, e deve ele ouvir seus conselheiros e auxiliares. E, finalmente, a prudência própria do príncipe se divide em política e militar, respectivamente estudadas nos livros IV e V de *Politicorum*.

¹⁹⁰ CHARRON, 1986, p. 543.

¹⁹¹ DE MATTEI, 1951, p. 138.

¹⁹² Em contraponto, observando a noção de “providência” dada no *De Constantia*, Michel Senellart recusa leituras como a feita por De Mattei, segundo as quais “ao ideal platônico de sabedoria, norma da ação, deveria se substituir [por parte de Lísio] uma prudência empírica, incerta e flutuante”. Cf. SENELLART, 1995, p. 237. Também recusando a tese de assimilação da virtude pela prudência na obra de Lísio, Anna Maria Battista enxerga no *Politicorum* uma separação bastante clara entre cada esfera. De acordo com a italiana, na obra do escritor flamengo a virtude constitui um valor absoluto, separado do contingente, enquanto a prudência se dá como uma faculdade secundária [pois condicionada à ética], responsável pelas exigências práticas da política. Como resultado, Battista conclui que essa separação evidencia uma recusa teórica (por parte de Lísio) ao uso instrumental da moral em vista do sucesso político; o que viria a ser subvertido apenas posteriormente, por Charron. (Cf. BATTISTA, 1966, p. 229-232). Ainda que com ressalvas, a leitura de Battista seria aceitável se não fosse por um detalhe: a prudência mista. Essa prudência “diferente”, na visão desta dissertação comprova que já em Lísio – e não apenas depois, em Charron – é possível notar certa submissão da virtude à prudência, o que vai de encontro com o argumento exposto por De Mattei.

¹⁹³ Cf. *De officiis*, I, 43, 153. Anna Maria Battista observa que “(...) em sua forma literal a definição de prudência dada por Lísio denuncia uma origem estoica mais que uma origem aristotélica. (...) É claro que ela deriva filologicamente de Cícero (...), mas a identidade entre a posição estoico-ciceroniana e aquela de Lísio se prende simplesmente à forma verbal, dado que para os estoicos a prudência era, junto à justiça, uma virtude teórica” (BATTISTA, 1966, p. 231, nota 25).

¹⁹⁴ LÍPSIO, 2012, p. 111.

¹⁹⁵ Cf. *Politicorum*, III, 1.

Acompanhando esse percurso proposto pelo humanista, imediatamente prossegue Naudé no início do capítulo II de *CP*:

E, após ter amplamente discutido como se costuma entender a prudência nas escolas, a saber, uma virtude moral que tem como único objeto a consideração do bem, em seguida [Lípsio] fala de uma outra prudência, que ele define mista, porque não se apresenta tão pura, sã ou íntegra como a precedente, pois participa em alguma medida das fraudes e dos estrategemas que se exercem ordinariamente nas cortes dos príncipes e na condução dos mais importantes assuntos de governo. Assim ele se esforça em mostrar, com sua eloqüência, que tal tipo de prudência deve ser considerada honesta, e que pode ser usada como legítima e aceitável. Depois disso, a define muito criteriosamente como *argutum consilium a virtute aut legibus devium, regni regisque bono*.¹⁹⁶ Daqui, passa em seguida à descrição de suas espécies e diferenças, distinguindo três principais. A primeira, que pode ser definida como fraude ou engano leve, é pequena e de nenhuma importância, e compreende em si a desconfiança e a dissimulação; a segunda, que conserva ainda alguma parte da virtude, porém menos que a precedente, tem como componentes *conciliationem et deceptionem*¹⁹⁷, ou seja, a maneira de obter a amizade e o favor de uns, e de enganar, iludir e traír os outros com falsas promessas, mentiras, presentes e outros vieses, meios por assim dizer de contrabando, mais necessários que legítimos ou honestos. Quanto à última, ele diz que se distancia totalmente da virtude e das leis, mergulhando profundamente na malícia, e cujos fundamentos e bases são a perfídia e a injustiça.¹⁹⁸

Esse trecho – ao final do primeiro parágrafo do capítulo de *CP* dedicado à definição dos golpes de Estado – evidencia o interesse específico do libertino na teoria de Lípsio: os diversos tipos de prudência descritos pelo escritor flamengo são apenas um caminho para se chegar ao conceito que realmente interessa a Naudé: o de prudência mista (*prudentia mixta*).

Curiosamente, as várias distinções relativas à prudência descritas por toda a obra lipsiana não atraíram tanta atenção no século XVII quanto os capítulos 13 e 14 do livro IV, dedicados à idéia, que se tornou referência a incontáveis escritos do período.

No capítulo 13¹⁹⁹, Lípsio inicialmente questiona a existência de uma espécie de prudência que se misture à fraude – portanto *mista* –, para posteriormente concluir que ela não apenas é possível como muitas vezes necessária a um governante.

Afirma o escritor flamengo que, após ter percorrido sobre tudo o que há de puro e de bom na prudência, é importante observar também os resíduos de perfídia

¹⁹⁶ “decisão arguta, que se desvia da virtude ou das leis, para o bem do reino e de seu rei” (Cf. *Politicorum*, IV, 14).

¹⁹⁷ A conciliação e a ação enganosa. Cf. *Idem*.

¹⁹⁸ *CP*, p. 32-33.

¹⁹⁹ Tiziana Provierda aponta que o capítulo inteiro parece desenvolver uma reflexão acerca de pontos discutidos por Cícero em *De officiis*, I, 10-14 e III, 14. Cf. LÍPSIO, 2012, p. 445.

relacionados ao conceito. Criticando os moralistas que “falam como se vivessem na República de Platão”²⁰⁰, Lípsio defende que em determinadas situações, meios como a mentira e a dissimulação podem ser utilizados pelo príncipe para conservar o poder, “fazendo-se raposa ao afrontar uma raposa”²⁰¹.

Pautando-se sempre pelo bem comum e pela utilidade pública, Lípsio esclarece que com um bom fim muitas dessas ações ditas más se tornam boas; e, por essa razão, é fundamental que o príncipe “saiba *misturar o útil com o honesto*”²⁰², ou seja, fazer uso de um outro caminho, sem perder de vista o intuito final de sua ação – necessariamente bom –, pois “se pelo caminho reto não se pode atingir o porto, aproxime-se dele por caminhos transversais”²⁰³. Nas palavras do autor:

Portanto, quem poderá me culpar ou dizer que me distancio da virtude? O vinho não deixa de ser vinho se o diluir com um pouco de água, nem a prudência deixa de se dizer prudência caso a ela se misture uma pequena gota de fraude; mas sempre, a meu ver, com moderação e [em vista de um] bom fim. Não acontece que frequentemente as mães, e também os médicos, enganem os filhos em idade tenra (...) e do engano traga benefício? Por que o príncipe não poderá se comportar do mesmo modo com o seu populacho ou com algum tirano vizinho? *Pois é certo que quando não se pode combater às claras é necessário golpear escondido.*²⁰⁴

Em referência a essa passagem, Jacqueline Lagrée compara a referida noção a Maquiavel, ao comentar que

Lípsio atribui igualmente ao Príncipe uma virtude paradoxal, cuja qualidade moral parece duvidosa, *prudentia mixta*, a *prudência mista*. Essa prudência não é uma virtude pura porque a ela está misturada fraude, como um vinho adicionado de água, o que implica que a adição (água, fraude) seja mínima e não mude o gosto nem a natureza da coisa. Ela é acompanhada, como em Maquiavel de uma *honesta fraus*, de uma fraude honesta ou “honesto e louvável artifício”.²⁰⁵

²⁰⁰ *Idem.*

²⁰¹ É inequívoca aqui a referência do autor ao capítulo XVIII d’*O Príncipe*, ainda que esse tópico já estivesse presente também no *De Officiis* ciceroniano. Naudé, por sua vez, se utilizará dessa passagem no capítulo III de *CP*. Cf. *Ibidem*, p. 447.

²⁰² *Ibidem*, p. 449.

²⁰³ Essa passagem foi retirada, pelo humanista, de *A educação do príncipe cristão*, de Erasmo de Rotterdam. Cf. *Ibidem*, p. 451

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ LAGRÉE, 2010, p. 156. Sempre que a menção ao florentino surge, porém, vale lembrar a feroz crítica de Battista à ‘maquiavelização’ de escritores modernos que trabalham essa temática. Nas palavras da italiana, “seja as fraudes leves, seja aquelas graves, não fornecem matéria para interpretar Lípsio a partir de uma chave maquiaveliana (...). O recurso à dissimulação é aceito também por autores que viveram em época anterior a Maquiavel” (BATTISTA, p. 1966, p. 237).

Não surpreende, pois, que é falando exatamente sobre o florentino que Justo Lísio conclui o capítulo 13 de *Politicorum*, cujo último parágrafo sai em sua defesa, reprovando a “condenação de modo tão categórico” recebida pelo italiano, dado já ter sido afirmada por São Basílio a existência de “uma certa astúcia virtuosa e louvável”. Curiosamente, em edição posterior da obra lipsiana, a passagem é atenuada (ainda que sem perder o sentido), provavelmente para entrar em sintonia com a ortodoxia católica (que já havia condenado Maquiavel)²⁰⁶.

Porém, ao contrário do que afirma Naudé em *CP* – segundo o qual, Lísio, após caracterizar a prudência mista, a define como “*argutum consilium a virtute, aut legibus devium, Regni Regisque bono*”²⁰⁷ –, o capítulo 14 de *Politicorum* não continua a dissertar sobre a prudência mista, mas se dedica à fraude e suas variações; tanto que a expressão (*prudencia mixta*) sequer volta a aparecer no texto. Aqui, é importante observar que embora o bibliotecário considere as duas passagens unívocas, há uma clara diferença entre elas: enquanto o décimo terceiro capítulo do quarto livro de *Politicorum* realmente se ocupa da prudência mista – aquele tipo de prudência no qual esta se mistura à fraude –, o capítulo 14 se preocupa em responder “de que modo e até que ponto seja aceitável a fraude”²⁰⁸, distinguindo dela três tipos, aceitando alguns e recusando outros. Donde vem a definição lipsiana de fraude – incorretamente atribuída por Naudé à prudência mista: “Em geral, compreendo aqui por fraude uma *decisão arguta, que se desvia da virtude ou das leis, para o bem do reino e de seu rei*”²⁰⁹.

Em seguida prossegue o humanista em seu intento, determinando e diferenciando os três tipos de fraude: leve, média e grave. Enquanto a primeira, “imbuída apenas de uma gota de maldade, não se afaste muito da virtude”, incluindo nessa categoria a desconfiança e a dissimulação, a média é aquela que “se distancia majoritariamente da virtude, a ponto de margear o vício”, abarcando a corrupção e o engano. A fraude grave, por fim, é aquela que “se distancia não apenas da virtude mas também das leis, e é [constituída] de sólida e absoluta maldade”, como a perfídia e a

²⁰⁶ Cf. LÍPSIO, 2012, p. 453. Naudé, também ele ao sair em defesa do filósofo florentino, se refere diretamente a essa passagem do *Politicorum* para em seguida dissertar sua própria apologia. Cf. nota 74.

²⁰⁷ Essa passagem foi mencionada há pouco. Cf. *CP*, II, §1.

²⁰⁸ LÍPSIO, 2012, p. 455.

²⁰⁹ *Idem*.

injustiça. Lípsio é direto em seu parecer sobre elas: “Recomendo aos príncipes a primeira espécie de fraude, tolero a segunda, condeno a terceira”²¹⁰.

Imerso num cenário de desconfiança latente, sem saber no quê e em quem acreditar, deve o príncipe fazer uso adequado da dissimulação, aliada imprescindível nas ações políticas. Daí a defesa de Lípsio a esse instrumento – “*qui nescit dissimulare nescit regnare*”²¹¹ –, muito necessário e utilizado por todos, ainda que tal uso deva se dar com moderação. De maneira semelhante surgem no capítulo apologias à corrupção e à mentira, componentes dos diversos tipos de fraude. Para todas, além do uso moderado, a recomendação é semelhante: “use sabiamente e escondido [dos demais]”²¹². E sempre, segundo o autor, corroboradas pela prudência:

Agora, se observamos a partir do aspecto da prudência humana, as imposturas desse gênero são virtuosas. E por que não deveria ser assim? Elas certamente contribuem ao bem público, o qual facilmente suga e absorve o veneno da maldade presente nelas. Assim como misturamos adequadamente aos remédios o veneno, com o objetivo de aniquilá-lo, assim essas fraudes, quase como se fossem remédios, se revelam de uma certa utilidade.²¹³

Gradualmente, através da mão de Lípsio, o uso dos referidos ardis passa de mal necessário a ação virtuosa. Justificadas sem grandes empecilhos as fraudes leve e média, cabe àquelas consideradas graves a maior reticência do escritor; reticência, porém, que não impede o uso das mesmas. Tendo como bases a perfídia e a injustiça, reside nas fraudes graves a maior dose de maldade dentre todas as ações políticas. À primeira, afirma o autor, paira sempre o olhar de Deus, e conhece Ele a consciência de cada um. Já quanto à injustiça, mesmo que detestável – inclusive anteriormente tendo sido condenada por Lípsio –, ao final do capítulo 14 é reconhecida; a partir, é claro, dos critérios de sua utilidade comum. Como exemplificado pelo autor,

Portanto o quê fazer, dizem, se um ou outro perturba a tranqüilidade de meu reino, e me encontro na condição de não poder facilmente puni-lo através das

²¹⁰ *Idem*.

²¹¹ “Quem não sabe dissimular não sabe governar”. Ainda que mencionada pelo humanista flamengo, é difícil determinar com clareza a autoria dessa sentença. Lípsio atribui a origem da expressão a Sigismundo de Luxemburgo ou a Frederico III. Naudé, ainda no segundo capítulo de *CP* (como será visto à frente), atribui a frase a Luís XI. Autores como Jean Bodin e Giovanni Botero também têm suas versões sobre a origem da frase (*Cf. Idem*, p. 461, nota 371). Adrianna Bakos, em seu trabalho sobre a construção moderna da imagem do monarca francês mencionado por Naudé, apresenta ainda outras origens ao termo. *Cf. BAKOS*, 1997, p. 123, nota 5.

²¹² LÍPSIO, 2012, p. 465.

²¹³ *Idem*, p. 467.

leis sem provocar maior desordem? Eu não estaria talvez autorizado a matá-lo em segredo? Parece-me que sim, podendo isso ser colocado entre aquelas *grandes punições exemplares que provocam em si uma certa injustiça, [mas] cujo dano a poucos singulares se redime no ganho de todos.*²¹⁴

Aqui, é impossível não notar a presença do mesmo argumento utilizado por Gabriel Naudé para fundamentar sua apologia ao massacre perpetrado na Noite de S. Bartolomeu. Encarnando ao máximo a razão de Estado, quando o escopo final for de interesse comum, é legítimo ao governante passar por cima das leis; ou ainda mais: nas palavras de Lípsio, “comandando não apenas segundo as leis, mas também, em vista do útil, às próprias leis”²¹⁵. Ainda que nas passagens do bibliotecário sobre o evento não haja referências diretas ao *Politicorum*²¹⁶, é difícil conceber – dada a conhecida leitura realizada por Naudé aos referidos trechos da obra do humanista – outra fonte de inspiração para o libertino erudito.

Assim, após ter apresentado a idéia lipsiana de prudência, o bibliotecário inicia o segundo parágrafo do capítulo II de *CP* com uma definição própria para o conceito:

Me parece, porém, que para investigar particularmente a natureza desses segredos de Estado, e juntamente aprofundar o argumento de nosso discurso até o ponto próprio e essencial, devemos considerar a prudência como uma virtude moral e política que não tem outro escopo que aquele de buscar os diversos estratagemas e os melhores e mais acessíveis recursos para realizar e levar a bom fim os assuntos a que o homem se propõe.²¹⁷

É claro – e proposital – o contraponto à teoria de Lípsio, dada por *CP* no parágrafo imediatamente anterior. Enquanto o humanista originalmente concebe a prudência, paralela à virtude, como um dos pilares da vida civil, a definição do libertino parte da prudência como ela própria uma virtude. E mais: não apenas uma virtude, mas uma virtude política. Prudência, para Gabriel Naudé, significa dizer *prudência política*; é ela a responsável por encontrar e ponderar as melhores ações no campo da disputa de poder entre os homens. O próprio intuito do texto naudeano, aliás, já demonstra uma diferença clara entre as obras. Se o *Politicorum* e o *De Constantia* encampam estudos que se propõem mais amplos, partindo da ética estóica para pensar qual deve ser o

²¹⁴ *Idem*, p. 477.

²¹⁵ *Idem*, p. 479. De origem atribuída a Plutarco, essa passagem é utilizada quase literalmente – ainda que sem citar a autoria – tanto por Montaigne (*Ensaio*, I, 23) quanto por Charron (*Sagesse*, III, 2, §15) quanto por Naudé (*CP*, capítulo 1, p. 10. Cf. nota 61 deste trabalho).

²¹⁶ Há uma, porém, ao *De Constantia*, I, 2, 22. Cf. *CP*, p. 114.

²¹⁷ *CP*, p. 33.

comportamento de governantes e governados frente às situações e conflitos de um contexto renascentista, *CP* se configura essencialmente, como o nome já sugere, em considerações políticas de Estado, num modelo literário próximo ao do ‘espelho de príncipes’, sem preocupações concernentes propriamente ao sujeito-indivíduo. Mesmo a *Sagesse*, na qual tanto se espelha Naudé, parte de um escopo muito mais vasto – e ambicioso – que os rebuscados (mas limitados) comentários histórico-políticos do bibliotecário.

Apesar das diferenças conceituais, é exatamente a partir de Charron que Naudé pauta uma reformulação da prudência lipsiana. Após apresentar a própria definição de prudência, continua o bibliotecário:

De onde paralelamente se segue que esses assuntos e diversos meios não podem ser que de dois tipos, uns fáceis e ordinários e os outros extraordinários, desagradáveis e difíceis. Assim, não se deve estabelecer [mais] que dois tipos de prudência: a primeira, ordinária e fácil, que caminha seguindo o percurso comum, sem exceder as leis e os costumes do país; [e] a segunda, extraordinária, mais rigorosa, severa e difícil.²¹⁸

Para além de meramente dividir a noção de prudência em duas; o libertino afirma categoricamente que dela “não se deve estabelecer que dois tipos”, ou seja, não mais que duas categorias da referida idéia. O contraponto evidente, aqui, é à passagem de *CP* anteriormente apresentada que distingue em três os tipos da *prudentia mixta* de Lísio – que Naudé concebe erroneamente, dado que (como visto no texto do humanista) a diferenciação original do neo-estoico se refere aos tipos de fraude, não de prudência.

Nesse movimento, começa a ficar claro o percurso realizado pelo capítulo II de *CP*: partindo de uma apresentação da prudência lipsiana – com sua definição e espécies –, seguida de uma leitura equivocada da *prudentia mixta*, o bibliotecário oferece uma “nova” concepção à idéia, dividindo as categorias prudenciais em duas (e não três). A partir daqui, acabam as semelhanças diretas da noção de Naudé com aquela de Lísio. Afastando-se do neo-estoico à medida que vai de encontro à *Sagesse* charroniana, o libertino prossegue no desenvolvimento de sua prudência própria:

A primeira [forma de prudência] compreende todas as partes da prudência, das quais os filósofos estão acostumados a falar em seus tratados morais e

²¹⁸ *Idem.*

que, além das três [partes] citadas acima, pressupõe outras, que Justo Lípsio atribui somente à prudência mista e fraudulenta; porque, na verdade, ao se considerar bem a natureza e a necessidade que os políticos têm de se servir delas, pode-se a bom direito supor que elas sejam injustas, viciosas e desonestas. Para melhor compreender isso é necessário saber, como diz Charron, que a justiça, virtude e probidade do soberano caminham pouco diversamente daquela dos particulares; [pois] ela possui percursos mais amplos e livres, por causa da grande e perigosa carga que leva sobre si. É por isso que ao soberano convém avançar em um passo que aos outros pode parecer desequilibrado e irregular, mas que é necessário, honesto e legítimo. Às vezes ocorre que esconda e deforme, que misture a prudência com a justiça, e, como se diz, deva *cum vulpe iunctum vulpinarier*²¹⁹. Nisso consiste a *paedia* do bom governante.²²⁰

Não constitui mera coincidência a menção a Charron nessa passagem; é baseado no escritor francês que Naudé pauta esse processo de reformulação da prudência do neo-estoico. A divisão da idéia em dois modos (ordinária e extraordinária) é retirada da *Sagesse*, assim como todas as justificativas dadas a essa escolha. Para o libertino, a teoria de Lípsio está aquém da realidade, ao reduzir ao âmbito da prudência mista todas aquelas ações principescas permeadas em alguma medida de fraude. É no campo do ordinário – e não do extra-ordinário – que o soberano tem a legitimidade de agir pautado principalmente pela necessidade, ainda que isso pareça desonesto ou imoral.²²¹ Ao lembrar que por todas as cortes a dissimulação e o interesse guiam príncipes e conselheiros, Naudé sem titubear recusa a concepção lipsiana, dado que esta limita apenas ao campo do extra-ordinário, ao campo da “última prudência” (a mista), aquelas ações freqüentemente vistas com reprova.

Sintoma claro da reformulação radical efetuada pelo bibliotecário, que amplifica e reverbera o equívoco naudeano na leitura que faz de Lípsio, é a menção ao “fazer-se

²¹⁹ “Fazer-se raposa ao enfrentar uma raposa”. Essa sentença é retirada – inalteradamente – por Naudé de *Politicorum*, IV, 13; passagem na qual Lípsio introduz a prudência mista. Como já visto (Cf. nota 96), o bibliotecário ainda recorrerá novamente à frase mais à frente, no capítulo III de *CP*, ao falar sobre as regras de uso dos golpes de Estado.

²²⁰ *CP*, p. 34.

²²¹ Com base na teoria de Anna Maria Battista, nessa passagem Naudé estaria em consonância com uma característica que a italiana vê em Charron: a “dissociação entre o homem “público” e o homem “privado”. Para ela, é clara no discípulo de Montaigne a “dissociação entre o mundo interior do espírito e a ação conectada à estrutura externa da sociedade, a distinção entre moral “pública” e “moral privada” (BATTISTA, 1966, p. 81). Charron, para a comentadora, representa de maneira exemplar o momento que ela identifica como “crise da moral comunitária” na França do século XVII. Nas palavras de Battista: “Talvez a tendência de Charron em avaliar o problema moral em seu aspecto individualístico, em dissociar eticidade política de eticidade pessoal, pode fornecer um elemento de reflexão a quem pretende confrontar o pensamento político francês do *Seicento*. A posição de nosso autor parece de fato exprimir uma crise da relação de conexão entre indivíduo e Estado, que muito provavelmente se projeta por todo o séc. XVII” (*Ibidem*, p. 82-83). Sobre o assunto, cf. especialmente BATTISTA, *Appunti sulla crise della morale comunitária nel Seicento francese*. In: *Il Pensiero Politico*, anno II, n. 2, 1969.

raposa”, em cuja circunstância é aceitável que o governante *misture a prudência com a justiça* (*mesler la prudence avec la iustice*). Ora, nada mais distante das principais concepções históricas de prudência que um antagonismo dessa para com a justiça. Mesmo Lípsio, que em boa medida flexibiliza a importância do agir justo na relação entre prudência e virtude, não chega a afastar em tal medida uma da outra. Como feito na apresentação de *Politicorum*, IV, 14, novamente – o que comprova uma escolha deliberada, e não acidente de escrita – Naudé atribui à prudência o sinônimo de fraude, despiando-a de qualquer obrigação moral. Assim, como principal legado da teoria prudencial lipsiana na concepção naudeana à noção, resta o protagonismo da fraude; discreta e excepcional naquele, explícita e ampliada ao cotidiano por este.²²²

Entretanto, a contribuição do neo-estoico em *CP* não acaba aí; e não apenas pela ausência de uma linearidade teórica na obra. Ainda que o uso conceitual de Lípsio expresso por Naudé se estenda abertamente apenas até a distinção entre as categorias de prudência, nos primeiros parágrafos do capítulo II, ao optar pela *Sagesse* como solução aos erros do humanista, Naudé traz de volta Lípsio; mas aquele de Charron. Esse fato constitui, em suma, uma das principais dificuldades de leitura de *CP*: a promíscua relação entre as idéias dos três autores. Justo Lípsio e Pierre Charron compõem as principais influências da obra de Gabriel Naudé. De igual maneira, é fundamental a presença do primeiro na composição das idéias do segundo. Naudé, o terceiro, bebe de ambas as fontes, ora de Lípsio, ora de Charron (influenciado por Lípsio). A figura do neo-estoico, de todo modo, é portanto incontornável.²²³

Como a conjunção de autores vista em Naudé, Anna Maria Battista percebe movimento semelhante em Charron, apontando como principais influências a ele as obras de Bodin, Lípsio e Montaigne.²²⁴

²²² Nenhum dentre os principais comentadores de Gabriel Naudé parece notar essa conexão estrita feita pelo autor (em mais de uma passagem) entre sua própria concepção de prudência e a idéia de fraude presente em Lípsio. Ainda que isso se aproxime da tese de Gouverneur (*cf.* p. 61 desta dissertação), é de surpreender que essa chave de leitura tenha passado praticamente despercebida até o momento. Uma resposta possível é a dificuldade de desenredar o emaranhado textual presente na obra do libertino erudito, que embaralha em um mesmo nó Lípsio e Charron.

²²³ A “onipresença” de Lípsio no livro mais importante do principal nome da razão de Estado no libertinismo francês é sintomática. Isso necessariamente conduz à questão: qual a importância do neo-estoicismo para a sustentação teórica do Estado do séc. XVII? A julgar pela indiscutível preponderância da leitura maquiaveliana do período, a pergunta levantada parece ser, no mínimo, subestimada.

²²⁴ “Podemos precisar que Charron, ao utilizar os conceitos dos três autores referidos, adota geralmente este sistema: 1) Sintetiza e reduz a seus termos essenciais às dissertações de Bodin. 2) Talha o texto de Lípsio de todas as citações e referências eruditas, e atribui valor afirmativo às considerações dubitativas que ocorrem no *Politicorum* acerca dos temas mais escabrosos. 3) Copia as esparsas observações políticas de Montaigne quase ao pé-da-letra” (BATTISTA, 1966, p. 89).

Embora não seja escopo deste trabalho aprofundar-se nas problemáticas próprias da *Sagesse*, valioso se mostra o mapeamento realizado por Battista das fontes utilizadas por Charron na escrita da referida obra. Tal diagnóstico não apenas ilustra a importância de Lúpsio para o francês, mas também oferece a terceira e última peça para o quebra-cabeça da relação Naudé-Charron-Lúpsio²²⁵ presente em *CP*. Eis o mapa produzido pela italiana:²²⁶

²²⁵ Relação aqui pensada de maneira tripartite: Naudé-Charron, Naudé-Lúpsio e Charron-Lúpsio.

²²⁶ O primoroso mapeamento a seguir foi retirado de BATTISTA, 1966, p. 90-93. É sabido que à primeira edição do livro *De la Sagesse* (1601) se seguiram várias outras, com consideráveis alterações (inclusive do próprio autor), sendo a original e a de 1604 as mais conhecidas. Nesta dissertação, todas as menções à obra de Charron se referem à edição de 1986 publicada pela editora Fayard (Cf. Referências Bibliográficas) que tem como base principalmente o texto de 1604. Battista, por outro lado, pauta seu comentário a partir dos escritos da primeira publicação (1601). Assim, podem parecer equivocadas as notas da italiana quando confrontadas com a edição do texto charroniano utilizada neste trabalho. Apesar disso, optou-se por manter as notas da escritora inalteradas. A edição da *Sagesse* a que se refere Battista é CHARRON, P. *De la Sagesse*, Paris: Imprimerie de Chaignieau, 1797. As edições de outros autores a que se refere a comentadora são: MONTAIGNE, M. *Essais*. Bibl. De la Pléiade, 1950. BODIN, J. *Les six livres de la Republique*, Paris: par J. de Puys, 1580; LIPSIO, J. *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, Antuerpiae: ex off. Plantiniana, 1610.

CHARRON, *Sag.*, L. I, cap. XXXVIII. *Premiere distinctions et difference des homes naturelle et essentielle, tirée de la diverse assiete du monde.*

Sag., L. I, cap. XL. *Troisiesme distinction et difference des homes accidentale de leurs degrez, estats et charges.*

Sag., L. I, cap. XLI. *Du commander et obeyr.*

Sag., L. I, cap. XLIV. *Seigneurs et esclaves, maistres et serviteurs.*

Sag., L. I, cap. XLV. *De l'Estat, Souveraineté et souverains.*

Sag., L. I, cap. XLVI. *Magistrats.*

Sag., L. I, cap. XLVIII. *Peuple ou vulgaire.*

Sag., L. I, cap. LIV. *De la liberte et du servage.*

Sag., L. I, cap. LV. *Noblesse.*

BODIN, *Rep.*, L. V, cap. I, p. 663-701.

Síntese esquemática da estrutura traçada por Bodin nos três primeiros livros da *Republique*.

BODIN, *Rep.*, L. I, cap. V, em particular p. 46-52.

BODIN, *Rep.*, L. I, cap. VIII, em particular p. 122; e MONTAIGNE, *Ess.*, L. I, cap. XXLII, p. 303 e seguintes.

BODIN, *Rep.*, L. III, cap. IV, em particular p. 409-410.

LÍPSIO, *Pol.*, L. IV, cap. V, p. 84-85.

O conceito livremente interpretado por MONTAIGNE, *Ess.*, L. I, cap. XX, p. 106.

MONTAIGNE, *Ess.*, L.III, cap. V, p. 950-951.

Sag., L. I, cap. LVIII. *Des richesses et poureté.*

Síntese dos argumentos desenvolvidos por BODIN, *Rep.*, L. V, cap. II, p. 702 e seguintes.

Sag., L. II, cap. VIII. *Obeyr et observer lês loix et ceremonies du pays et em quel sens.*

MONTAIGNE, *Ess.*, L. I, cap. XXIII, p. 135-153; L. III, cap. XIII, p. 1203 e seguintes. Falando da “coustume”, Charron segue também BODIN, *Rep.*, L. I, cap. X, p. 222.

Sag., L. III, *Preface. De la prudence politique du Souverain pour gouverner Estats.*

Sag., L. III, cap. II. *Premiere partie de ceste prudence politique et gouvernement d'estat qui est de la provision.* Paragrafo I.

LÍPSIO, *Pol.*, L. IV, cap. V, p. 85-86.

§ II.

LÍPSIO, *Pol.*, L. II, cap. VII, p. 44-45; cap. VIII, p. 45-46.

§ III.

LÍPSIO, *Pol.*, L. IV, cap. II, p. 77-79.

§ IV-V.

LÍPSIO, *Pol.*, L. II, cap. X-XI, p. 47-50; L. IV, cap. XIII, p. 130-133.

§ VI-VII-VIII-IX-X.

LÍPSIO, *Pol.*, L. IV, cap. XIV, p. 133-142.

§ XI.

LÍPSIO, *Pol.*, L. V, cap. II, p. 145-146.

§ XII.

LÍPSIO, *Pol.*, L. II, cap. XII, p. 50-51.

§ XIII-XIV.	MONTAIGNE, <i>Ess.</i> , L. III, cap. IV, p. 1012 e seguintes; LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. II, cap. XVII, p. 58-59.
§ XV.	
§ XVI.	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. III, cap. II, p. 61-63.
§ XVII-XVIII.	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. III, cap. IV-V-VI, p. 64-67; cap. VIII, p. 69-71.
§ XIX.	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. III, cap. X, p. 71-73.
§ XX-XXI-XXII-XXIII-XXIV.	Síntese do cap. II, L. VI da <i>Rep.</i> de Bodin.
§ XXV.	BODIN, <i>Rep.</i> , L. I, cap. VII, p. 106 e seguintes.
<i>Sag.</i> , L. III, cap. III. <i>Seconde partie de la prudence politique et du gouvernement de l'Etat, qui est de l'action et gouvernement du Prince.</i> § I-II-III-IV.	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. IV, cap. VIII, p. 90-93.
§ V-VI-VII-VIII.	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. IV, cap. IX, p. 94-103.
§ IX.	BODIN, <i>Rep.</i> , L. II, cap. IV, p. 289 e p. 295.
§ X-XI-XII-XIII.	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. IV, cap. XI-XII, p. 110-130.

§ XVI-XV.	
§ XVI-XVII.	BODIN, <i>Rep.</i> , L. IV, cap. VI, p. 625.
§ XVIII-XIX-XX-XXI.	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. V, cap. III-IV, p. 46-50.
§ XXII.	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. IV, cap. V, p. 150-153.
§ XXIII-XXIV-XXV.	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. V, cap. VI-VII, p. 153-p. 156.
§ XXVI-XVII-XXVIII-XXIX-XXX-XXXI-XXXII-XXXIII-XXXIX-XXXV-XXXVI-XXXVII-XXXVIII.	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. V, cap. IX-XVII, p. 158-194.
§ XXXIX.	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. V, cap. XIX-XX, p. 197-203.
<i>Sag.</i> , L. III, cap. IV. <i>De la prudence requise aux affaires difficiles et mauvais accidens publics et privez.</i>	MONTAIGNE, <i>Ess.</i> , L. III, cap. IV, p. 929-930 (os conceitos estão sintetizados livremente).
I° <i>Preface.</i>	
II° <i>Maux et accidens presens, presans et extremes.</i>	
III° <i>Affaires douteux et ambigus.</i>	MONTAIGNE, <i>Ess.</i> , L. I, cap. XXIV, p. 158.
IV° <i>Affaires difficiles et dangereux.</i>	

V° <i>Conjurations.</i>	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. IV, cap. X, p. 104-107; BODIN, <i>Rep.</i> , L. IV, cap. VII, p. 636 e seguintes. (Trata-se neste caso de uma derivação muito genérica).
VI° <i>Trahisons.</i>	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. IV, cap. X, p. 108-109.
VII° <i>Esmotions populaires.</i>	
VIII° <i>Faction et ligue.</i>	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. VI, cap. III, p. 208-210; BODIN, <i>Rep.</i> , L. IV, cap. VII, p. 636 e seguintes.
IX° <i>Sedition.</i>	A definição de “sedition” é tratada por LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. VI, cap. IV, p. 210.
X° <i>Tyrannie et rebellion.</i>	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. VI, cap. V, p. 214-219.
XI° <i>Guerres civiles.</i>	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. VI, cap. I, p. 204-206.
XII° <i>Advis pour les particuliers em toutes les susdictes divisions publiques.</i>	LÍPSIO, <i>Pol.</i> , L. VI, cap. VI, p. 219-221.
<i>Sag.</i> , L. III, cap. V. <i>De la justice en general.</i>	MONTAIGNE, <i>Ess.</i> , L. III, cap. I, p. 890; cap. XIII, p. 1202 e seguintes.
<i>Sag.</i> , L. III, cap. VIII. <i>De la foy, fidelité, perfidie, secret.</i>	Síntese do cap. VI, L. V da <i>Rep.</i> de Bodin.
<i>Sag.</i> , L. III, cap. XVI. <i>Devoir des souverains et des subiects.</i>	BODIN, <i>Rep.</i> , L. II, cap. III, p. 280; cap. IV, p. 289-290; cap. V, p. 305 e seguintes.

Sag., L. III, cap. XVII. *Debvoir des magistrats*.

Síntese dos cap. IV e V do L. III da *Rep.* de Bodin.

Não surpreende, pois, que com o cruzamento das fontes seja possível perceber a ligação estreita entre os três autores. Desse cruzamento, porém, deriva uma conclusão inconveniente a grande parte dos estudos acerca do libertino erudito: origina-se principalmente no neo-estoicismo – e não no maquiavelismo – a teoria de Gabriel Naudé que desemboca nos golpes de Estado. Ainda que em menor escala, tampouco escapa Charron dessa influência. Como destaca Giampiero Stabile,

(...) a presença de freqüentes traços neo-estoicos na *Sagesse* não demonstra apenas a simples variedade filológica de fontes às quais Charron recorre, mas se deve a uma colocação da obra charroniana dentro de um cenário cultural amplo que devia fazer do neo-estoicismo, e de Lípsio em particular, um momento inseparável da construção ideológica do Estado no início da idade moderna.²²⁷

Cenas como a do terceiro parágrafo do segundo capítulo de *CP*, mencionado anteriormente, se repetem por todo o livro: Naudé menciona Charron (*Sagesse*, III, 2, §4), que por sua vez havia recorrido a Lípsio (*Politicorum*, L. II, cap. X-XI; L. IV, cap. XIII) para formular a passagem. Contudo, mesmo que as passagens centrais de *CP* se dêem sempre através do entroncamento desses autores, tal percurso não é reservado pelo bibliotecário apenas a eles; em escala menor, outras fontes surgem sutilmente “debaixo” do texto naudeano. Michel de Montaigne é o melhor exemplo.

Curiosamente, embora Naudé afirme no primeiro parágrafo de *CP* que suas maiores influências foram Charron e Montaigne²²⁸, o autor dos *Ensaio*s é mencionado diretamente apenas três vezes em *CP*²²⁹, quase metade das citações a Cícero²³⁰ ou Maquiavel²³¹. Exatamente como o humanista flamengo, porém, Montaigne está presente por todo o texto naudeano. Como? Novamente, através da lente charroniana.

Pierre Charron parece em grande medida realizar para Naudé o papel de filtro – como um coador de café –, ao qual recorre o libertino para buscar fontes teóricas.

²²⁷ STABILE, 1983, p. 144.

²²⁸ Cf. p. 28 deste trabalho.

²²⁹ Cf. *CP*, p. 20, p. 22 e p. 195.

²³⁰ Cf. *CP*, p. 36, p. 77 (duas vezes), p. 105, p. 146. Além das citações nominais, passagens do estoico sem creditar a autoria são também utilizadas por Naudé, pelo menos nas páginas 196, 197, 206 e 207.

²³¹ Cf. *CP*, p. 14, p. 44 (duas vezes), p. 45, p. 71, p. 162.

Enquanto Charron vai diretamente ao texto original, transcrevendo na *Sagesse* sua própria leitura, Naudé recorre a esse intermediário, no qual encontra uma versão já enfraquecida do texto original – diluída como um líquido aguado que sai do coador, enquanto o pó, o núcleo original, fica preso no filtro. É assim que a prudência tripartite lipsiana é convertida por Naudé em ordinária e extraordinária; e de maneira semelhante – como será visto mais à frente –, o *regret des princes* montaigniano em pura dissimulação. Dissimulação, aliás, que se torna protagonista das passagens seguintes à reformulação prudencial efetuada por Naudé.

Ainda no segundo capítulo de *CP*, logo após justificar o novo modelo de prudência que propõe, a dissimulação é introduzida em cena através de menção à máxima *qui nescit dissimulare nescit regnare*, atribuída pelo bibliotecário a Luís XI. Aqui, a sentença extraída do *Politicorum* apenas abre alas para uma caracterização da desconfiança e da dissimulação:

Não vemos maior virtude hoje nas cortes que aquela de desconfiar de todos e de dissimular ante qualquer um, porque as pessoas simples e sinceras não estão em nada adaptadas ao ofício de governar, e muito freqüentemente traem a si mesmas e a seu Estado. Esses dois aspectos, a desconfiança e a dissimulação, que consistem na omissão, não são apenas [eles] úteis aos príncipes, mas freqüentemente para eles [príncipes] é necessário avançar ainda mais e passar à ação e à comissão, como por exemplo ganhar alguma vantagem ou levar a fim algum de seus planos através de meios secretos; adornar cartas e embaixadas com belas palavras; obter através de meios sutis aquilo que a dificuldade dos tempos e das empreitadas impede de se obter por outros meios (...).²³²

Apesar da introdução a partir de Lípsio, também esse tema surge em Gabriel Naudé aos moldes de Pierre Charron. Presente em *Sagesse*, III, 2, §6-7, a desconfiança e a dissimulação são descritas pelo discípulo de Montaigne como componentes da prudência política, própria dos governantes. Enquanto o §6 é dedicado à desconfiança que se exige de um príncipe, o §7 se ocupa de discorrer apenas sobre a dissimulação. Lembrando que é o “mundo impregnado de mentiras, simulações disfarçadas e perigosas”, Charron afirma que “é necessário ao soberano a desconfiança e ter a si mesmo protegido, sem porém se distanciar da virtude e da equidade”²³³. Surge, pois, do caráter vil e desleal do mundo, a necessidade do príncipe olhar a todos sempre com suspeitas. Ao prosseguir, o autor emenda que “da desconfiança vem a dissimulação (...),

²³² *CP*, p. 35.

²³³ CHARRON, 1986, p. 556.

que é viciosa aos particulares e muito necessária aos príncipes, os quais não poderiam reinar ou bem comandar de outra forma”²³⁴. Exatamente como mais tarde o libertino virá a parafrasear, Charron conclui que “os simples e sinceros (...) não estão em nada adaptados ao ofício de governar, e muito freqüentemente traem a si mesmos e a seu Estado”²³⁵.

A caracterização da desconfiança e da dissimulação, efetuada por Naudé à maneira da *Sagesse*, tem como função mostrar que práticas como essas, necessárias cotidianamente a um bom governante, se inserem no âmbito de uma prudência ordinária – e não extraordinária, como pressupunha Lísio. Não à toa o bibliotecário chega a afirmar a desconfiança e a dissimulação como elas mesmas virtudes. Como prova de que o recurso a Charron surge novamente com o intuito de refutar a teoria do neo-estoico, finaliza Naudé no parágrafo imediatamente seguinte:

Não há, pois, motivo para conceber, como faz Justo Lísio, uma prudência particular e mista da qual dependeriam todas essas ações, dado que elas pertencem ao [comportamento] ordinário, e que tais astúcias são ensinadas todos os dias pelos políticos, inseridas em seus raciocínios, sugeridas pelos ministros e praticadas sem qualquer suspeita de injustiça, como se fossem as principais regras e máximas para bem governar e administrar Estados e impérios.²³⁶

Encerra-se nessa passagem a formulação prudencial efetuada pelo bibliotecário no segundo capítulo de *CP*. Nela, a conclusão a que chega Naudé é bastante clara: o grande erro de Lísio foi o de confundir as categorias, ao inserir no campo do extraordinário práticas e ações que se dão cotidianamente no mundo da política, e das quais os príncipes fazem legítimo uso ordinariamente. E é partindo dessa nova concepção de prudência obtida por Naudé que o autor percorrerá o restante do capítulo, até culminar em seu escopo final: os golpes de Estado.

Daqui, o bibliotecário dedica os §§ 8, 9 e 10 a Clapmario, ocupando-se de debates como a disputa de nomenclatura entre *arcana imperiorum* e *segredos de Estado*; enquanto a partir do §43 o texto aborda diretamente os golpes de Estado, oferecendo uma definição (a partir de Scipione Ammirato, como visto anteriormente), que é desenvolvida até o fim do capítulo.

²³⁴ *Ibidem*, p. 557.

²³⁵ *Idem*.

²³⁶ *CP*, p. 36.

Mas retorna, no capítulo III de *CP*, a prudência presente nos golpes de Estado. Retomando a teoria prudencial charroniana, é ela que passa a configurar as regras de uso definidas por Naudé à prática dos golpes de Estado.

5.3. A prudência ordinária de Charron como parâmetro dos golpes de Estado

Como já pôde ser observado até aqui, percebe-se que é natural ao bibliotecário francês o uso quase indiscriminado de passagens do texto charroniano em vista da construção de argumentos expostos em *CP*. Esse *modus operandi*, muito presente no capítulo II da referida obra, estende-se por toda ela.

Um exemplo bastante claro desse fenômeno é a noção de justiça apresentada por Naudé, notadamente retirada da *Sagesse*. Ainda que o libertino não ofereça uma construção propriamente conceitual da idéia, mas apenas esparsos comentários, as principais referências ao tema derivam diretamente dos escritos de Charron. Como visto anteriormente²³⁷, ainda no início do primeiro capítulo de *CP*, a primeira menção de Naudé ao discípulo de Montaigne afirma que “para cumprir com a justiça nas coisas grandes, diz Charron, às vezes é necessário dela se afastar nas coisas pequenas; e para agir com justiça no geral, é permitido fazer o mal nos detalhes”.²³⁸

De modo semelhante, no capítulo seguinte – também como já visto²³⁹ –, outra menção ao assunto se dá, ao comentar que “como diz Charron, que a justiça, virtude e probidade do soberano caminha um pouco diversamente daquela dos particulares”.²⁴⁰

Passagens semelhantes a essas, citando trechos e com menções diretas ao autor original, se espalham por todo o livro de Naudé, inclusive não se restringindo a Charron. Essa parece ser, em grande medida, a maneira favorita do libertino de se referir a um argumento de seu interesse. Não é, porém, a única.

Em diversos momentos, Naudé se apropria de excertos da *Sagesse*, sem, contudo, fazer qualquer referência a ela. Embora prática conhecidamente comum no período, isso reflete um problema aqui já abordado: a dificuldade de mensurar a

²³⁷ Cf. p. 28 deste trabalho.

²³⁸ *CP*, p. 9-10. Em Charron consta: “(...) de onde vêm essas palavras dos antigos, que está forçado a fazer mal no detalhe quem quer fazer bem em geral: e injustiça nas pequenas coisas quem quer fazer justiça nas grandes” (CHARRON, 1986, p. 627).

²³⁹ Cf. p. 66 deste trabalho.

²⁴⁰ *CP*, p. 34. Em Charron consta: “Mas se deve saber que a justiça, virtude e probidade do soberano caminha um pouco diversamente que aquela dos [indivíduos] privados” (CHARRON, 1986, p. 554-555).

influência de Charron sobre a obra do bibliotecário. Ainda acerca da justiça, o libertino francês afirma no capítulo V de *CP*:

Mas, dado que essa justiça natural, universal, nobre e filosófica está de vez em quando fora do uso comum e resulta incômoda na prática mundana, onde *veri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbris et imaginibus utimur*²⁴¹, será pois necessário freqüentemente se servir de [uma justiça] artificial, particular, política, feita e voltada às exigências e necessidades dos governos e dos Estados, pois ela é suficientemente dócil e moldável para se acomodar, como a lei de Lesbos, à debilidade dos homens e dos povos, e nos diversos tempos, pessoas, assuntos e circunstâncias. Todas estas considerações nos obrigam muitas vezes a várias coisas que a justiça natural condenaria por completo.²⁴²

Mesmo sem qualquer alusão de Naudé a Charron no trecho acima (ou nos parágrafos anteriores e posteriores), o discípulo de Montaigne afirma em *Sagesse*, III, 5, inclusive com a mesma citação de Cícero:

(...) é necessário primeiramente saber que há uma dupla justiça: uma natural, universal, nobre e filosófica; e outra em certo modo artificial, particular, política, feita e voltada às exigências dos governos e estados. A primeira é muito mais moderada, mais firme, pura e bela, porém está fora de uso e incômoda ao mundo tal como está. *Veri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbris et imaginibus utimur* (...). A segunda é mais doce e moldável, se acomodando à debilidade e necessidade dos homens e dos povos. É a regra lesbiana e de chumbo, que se dobra e se torce segundo a necessidade, e segundo exigem os tempos, as pessoas, os assuntos e as circunstâncias. Esta [segunda justiça] admite e aprova, em caso de necessidade, várias coisas que aquela [primeira justiça] rejeitaria e condenaria por completo.²⁴³

Ao observar as duas passagens acima, chama a atenção não apenas o uso quase ao pé-da-letra da *Sagesse* por Naudé, mas especialmente a maneira como ele se utiliza de sua fonte. Não apenas aqui, mas em diversos outros trechos, o bibliotecário parece radicalizar em *CP* o recorte do texto original, afirmando uma posição mais forte – mais determinada, mais profunda, mais além – que aquela dada pelo autor ao qual recorreu; dando a entender, contudo, que essa nova posição (mais radical) já se encontrava ali antes. De um modo geral, Naudé tende a torcer, a flexionar os textos aos quais recorre, partindo assim de uma leitura enviesada, torta – atribuindo a suas fontes idéias que não

²⁴¹ “Nós não temos nenhuma imagem sólida e autêntica do direito e da justiça genuína; nos servimos como que de uma sombra desfocada” (Cícero, *De Officiis*, III, 69). Essa citação também é usada por Montaigne em *Ensaio*, III, 1.

²⁴² *CP*, p. 210-211.

²⁴³ CHARRON, 1986, p. 625-626.

estão claramente ali –, sobre a qual se baseia para justificar a construção teórica que desenvolve em *CP*. Nesse sentido, ao comparar as passagens supracitadas, de Naudé e Charron sobre a justiça, afirma Battista que

A forma expressa por Naudé é quase idêntica àquela de Charron, e dispensa, portanto, mais comentários. Poderia se notar, entretanto, que se em Charron a presença de orientações doutrinárias contrastantes faz com que a “justiça política” seja um conceito apenas parcialmente desenvolvido, em Naudé, por outro lado, ele é aplicado com drástica consequencialidade, afim de fornecer um aval de “moralidade política” mesmo aos mais graves delitos.²⁴⁴

Esse uso de um argumento por Naudé, equivocando-se em sua leitura e posteriormente radicalizando a conclusão que dele obtém, já pôde ser observado anteriormente, na abordagem feita pelo libertino à teoria prudencial de Justo Lípsio, no capítulo II de *CP*. Como será visto agora, tal *modus operandi* se repete também no capítulo seguinte, apresentando como protagonista, porém, outro nome: Pierre Charron.

No terceiro capítulo de *CP*, Gabriel Naudé busca aprofundar sua teoria dos golpes de Estado, apresentando parâmetros de uso e buscando exemplos históricos que a corroborem. Para tanto, o erudito francês retorna a Charron, apropriando-se da idéia de prudência política do autor para determinar as regras que devem reger a prática de bons golpes. Assim, após ter se utilizado da teoria prudencial de Lípsio como base para o segundo capítulo de *CP*, é através de uma segunda prudência, a charroniana, que Naudé conclui o cerne de sua nova teoria política.

Novamente, um mapeamento das fontes utilizadas no capítulo III da referida obra se mostra esclarecedor:

²⁴⁴ BATTISTA, 1966, p. 207.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. III, §2-§3, p. 76-77.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. III, §3, p. 76-77.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. III, §3, p. 77.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. III, §3, p. 77.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. III, §4, p. 77.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. III, §9, p. 80.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. III, §10, p. 81.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. III, §14, p. 84.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. III, §47, p. 114.

NAUDÉ, *Considérations Politiques*, cap. III, §60, p. 124-125.

CHARRON, *Sagesse*, L. III, cap. 2, §5, p. 555.

LÍPSIO, *Opere Politiche*, L. IV, cap. 13, p. 447.

CÍCERO, *De Officiis*, L. I, IV, 11, p. 13.

CÍCERO, *De Officiis*, L. III, VI, 30, p. 297.

CHARRON, *Sagesse*, L. III, cap. 2, §4, p. 555.

CHARRON, *Sagesse*, L. III, cap. 2, §18, p. 561.

CHARRON, *Sagesse*, L. III, cap. 2, §15, p. 560.

CHARRON, *Sagesse*, L. III, cap. 2, §4, p. 555.

LÍPSIO, *De Constantia*, L. I, 2, 22, p. 12-18.

CHARRON, *Sagesse*, L. III, cap. 2, §15, p. 560.

Uma rápida olhada nas principais fontes de *CP* (tanto do terceiro quanto do segundo capítulo) relembra uma tese repetida à exaustão neste estudo; a saber, que a *Sagesse* constitui uma das grandes influências à teoria dos golpes de Estado de Naudé. Mas acerca de uma obra composta originalmente por três livros e mais de uma centena de capítulos, é possível notar a clara predileção do libertino não por ela inteira, mas por uma parte muito bem determinada: em *CP*, todas as menções a Charron fazem referência ao livro III da *Sagesse*, sem exceção; mais especificamente do primeiro ao quinto capítulo deste.

Ainda que seja arriscado estabelecer que o bibliotecário ignora por completo o restante do texto charroniano, é inegável que falar sobre *Sagesse* em *CP* significa falar sobre *Sagesse*, III. Mas, por que o terceiro livro? Por que a preferência de Naudé por ele? Como visto anteriormente com a ajuda de Anna Maria Battista²⁴⁵, é nesse terceiro livro que reside a grande influência do neo-estoicismo – através de Lísio – nos escritos de Charron. É o escritor flamengo, através de sua teoria prudencial, a principal fonte do discípulo de Montaigne no livro III da *Sagesse*.²⁴⁶ Não por acaso, é no início do referido livro que surge a prudência, primeira das quatro virtudes morais determinadas por Charron.

Começando a terceira parte da *Sagesse*, ainda no prefácio ao primeiro capítulo, o filósofo apresenta aquelas que considera as quatro virtudes principais e morais: prudência, justiça, força e temperança, objetos de estudo do referido livro. De fato, o último livro da obra segue esse percurso, desenvolvendo separadamente cada virtude: prudência (capítulo 1 ao 4), justiça (capítulo 5 a 18), força (capítulo 19 a 35) e, por fim, temperança (capítulo 36 a 43). Curiosamente, embora à primeira pareça ser dedicada menor atenção, é ela a principal dentre as quatro. Como afirma Charron no prefácio, “a prudência é como um condutor e um guia geral das demais virtudes e de toda a vida,

²⁴⁵ Cf. BATTISTA, 1966, p. 90-93 e p. 229-251.

²⁴⁶ De um modo geral, como observa José Raimundo Maia Neto (Cf. CHARRON, 2006, p. 11), as investigações científicas acerca das referências utilizadas pela *Sagesse* tendem a localizá-las basicamente entre dois campos: o ceticismo (montaigniano) e o neo-estoicismo (principalmente lipsiano). Não é de interesse deste estudo adentrar em uma disputa – bastante intrincada, aliás – sobre o caráter formativo da obra magna de Charron. De tal modo, nos reservamos a brevemente observar apenas o livro III da *Sagesse*, cujos capítulos do I ao IV se ocupam da noção de prudência e que compõem uma das principais fontes da teoria dos golpes de Estado de Naudé. A partir daí, em consonância com o comentário de Anna Maria Battista, se dá um dos percursos apresentados por este trabalho: a de que essa passagem da obra charroniana (*Sagesse*, III, 1-4) sofre indubitável influência da teoria prudencial exposta por Justo Lísio em *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*. Contudo, se frente ao todo da obra de Charron esse “momento neo-estoico” constitui regra ou exceção, é uma questão que deixamos de lado aqui.

ainda que propriamente ela se exerça nas empreitadas”²⁴⁷. Também logo à frente, no início do primeiro capítulo, a noção de prudência como guia das outras virtudes é repetida, o que reafirma seu papel de destaque frente a elas. Diz Charron: “A prudência é com razão colocada em primeiro plano, como rainha geral, superintendente e guia das demais virtudes, *auriga virtutum*”²⁴⁸.

Já aqui, no começo do primeiro capítulo, começa a ficar clara a influência de Lísio na constituição da prudência charroniana.

Como visto anteriormente, o neo-estoico estabelece a Virtude e a Prudência como os dois princípios que sustentam a vida civil. Cabe às duas, cada qual em sua esfera, cada qual com sua alçada, encaminhar o bom cidadão. Apesar de ocuparem campos distintos, com claras incumbências próprias de cada uma, devem necessariamente andar juntas. Ao apresentar a prudência como guia, condutora da vida civil, Lísio ainda preserva uma estrita relação de dependência dela para com a virtude. Embora tenham uma ligação dinâmica e flexível, esta é inviolável, não havendo portanto separação entre uma e outra; o que impede, como nota Battista, o uso utilitarista da prudência²⁴⁹. Assim, a teoria prudencial do neo-estoico produz uma noção – definida como “*racional discernimento das coisas que no público ou no privado se deve evitar ou, contrariamente, perseguir*”²⁵⁰ – que, indissociável da virtude, recusa um uso instrumental da moral em vista do sucesso político.

Pierre Charron, em contrapartida, compreende a prudência como ela mesma uma virtude²⁵¹; e mais do que isso, como guia das outras virtudes. Essa “rainha geral”, definida pelo autor como “*o conhecimento e a distinção das coisas que se deve desejar ou evitar*”²⁵², recebe das mãos do filósofo francês a responsabilidade de conduzir todas as ações políticas. E essa responsabilidade na condução do poder público se torna, através da *Sagesse*, condição pertencente *exclusivamente* à prudência. Dessa forma, o filósofo recusa o dualismo lipsiano que determina prudência e virtude como condutoras da ação política, atribuindo apenas à primeira a capacidade de realizar os interesses do Estado.

²⁴⁷ CHARRON, 1986, p. 543.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 545.

²⁴⁹ Cf. BATTISTA, 1966, p. 232.

²⁵⁰ LÍPSIO, 2012, p. 111.

²⁵¹ O que novamente remete à tese de Rodolfo De Mattei, posteriormente reforçada por outros autores, de uma submissão das demais virtudes, como a sabedoria, à prudência no período.

²⁵² CHARRON, 1986, p. 545.

Realmente, Charron admite no prefácio ao segundo capítulo – cujo objeto é a prudência política – ter no neo-estoico a fonte de sua teoria prudencial:

Este assunto foi excelentemente tratado por Lísio, da maneira como ele queria: a medula de seu livro está aqui. Não adotei nem segui por inteiro seu método, nem sua organização, como já se vê aqui nesta divisão geral e se verá mais adiante. Também deixei [de lado] coisas suas, e adicionei outras.²⁵³

Para Anna Maria Battista, a contraposição entre os métodos dos dois autores é evidente, e revela que Charron é consciente da nova definição que busca aplicar ao conceito de prudência política, desenvolvendo os mesmos argumentos do neo-estoico, porém em ordem diferente e a partir de novas conexões. Na visão da italiana, o primeiro passo da reformulação da prudência de Lísio feita pelo francês nesse sentido é (i) ignorar deliberadamente uma das premissas fundamentais do Livro I de *Politicorum*: o estabelecimento da Virtude e da Prudência como guias da ação política. Romper esse dualismo, privilegiando a segunda, abre o caminho que será posteriormente explorado por autores como Naudé. Por conseguinte, daí se segue o que a italiana identifica como um segundo movimento de Charron, o de (ii) garantir a autonomização do exercício da prudência, ao atribuir significados meramente utilitaristas aos valores morais. Battista observa que para tanto o filósofo se utiliza do Livro II de *Politicorum*, dedicado às virtudes primárias em sentido absoluto, inserindo, porém, tais virtudes nos dispositivos prudenciais definidos no capítulo II do Livro III da *Sagesse*. Por fim, num terceiro e último passo, (iii) Charron recusa a prudência mista lipsiana, dado que ela reconhece a separação das instâncias éticas e políticas²⁵⁴. Tal como rejeita também a definição do neo-estoico às fraudes (leves, médias e graves), que nascem em Lísio a partir de critérios objetivos; critérios esses que o francês vê apenas como “compreensões de prudência”, condicionadas a suas situações históricas.

Ainda que o comentário de Battista não problematize mais detalhadamente o que entende por “utilitarismo”, apontado como um dos marcos na obra de Charron, a leitura da italiana acerca da origem da prudência do filósofo em Lísio é bastante clara. E mesmo a assertividade que a acompanha ao apontar cada etapa da transformação feita pela *Sagesse* à teoria do neo-estoico não torna sua conclusão menos precisa: Charron

²⁵³ CHARRON, 1986, p. 549-550.

²⁵⁴ É por essa razão, afinal, que ela é necessária em Lísio: para conciliar os dois pólos distintos em situações aparentemente inconciliáveis.

busca atribuir à prudência o caráter de virtude, o que garante a ela autonomia prática para agir sem ter que recorrer a um campo moral externo a si mesma. Isso acaba que por esvaziar o conceito de seu real significado, restando do termo (prudência) apenas o nome. Nas palavras da pesquisadora:

(...) a prudência segundo Charron, (...) na realidade, é [um] conceito desvinculado de uma raiz ética, que aqui está a significar perícia, habilidade, capacidade de prever resultados concretos e [em direção] ao sucesso (...). A despeito de todas as suas precauções cautelares, Charron finalmente nos revela o verdadeiro valor que ele atribui à prudência quando ele assim afirma: “Então a prudência é a arte de manipular [o homem], e um freio suave que o retorna ao círculo da obediência”²⁵⁵. A prudência, portanto, longe de corresponder a um imperativo moral, consiste em uma faculdade estritamente política, que coincide com a arte de governo, compreendida em sentido autocrático. Ela se explica individuando a quais meios, a quais dispositivos deva recorrer o regente para afirmar a estabilidade de seu domínio e para realizar os melhores resultados políticos.²⁵⁶

Assim, por mais que a concepção prudencial de Charron se assemelhe a de Lípsio ou a de outros autores da razão de Estado, seria apenas a partir da formulação oferecida pelo discípulo de Montaigne que a idéia viria a adquirir um caráter plenamente autônomo, não mais condicionada aos limites da ética. Essa nova noção charroniana, ainda segundo a comentadora, exprimiria as exigências e as finalidades concretas do Estado moderno. Não à toa, portanto, que se tornaria referência quase obrigatória a autores como Gabriel Naudé²⁵⁷. Concluindo o argumento, arremata Battista:

Dessa maneira o modo habilíssimo de Charron alcança seu resultado: formalmente virtude ética, essencialmente virtude política, a prudência é considerada a única, autônoma guia da ação de governo. Seus preceitos, aqueles que Charron chama “a doutrina da prudência política” exprimem unicamente as exigências e as finalidades concretas do estado, e assumem portanto o valor de unívoco endereço.²⁵⁸

Tema de *Sagesse*, III, a prudência é dividida pelo filósofo em essencialmente dois tipos: a dos indivíduos (*les personnes*) e a das empreitadas (*les affaires*)²⁵⁹. A primeira, concernente ao uso dos particulares, se limita a ações solitárias, de modo que

²⁵⁵ A passagem citada corresponde ao final de *Sagesse*, III, 1, 6. Cf. CHARRON, 1986, p. 547.

²⁵⁶ BATTISTA, 1966, p. 243-244.

²⁵⁷ Vale repetir que Naudé, aos moldes de Charron, define a prudência como “virtude moral e política que não tem outro escopo que aquele de buscar as diversas brechas e as melhores e mais acessíveis maneiras para tratar e levar a bom fim as empreitadas às quais o homem se propõe” (*CP*, p. 33).

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 245.

²⁵⁹ Divisão quase idêntica a de Lípsio em *Politicorum*, I, entre prudência privada e pública.

ela “dificilmente possa se chamar [propriamente] prudência”²⁶⁰; enquanto a segunda, preferida por Charron, é definida como mais elevada, complexa e relevante à vida dos homens. É este tipo, entendido como a melhor forma da idéia, que passa a ser desenvolvido nos capítulos seguintes.

Numa separação que posteriormente virá a ser copiada por Naudé, o autor distingue dois tipos de prudência [das empreitadas]: ordinária e extraordinária. Ainda que após o prefácio de apresentação do terceiro livro essas duas expressões desapareçam, eles não apenas permanecem como dão o tom da teoria charroniana. O que muda, porém, é a terminologia. À prudência ordinária, denominada *prudência política do soberano e do governo de Estados*, são dedicados os capítulos II e III do Livro III da *Sagesse*; enquanto à extraordinária é reservado o capítulo IV, propriamente intitulado *Da prudência necessária às empreitadas difíceis e aos maus acontecimentos públicos e privados*.

Encontra-se aqui uma passagem fundamental ao percurso prudencial investigado por este estudo. A prudência política, nome dado pelo autor à ordinária, é compreendida na *Sagesse* como aquela responsável pelas ações comuns de governo, legítimas e cotidianas, normalmente praticadas pelo soberano. Contudo, como observa Battista, os casos previstos por Charron para a prudência ordinária são exatamente os mesmos previstos por Lípsio em sua prudência mista. A partir do mapeamento de fontes exposto anteriormente, o confronto entre os argumentos desenvolvidos no capítulo XIV do livro IV de *Politicorum* com aqueles tratados no capítulo II do Livro III da *Sagesse* evidencia a clara relação entre eles. Desse modo, Charron incorpora a sua prudência ordinária o uso de injustiças e artifícios (astúcia, traição, dissimulação) aceitos por Lípsio – e não sem muitas ressalvas – apenas por sua mais excepcional forma de prudência, a mista. É esse movimento que marca a grande revolução do filósofo francês. Assim, situações antes extremas, arduamente justificadas quando não recusadas, são reduzidas pela prudência charroniana a categoria comum na prática de governo. Nas palavras da comentadora italiana:

Se no passado tais medidas conservavam, entretanto, o caráter de “derroga”, de infrações mais ou menos graves à norma moral, seja ainda que admitidas, seja justificadas em nome de um interesse maior de Estado, em Charron isso não constitui uma “derroga”, nem implica em um dilema moral ao governante. O uso da desconfiança, da dissimulação, da mentira, volta a

²⁶⁰ CHARRON, 1986, p. 377.

entrar na prudência ordinária; em outras palavras, no lícito e honesto exercício da atividade política.²⁶¹

Reside aqui o segundo pilar de sustentação da teoria dos golpes de Estado de Gabriel Naudé. Como visto anteriormente, enquanto no capítulo II de *CP* o libertino constrói sua própria prudência se pautando pela *prudentia mixta* lipsiana – subvertendo-a a partir de uma leitura equivocada da categoria de fraude –, reduzida pelo bibliotecário à forma bipartite charroniana (ordinária e extraordinária), é no terceiro capítulo de *CP* que Naudé adota a prudência política de Charron como modelo regulador dos golpes de Estado. Ao se constatar, portanto, qual a origem da prudência ordinária de Charron, percebe-se a estrita ligação da teoria naudeana com a obra do autor neo-estoico, decisivamente mediada pelas reformulações feitas a este na *Sagesse*, grande fonte de Gabriel Naudé.

Assim, localizar a origem da prudência de Naudé – conceito chave de sua teoria dos golpes de Estado – em um percurso desenvolvido essencialmente a partir de Justo Lísio e Pierre Charron, naturalmente afastaria a leitura de uma raiz maquiaveliana em *CP*²⁶². Historicamente cantada em verso e prosa como ilustre legado de Maquiavel, a razão de Estado prudencial expressa através do bibliotecário unicamente se sustentaria como fruto da obra do florentino caso também Lísio e Charron remetessem de maneira inequívoca a essa fonte. De fato, Quentin Skinner enxerga Lísio alinhado à “doutrina maquiaveliana da razão de Estado”²⁶³; Christian Lazzeri, por sua vez, embora não atribua de maneira explícita a Charron o título de “maquiaveliano”, igualmente não parece conseguir dissociar de uma origem em Maquiavel os aspectos consonantes à idéia na *Sagesse*²⁶⁴. Mesmo René Pintard, clássica referência sobre o libertinismo erudito, não apenas vê em Lísio e Charron “concessões notáveis” ao florentino como também considera Naudé claramente um maquiavelista²⁶⁵.

Na contramão a esses comentários vem a conhecida crítica de Battista, em boa medida compartilhada por esta investigação, de recusa ao caráter maquiavelista

²⁶¹ BATTISTA, 1966, p. 246.

²⁶² Cf. nota 55.

²⁶³ Cf. SKINNER, 1996, p. 273.

²⁶⁴ Cf. *Les pouvoirs de la raison d'Etat*, Paris: PUF, 1992, p. 128-129.

²⁶⁵ Respectivamente cf. PINTARD, 1983, p. 59 e p. 469. Sobre o assunto, vale ver o comentário de Tullio Gregory. Cf. GREGORY, 1981, p. 42. Bastante razoáveis, aliás, parecem as considerações de Gregory, que ao ressaltar a influência da cultura do Renascimento italiano no libertinismo erudito menciona a admiração de Naudé por Maquiavel como apenas mais um dos fatores (e não o principal) que compõem o mosaico de influências do francês.

atribuído a autores como os aqui estudados²⁶⁶. Mesmo que seja difícil (senão insensato) sustentar que não há influência da obra de Maquiavel sobre os escritos de Naudé, Lípsio e Charron, equivocado seria atribuir ao florentino a gênese da temática da razão de Estado presente nesses teóricos. É imperativo observar que mesmo havendo clara participação desses escritores no referido debate de suas épocas, a principal origem das idéias por eles apresentadas é outra, que não a matiz maquiaveliana. Nesses casos, o estoicismo para Lípsio, Montaigne para Charron, tal como este último e o neo-estoico para Naudé, compõem as verdadeiras fontes da razão de Estado em cada um desses pensadores.

O que se busca aqui é – ao identificar o nascimento da prudência naudeana a partir de Lípsio e Charron – criticar a tradição de leitura que insiste em associar o libertino erudito à esfera do maquiavelismo. Ainda que, ao menos desde o séc. XVII até Friedrich Meinecke, maquiavelismo e razão de Estado sejam considerados quase como sinônimos, é fundamental assumir a existência de outros debates sobre a mesma questão, mesmo que não remetam diretamente à obra do florentino. Admitir esses debates significa compreender o cenário áureo da razão de Estado de maneira mais ampla, potencialmente composto por outras matizes que não apenas a maquiaveliana. Eis a importância de apontar essas matizes que, se não abrem um novo caminho de compreensão da tratadística da razão de Estado, ao menos expandem o horizonte de referências dessa tradição, tirando dos ombros de Maquiavel a exclusiva responsabilidade pela justificativa ao uso de fraudes e outros artifícios em vista da conservação do Estado e do poder do príncipe. Nesse sentido, o uso da *Sagesse* como fonte de princípios à teoria naudeana dos golpes de Estado é muito representativo.

Como já visto²⁶⁷, o bibliotecário dedica o terceiro capítulo de *CP* a “precauções”, determinações pretensamente objetivas voltadas ao uso dos golpes de Estado. Havendo, pois, já apresentado e definido a idéia, resta agora compreender como e quando deve um príncipe fazer uso dessa ferramenta. Iniciando o segundo parágrafo, Naudé é franco:

Como pretendo prescrever as regras para se servir dos golpes de Estado com honra, justiça, utilidade e decoro, recorro àquelas descritas por Charron (...).²⁶⁸

²⁶⁶ Sobre Lípsio e Charron, respectivamente cf. BATTISTA, 1966, p. 237 e p. 64-68.

²⁶⁷ Cf. seção 4.1 deste estudo.

²⁶⁸ *CP*, p. 77.

Anunciando sua fonte, a partir daí o bibliotecário enumera e justifica cinco normas à prática dos golpes de Estado. Aqui, mais importante do que mostrar que tais preceitos encontram sua origem na *Sagesse*, é observar *onde* no texto se localizam essas passagens. Ora, que *CP* foi decisivamente influenciada pela obra charroniana é fato há muito sabido. Contudo, não há em Charron qualquer menção à noção de golpes de Estado, grande protagonista da teoria do libertino. Por que, então, para pensar as diretrizes que devem guiar tal espécie de ação política (que não existe na *Sagesse*), deve o autor “recorrer àquelas descritas por Charron”?

É na prudência política exposta pelo discípulo de Montaigne que se espelha Gabriel Naudé para formular a idéia que dá nome a *CP*. Não à toa que é nas passagens da *Sagesse* dedicadas ao discurso prudencial que se encontram as diretrizes norteadoras dos golpes de Estado, facilmente localizadas por meio de uma leitura comparada das duas obras.

Como primeira regra aos golpes, determina o bibliotecário

(...) que se recorra a tais meios na defensiva e não na ofensiva; buscando conservar, e não engrandecer; para se proteger dos enganados, das maldades, das intenções e surpresas perigosas, e não para deles fazer uso. O mundo está cheio de artifícios e de malícias, *per fraudem et dolum Regna evertuntur*, diz Aristóteles, *tu servari per eadem nefas esse vis?*, acrescenta Lípsio, para quem é permitido executar da astúcia com quem é astuto, e frente a raposa se fazer raposa.²⁶⁹

Paralelamente, no capítulo II do terceiro livro da *Sagesse*, dedicado à primeira parte do discurso charroniano sobre a prudência política (ordinária), esclarece o texto que em determinadas ocasiões é necessário ao príncipe

(...) que se recorra a tais meios na defensiva e não na ofensiva; buscando conservar, e não engrandecer; para se proteger dos enganados e blefes, ou maldades e intenções perigosas, e não para deles fazer uso. É permitido usar do ardil contra o ardil, e frente a raposa se fazer raposa. O mundo está cheio de artifícios e de malícias: por meio da fraude e do engano se subvertem os reinos, diz Aristóteles²⁷⁰. Por que não será permitido, mas por quê não se exigirá impedir e desviar esses males, e salvar o público através dos mesmos meios com os quais o querem enfraquecer e arruinar?²⁷¹

²⁶⁹ *CP*, p. 76-77.

²⁷⁰ Citação não-literal, prática bastante comum na época. Cf. Aristóteles, *Política*, 5, 4 (1304 b).

²⁷¹ CHARRON, 1986, p. 555.

A comparação entre as duas passagens permite observar alguns aspectos da relação entre os textos. De início, salta aos olhos a semelhança entre elas, o que indica o evidente recorte de Naudé à *Sagesse*. Como já visto anteriormente, porém, há aqui ainda outro protagonista, escondido entre os dois franceses: é Lípsio a fonte original de Charron, que dele retira inclusive a menção a Aristóteles.

Mas as passagens não são estritamente idênticas. Enquanto em *CP* as referências ao estagirita e ao neo-estoico são apresentadas em latim, na *Sagesse* ambas surgem na mesma língua da obra, o francês. Se, contudo, a fonte do libertino é Charron, assim como é o mesmo o idioma dos livros dos dois conterrâneos, por que a escolha de Naudé pelo latim? Mostra de erudição? Talvez. Certo, porém, é o que essas citações latinas em *CP* nos mostram: que a origem delas no texto naudeano vem diretamente de Lípsio.

A maneira como o bibliotecário altera levemente a ordem da passagem original em Charron, e posteriormente apresentando em latim as citações feitas pelo neo-estoico, provam que Naudé não apenas leu o referido trecho na *Sagesse*, mas o fez acompanhado diretamente pelo texto de Lípsio, de onde retira as referências em língua latina.²⁷² Isso permite evidenciar também que o libertino possuía considerável ciência da influência do escritor flamengo sobre Charron, a ponto de produzir – tendo em mãos as duas obras – a síntese de sua preferência, o que afasta as teses de “alteração ingênua” por parte de Naudé aos textos referidos.

Tal procedimento se repete logo em seguida, na segunda regra estabelecida por Naudé ao uso dos golpes de Estado. Aqui, novamente, o libertino se baseia na prudência política de Charron – sem deixar de recorrer também a Lípsio – para determinar mais um aspecto da ação política que apresenta em *CP*.

Afirma o bibliotecário no início do quarto parágrafo:

A segunda regra impõe que [os golpes de Estado] se empreendam por necessidade, ou por evidente e importante utilidade pública do Estado ou do príncipe. Cumprir com o dever e procurar o bem público constitui uma obrigação necessária e indispensável: *semper officio fungitur*, diz Cícero, *utilitati hominum consulens et societati*. Essa lei, tão evidente que deveria ser a principal regra de todas as ações dos príncipes, *salus populi suprema lex esto*, os absolve de muitas circunstâncias insignificantes e formalidades às quais a justiça os obriga.²⁷³

²⁷² Cf. LÍPSIO, 2012, p. 446.

²⁷³ *CP*, p. 77-78.

Charron, por sua vez, ao falar da prudência ordinária do soberano, explica que ele

Às vezes tem que se esquivar e desviar, misturar a prudência com a justiça, e como se diz, costurar à pele de leão se ela não bastar, a pele de raposa. Isso não ocorre sempre e em todos os casos, mas em três condições, que são pela necessidade ou evidente e importante utilidade pública (quer dizer, do estado e do príncipe, que são coisas conjuntas), à qual é necessário recorrer. [Assim,] é uma obrigação natural e indispensável estar sempre disposto a buscar o bem público. *Salus populi suprema lex esto.*²⁷⁴

Novamente, ainda que com alterações, é possível ver no recorte de *CP* a inconfundível origem no trecho acima, da *Sagesse*. Também se repete, aliás, a presença de Lípsio em ambas as passagens. Charron faz referência a uma sentença apresentada por Lípsio em *Politicorum*, IV, 13, que ao falar sobre a prudência mista, diz que “segundo o conselho de um rei espartano: “onde não cobre a pele do leão, deve-se costurar sobre ela a da raposa”²⁷⁵. Por sua vez, Naudé, exatamente como Lípsio no referido capítulo de *Politicorum*²⁷⁶, cita Cícero²⁷⁷, que ao lembrar que os deveres não dependem das conjunturas, afirma que “é princípio de conhecimento universal que a utilidade pública e a utilidade particular são uma só e mesma coisa”²⁷⁸.

Grande referência em Lípsio, conseqüentemente o filósofo romano acaba por aparecer também em Charron e Naudé. A menção de ambos ao *salus populi*, embora o bibliotecário pareça utilizá-lo a partir da *Sagesse*, remete ao debate ciceroniano do útil e do honesto, âmago da razão de Estado, e que como tal retorna com força nos séc. XVI e XVII, perpassando todos os autores aqui envolvidos.

Charron, ao afirmar – ainda na passagem acima – que ocasionalmente deve o governante “misturar a prudência com a justiça”, expõe o peso da *prudencia mixta* lipsiana sobre sua própria prudência política, confirmando que “freqüentemente é necessário misturar o útil com o honesto”²⁷⁹. É lá, em *Politicorum*, IV, 13 – pouco após a citação de Cícero copiada por Naudé –, que o neo-estoico discorre sobre a importância

²⁷⁴ CHARRON, 1986, p. 555.

²⁷⁵ Cf. LÍPSIO, 2012, p. 451. Tiziana Provierda, responsável pela tradução italiana aqui utilizada da obra, aponta que essa idéia é também mencionada por Botero (Cf. *Della ragion di Stato*, IX) e Bodin (Cf. *République*, I, 1).

²⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p. 449.

²⁷⁷ Lípsio recorre à afirmação ciceroniana (que viria a ser copiada por Naudé) em *ibidem*, p. 448.

²⁷⁸ Cf. CÍCERO, 2001, p. 120.

²⁷⁹ CHARRON, 1986, p. 556.

de que um príncipe saiba “misturar o útil com o honesto”²⁸⁰. Embora em graus levemente distintos, em Naudé, Lípsio e Charron, a correspondência é a mesma: o debate acerca da questão ciceroniana ganha forma através da prudência, que está para o útil como a justiça está para o honesto. Essa relação exposta pelos três autores mostra completa afinação com o debate seiscentista da razão de Estado; e novamente sem apresentar influência *determinante* por parte da obra maquiaveliana.

Inegavelmente, o cerne do tema nas obras dos dois franceses remete principalmente ao neo-estoico; mas não apenas a ele. Mesmo não constituindo objeto de interesse direto deste estudo, a relevância para o libertino dos escritos de Montaigne mereceria consideração, ainda que esse percurso provavelmente conduzisse de volta a Charron, ponto de partida do bibliotecário e de chegada do ensaísta²⁸¹. Contudo, qualquer que possa ter sido a presença direta de Montaigne em *CP*, sem a intermediação de Charron, improvável seria a disposição de Naudé em aceitar a visão – mais moderada que a sua – do autor dos *Ensaaios*. No final de *Do útil e do honesto*, aliás, reside uma lição que, afora a anacronia, parece endereçada propriamente ao teórico dos golpes de Estado:

Explicamos mal a honestidade e a beleza de uma ação por meio de sua utilidade; e concluímos mal ao estimar que todos estejam obrigados a ela e que ela seja honesta para todos se for útil.²⁸²

Menos precipitada, aliás, parece ser a terceira recomendação proposta pelo libertino no que se refere ao uso dos golpes de Estado, que sugere que “em tais assuntos se caminhe passo por passo, ao invés de a galope”²⁸³. Embora sem claras referências a Charron aqui, ela em boa medida não parece tampouco contrapor qualquer observação presente na *Sagesse*, de maneira que soaria bastante natural caso tivesse partido do texto charroniano.²⁸⁴

²⁸⁰ Cf. LÍPSIO, 2012, p. 449.

²⁸¹ Não parece concebível, aqui, cogitar uma relação entre Lípsio e Montaigne, dado que a “edição de Bordeaux” dos *Ensaaios*, na qual se inclui o livro III, foi publicada apenas um ano antes de *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*.

²⁸² MONTAIGNE, 2001, p. 25.

²⁸³ *CP*, p. 78.

²⁸⁴ Sem claras ligações com Charron, não parece interessante se deter nessa terceira consideração naudeana. De todo modo, vale lembrar que ela já foi brevemente comentada na seção 4.1 deste estudo.

Já a quarta regra de uso dos golpes “sugere que se escolham sempre os meios mais suaves e simples”²⁸⁵, mais fáceis e doces para execução de uma ação, buscando amenizar qualquer mal dela decorrente. Justifica Naudé que

A bela virtude da clemência, *quae docet ut poenis hominum, vel sanguine pasci turpe ferumque putes*²⁸⁶, é sempre preferível ao rigor e à severidade.²⁸⁷

Charron, por sua vez, novamente no capítulo II do terceiro livro da *Sagesse*, estabelece a clemência como uma das virtudes principescas, comentando ser ela necessária dado que “um grande e contínuo rigor e severidade tudo arruina, [e] torna os castigos desprezíveis”²⁸⁸.

Mais à frente, ainda ele, no capítulo IV, recorre ao uso de analogias e metáforas médicas ao observar as dificuldades e os malefícios que envolvem certas ações:

Mas se deve desviar [a atenção dos afetados pela ação] e distraí-los com outra coisa, assim como os médicos que não podem extirpar inteiramente o mal os entretêm e o derivam de uma parte menos danosa. Isso deve ser feito docemente e imperceptivelmente. (...) Como àqueles que passam sobre algo muito profundo lhes é aconselhado de fechar os olhos ou desviar o olhar. Distrai-se as crianças quando se quer fazer um corte com o bisturi. (...) Se não se pode combatê-lo [o mal] deve-se dele escapar, enganar, usar da astúcia, enfraquecê-lo, dissolver e diluí-lo com outros entretenimentos e pensamentos, decompondo-o em várias partes, e tudo isso com rodeios e distrações.²⁸⁹

De maneira semelhante se dão as imagens do libertino erudito ao justificar sua penúltima recomendação ao uso dos golpes, segundo o qual:

Algumas vezes se pode salvar uma árvore grande e doente apenas cortando alguns de seus galhos, do mesmo modo que a realização de uma simples sangria oportunamente freia o avanço de graves enfermidades. Em poucas palavras, deve-se imitar os bons cirurgiões, que começam das operações mais fáceis de suportar; ou fazer como os hebreus, que dão aos condenados à morte certas bebidas para adormecê-los e livrá-los da dor e do sofrimento.²⁹⁰

²⁸⁵ *CP*, p. 79.

²⁸⁶ “A qual te ensina a considerar vil e cruel alimentar-se das castigos e do sangue dos homens”. Nenhuma das edições de *CP* utilizadas neste estudo parece encontrar a origem desse fragmento. Ao que tudo indica, porém, ele parece ter sido retirado de Claudiano, *IV Cons. Honor*, 216; não muito distante de outra menção feita ao autor, alguns parágrafos antes.

²⁸⁷ *CP*, p. 80.

²⁸⁸ CHARRON, 1986, p. 561.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 607-608.

²⁹⁰ *CP*, p. 80-81.

Embora semelhantes, as imagens dos dois autores não parecem transparecer o mesmo tom. Como se percebe no restante da obra do secretário, também aqui Naudé parece em certa medida ir um pouco adiante, sempre um passo além de Charron, aceitando ou afirmando explicitamente intenções que – ainda que de possível interpretação – não se dão de maneira clara na *Sagesse*. Uma sangria para conter doenças maiores é uma analogia difícil de apontar na obra charroniana, mas que em *CP* recebe louvor através da justificativa católica a S. Bartolomeu ao temer o avanço [do “perigo”] protestante.

E é nesse mesmo tom, de justificativa a uma triste necessidade, que surge a última diretriz de uso aos golpes de Estado. Nela, encerrando a série de sugestões oferecidas pelo autor à referida prática, é possível observar claramente de que modo uma noção – no caso, a de *regret* – se modifica até culminar no texto de Naudé.

Segundo o bibliotecário:

A quinta regra é aquela que aconselha aos príncipes, para justificar e diminuir a culpa que costuma acompanhar essas ações quando eles se vêem reduzidos e obrigados a colocá-las em prática, executar-las com pesar e entre suspiros²⁹¹, como aquele pai que cauteriza ou amputa um membro de seu próprio filho para lhe salvar a vida, ou arranca um dente para ter repouso.²⁹²

Aqui, é patente o cinismo do bibliotecário: dado que ações como essas trazem consigo certo peso (em função do dano incontornável que carregam), é importante lamentá-las publicamente, passando a impressão de que seu autor realmente se entristece com os efeitos colaterais que as acompanham – ainda que esse sentimento não seja genuíno.

Novamente, uma rápida olhada no discurso acerca da prudência ordinária em *Sagesse*, III, 2, permite localizar a origem da passagem acima. Nas palavras do teórico,

(...) quando os príncipes se encontram em casos tão extremos, devem realizar tais feitos somente com pesar e entre suspiros²⁹³, reconhecendo que é uma desgraça e um golpe desgraçado do céu, e devem se comportar como um pai quando deve cauterizar ou cortar um membro de seu filho para lhe salvar a vida, ou arrancar-lhe um dente para ter repouso.²⁹⁴

²⁹¹ No original: ils ne le fassent qu'à regret, & en souspirant (...).

²⁹² *CP*, p. 81.

²⁹³ No original: à tells faits qu'a regret, et en souspirants (...).

²⁹⁴ CHARRON, 1986, p. 560.

A diferença entre os trechos é discreta, mas significativa. De acordo com Charron, em meio a situações emergenciais, cabe ao príncipe reconhecer o sacrifício necessário à questão, realizando-o, porém, apenas mediante *regret*. Ou seja, “tais feitos somente [devem ser realizados] com pesar e entre suspiros”. Essa espécie de *regret des princes* – a lástima por parte do príncipe – seria, pois, anterior à ação a ser realizada.

Naudé, em contrapartida, inverte a ordem dos produtos, colocando em cena primeiramente a ação necessária, e em seguida, apenas para justificá-la, um certo arrependimento público, falso e dissimulado, como se zombasse daqueles que sentem verdadeiramente o peso da decisão inevitável. Segundo o bibliotecário, dado que é preciso justificar o golpe de Estado, aconselha-se ao príncipe que demonstre publicamente certo *regret*; neste caso, reduzido aqui praticamente a mera obrigação formal.

Em ambos os casos, porém, o *regret* presente na ação principesca parece destituído do valor que carrega originalmente no texto fonte de Charron. Consta em *Ensaíos*, III, 1:

O príncipe, quando uma circunstância urgente ou algum tumultuoso e inopinado acontecimento, por necessidade de sua condição, obriga-o a faltar à sua palavra e à sua promessa, ou de qualquer outro modo lança-o fora de seu dever habitual, deve atribuir essa necessidade a um golpe de vara divina: vício não é, pois ele deixou sua razão por uma razão mais geral e poderosa; porém certamente é uma infelicidade. (...) [ele] tinha de agir assim: mas se o fez sem lamentar²⁹⁵, se não lhe pesou fazê-lo, é sinal de que sua consciência está em maus termos.²⁹⁶

Em Montaigne, o arrependimento esperado do príncipe é sincero, originado de suas próprias entranhas, e não de deveres sociais. O governante montaigniano sente na pele, imensamente, o peso de sua decisão, que apesar disso precisa ser tomada. Ao contrário de Charron e Naudé, nos *Ensaíos* o *regret* não se dá a serviço da ação excepcional; ele carrega em si um princípio de esperança, de legitimidade. Nas palavras de Sérgio Cardoso:

Nos casos extraordinários de “salut public”, onde não resta ao príncipe que a via da violência (...), apenas suas lágrimas e seu arrependimento podem

²⁹⁵ No original: mais s'il le fit, sans regret (...).

²⁹⁶ MONTAIGNE, 2001, p. 19-20.

reabrir o espaço da política, reavivar a via da *fides*, a qual sustenta as leis e as ligações sociais.²⁹⁷

A forma como o *regret* de Montaigne desemboca na última regra naudeana de uso aos golpes de Estado é representativa. Ela é mais uma demonstração de um percurso, quase sempre intermediado por Charron, que em vista de fins pragmáticos culmina em *CP* com o alargamento – e em boa medida distorção – de noções preciosas ao séc. XVI. Exemplo maior desse percurso na obra do bibliotecário pode ser localizado na noção de prudência, suporte da teoria dos golpes de Estado, que, partindo da definição de Justo Lúpsio, e em boa medida da sua leitura charroniana (feita a ele), produz através das mãos de Gabriel Naudé um dos principais textos da razão de Estado na modernidade.

6.0 Considerações finais

A partir do percurso aqui exposto, mostra-se inegável a importância de Gabriel Naudé para o pensamento da razão de Estado no séc. XVII; para além do papel de mero bibliotecário. Ainda, porém, que o autor não seja responsável por uma obra filosófica de peso, *Considérations politiques sur les coups d'État* é um texto simbólico, que representa o apogeu de uma tratadística diversa e polêmica.

Medida excepcional, à disposição do príncipe em caso de grande perigo ao governo, o recurso aos golpes de Estado representa a legitimização sem ressalvas – ou, no melhor dos casos, regada por um arrependimento dissimulado – de qualquer ação necessária à manutenção da estrutura de poder vigente. É claro que no âmago dos golpes reside o problema essencial da razão de Estado; contudo, a teoria proposta por Naudé leva essa suposta necessidade às últimas conseqüências, atingindo um radicalismo até então sem precedentes nessa tradição de pensamento.

Outro ponto marcante do pensamento naudeano é a responsabilidade atribuída à prudência. Acompanhando o movimento, nos outros escritos da época, de transformação no caráter da noção, a prudência apresentada em *CP* não carrega o peso moral da virtude descrita pelos antigos, adquirindo em contrapartida um caráter estritamente instrumental. É ela que sustenta, que dá suporte teórico aos golpes,

²⁹⁷ CARDOSO, 2012, p. 222.

permitindo avaliar cada caso e simultaneamente permitir o uso dos artifícios exigidos por cada situação.

De maneira concomitante, compreender a prudência como cerne da teoria proposta por Naudé naturalmente afasta-a de uma leitura maquiaveliana. Ao se observar que o núcleo da obra se origina diretamente nos escritos de Justo Lísio e Pierre Charron – não nos de Nicolau Maquiavel –, é razoável afirmar que embora *CP* compartilhe questões e debates tradicionalmente atribuídos ao filósofo, não é ele a grande referência do libertino erudito.

Mais do que apenas exigir cautela antes de rotular a teoria do autor como “maquiaveliana”, isso permite estabelecer um novo horizonte para a origem a temáticas da razão de Estado na época, tirando dos ombros do florentino a responsabilidade completa pelo surgimento da noção que viria a florescer anos após sua morte.

4. Referências Bibliográficas

AMMIRATO, S. *Discorsi del Signor Scipione Ammirato sopra Cornelio Tacito*. Vinezia: Filippo Giunti, 1599.

ARISTÓTELES, *Éthique a Nicomaque*, nouvelle traduction par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1983.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1976.

AURÉLIO, D. *Maquiavel e Herdeiros*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012.

BAKOS, A. *Images of Kingship in Early Modern France: Louis XI in Political Thought, 1560-1789*. New York: Routledge, 1997.

BALDINI, A. *Botero e la 'Ragion di Stato'*. Firenze: Olschki, 1992.

_____. *Aristotelismo político e ragion di Stato*. Firenze: Olschki, 1995.

_____. *La Ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*. Genova: Name, 1999.

BARRÈRE, J. *L'humanisme et la politique dans le discours de la servitude volontarie*. Genève-Paris: Slatkine, 1981.

BATTISTA, A. *Alle origini del pensiero político libertino. Montaigne e Charron*. Milano: Giuffrè, 1966.

_____. *Appunti sulla crise della morale comunitária nel Seicento francese*. In: *Il Pensiero Politico*, anno II, n. 2, 1969.

_____. *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A. M. Lazzarino Del Grosso. Genova: Name, 1998.

BENTO, A. (org.). *Maquiavel e o maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, 2012.

_____. *Razão de Estado e democracia*. Coimbra: Almedina, 2012.

BERRIOT-SALVADORE, E. (org.). *La Vertu de prudence entre Moyen Âge et age classique*. Paris: Classiques Garnier, 2012.

BIANCHI, L. *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*. Napoli: Bibliopolis, 1996.

BOBBIO, N. *L'interpretazione delle leggi e la ragion di Stato*, in: *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*. Padova: CEDAM, 1939.

BORRELLI, G. *Ragion di Stato. L'arte italiana della prudenza politica*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1994.

_____. *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*. Napoli: Archivio della Ragion di Stato – Adarte, 1999.

BOTERO, G. *Della ragion di Stato*. Venezia: 1606.

_____. *Da Razão de Estado*, tradução de Raffaella Longobardi Ralha. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.

CARDOSO, S. *Trois points de repère et trois “avis au lecteur” du III, 1*. In: Bulletin de la société internationale des amis de Montaigne, 2012-2, n. 56.

CAVAILLÉ, J. *Naudé, la prudence extraordinaire du coup d'État*, in: *Les Dossiers du Grihl*, Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Secret et mensonge. Essais et comptes rendus, mis en ligne le 06 novembre 2011, consulté le 28 janvier 2014. URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/4807>.

CERVANTES, M. *O engenhoso fidalgo D. Quixote da Mancha: volume I*. Tradução de José Luis Sánches e Carlos Nougué. São Paulo: Abril Coleções, 2010.

CÍCERO. *De Officiis*, with and english translation by Walter Miller. London: Harvard University Press, 2005.

_____. *Dos Deveres*, tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2001.

CHARRON, P. *De la Sagesse*, Paris: Imprimerie de Chaignieau, 1797.

_____. *De la sagesse*. Paris: Fayard, 1986.

_____. *De la sabiduría*, traducción de Elsa Fabernig. Buenos Aires: Editorial Losada, 1948.

_____. *Pequeno tratado de Sabedoria*. Tradução de Maria Célia Veiga França, apresentação e notas de José Raimundo Maia Neto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

COSENTINO, P. *Um plagio del Principe: Il De regnandi peritia di Agostino Nifo*. In: *Semestrare di Studi (e testi) Italiani*, 1, 1998, p. 139-160.

CROCE, B. *Storia dell'età barocca in Italia*. Bari: Laterza, 1946.

DAMIEN, R. *Bibliothèque et Etat: naissance d'une raison politique dans la France du XVIIe siècle*. Paris: PUF, 1995

DE MATTEI, R. *Sapienza e Prudenza nel pensiero politico italiano dall'Umanesimo al sec. XVII*. In: *Umanesimo e Scienza Politica*, a cura di Enrico Castelli. Milano: Dott. Carlo Marzorati, 1951.

_____. *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*. Firenze: Sansoni, 1969.

_____. *Il problema della "Ragion di Stato" nell'età della Controriforma*. Milano-Napoli: Ricciardi, 1979.

DINI, V. e STABILE, G. *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*. Napoli: Liguori, 1983.

DINI, V. e TARANTO, D. (ed.). *La saggezza moderna: temi e problemi dell'opera di Pierre Charron*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1987.

DINI, V. *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*. Milano: Franco Angeli, 2000.

ERLANGER, P. *Le Massacre de la Saint-Barthélemy*. Paris: Gallimard, 1960.

FIRPO, L. *Le origini dell'anti-machiavellismo*. In: *Il Pensiero Politico*, anno II, n. 3, 1969.

_____. *La ragion di Stato. Appunti e testi*. Torino: Bottega d'Erasmus-Giappichelli, 1976.

GÓMEZ, C. *Saber y poder político en Gabriel Naudé*. *Revista Res Publica*. Madrid, v. 5, n. 3, 2000.

GOUVERNEUR, S. *Prudence et subversion libertines: la critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*. Paris: Honoré Champion, 2005.

GREGORY, T. PAGANINI, G. CANZIANI, G. POMPEO FARACOVÌ, O. PASTINE, D. *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1981.

HARRINGTON, J. *The Oceana and Other Works of James Harrington*. London: Becket and Cadell, 1771.

HEERS, J. *Louis XI*. Paris: Perrin, 2003.

LAGRÉE, J. *Le Néostoïcisme*. Paris: J. Vrin, 2010.

LAZZERI, C. e REYNIÉ, D. *Le pouvoir de la raison d'Etat*, Paris: PUF, 1992.

_____. *La raison d'Etat: politique et rationalité*. Paris: PUF, 1992.

_____. *Politiques de l'intérêt*. Paris: PUF, 1999.

LÍPSIO, J. *Opere Politiche*. Torino: Nino Aragno Editore, 2012.

_____. *On Constancy*. Translated by Sir John Stradling. Exeter: Bristol Phoenix Press, 2006.

_____. *De Constantia*. Übersetzt, kommentiert und mit einem Nachwort von Florian Neumann. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1998.

MEINECKE, F. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München-Berlin: Oldenbourg, 1924. London: Routledge and Kegan Paul, 1957.

_____. *Machiavellism: the Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*, translated by Douglas Scott. London: Routledge and Kegan Paul, 1957.

MÉTHIVIER, H. *Le siècle de Louis XIII*. Paris: PUF, 1967.

MONTAIGNE, M. *Os ensaios: livro III*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOUSNIER, *L'Assassinat d'Henri IV*. Paris: Gallimard, 1964.

NAUDÉ, G. *Bibliografia politica*. A cura di Domenico Bosco. Roma: Bulzoni Editore, 1997.

_____. *Political considerations upon refin'd politicks, and the master-strokes of state. As practis'd by the Ancients and Moderns*. Translated into English by Dr. King. London: H. Clement, 1711.

_____. *Considérations Politiques Sur Les Coups d'Etat*. Hildesheim: Georg Olms, 1993.

_____. *Considerazioni politiche sui colpi di stato*, traduzione, introduzione e cura di Alessandro Piazzì. Milano: Giuffrè Editore, 1992.

_____. *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Gómez Rodríguez. Madrid: Tecnos, 1998.

_____. *Les correspondants de Peiresc. 13, Lettres inédites écrites d'Italie à Peiresc, 1632-1636.* Paris: Leon Techener, 1887.

NASCIMENTO, C. *A prudência segundo Tomás de Aquino*, in: *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 62, Belo Horizonte, 1993.

NEDHAM, M. *The Excellencie of a Free State*. London: A. Millar and T. Cadell, 1767.

PINTARD, R. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Paris-Genebra: Slatkine, 1983.

PLATÃO, *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.

RIPA, C. *Iconologia. A cura di Piero Buscaroli*. Milano, TEA Arte, 1992.

SALMON, J. H. M. *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century*. London: Methuen, 1975.

SCHNUR, R., (ed.). *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*. Berlin: Duncker & Humblot, 1975.

SENELLART, M. *Machiavélisme et raison d'Etat*. Paris: PUF, 1989.

_____. *Machiavellismo e ragion di Stato*. Traduzione e cura di Lorenzo Coccoli. Verona: ombre corte, 2014.

_____. *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

SHAKESPEARE, W. *Troilus et Cressida*. Traduction, introduction et notes par Aurélien Digeon. Paris: Aubier, 1969.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Moita. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STOLLEIS, M. *Staat und Staaträson in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

TOMÁS DE AQUINO, T. *Suma teológica*. Tradução de G. C. Galache et al. I-II, Vol. IV. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TOMÁS DE AQUINO, T. *Suma teológica*. Tradução de G. C. Galache et al. II-II, Vol. V. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

THUAU, E. *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*. Paris: A. Colin, 1966.

_____. *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*. Paris: Albin Michel, 2000.

VIROLI, M. *From Politicis to Reason of State: the acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*. New York: Cambridge Press, 1992.

ZARKA, Y. (ed.), *Raison et déraison d'État*. Paris: PUF, 1994.