

# TRADIÇÃO E RUPTURA: A RETÓRICA ENTRE MAQUIAVEL E O HUMANISMO

## TRADITION AND RUPTURE: RHETORIC BETWEEN MACHIAVELLI AND HUMANISM

RENATO AMBROSIO\*

**Resumo:** Este artigo parte da observação de alguns comentadores da obra e do pensamento de Maquiavel, segundo os quais a retórica deste autor indicaria uma ruptura com a retórica e o pensamento político dos humanistas anteriores a ele, e visa mostrar que se houve alguma ruptura, ela não se deu repentinamente e sem nenhuma preparação por parte dos humanistas anteriores a Maquiavel, como querem alguns desses comentadores, mas contou não só com a contribuição desses humanistas, mas também de autores e filósofos gregos e romanos da Antiguidade Clássica.

**Palavras chave:** Machiavel, Humanismo, retórica, fortuna.

**Abstract:** This article takes its beginning from the analysis given by some scholars of the work and thought of Machiavelli. According to this analysis Machiavelli's rhetoric would mark a break from the rhetoric and political thought of previous humanists. This article aims to show that if there was a break, it did not occur suddenly and without any preparation on the part of previous humanists who wrote before Machiavelli (contrary to what some of these commentators assert). Rather these humanists contributed to the break, as did also the Greek and Roman authors and philosophers of classical antiquity.

**Keywords:** Machiavelli, Humanism, rhetoric, fortune.

“Benditos sejam, de fato, aqueles que por justa dosagem  
de sangue e de razão não são como flautas nas quais a  
Fortuna faz soar o furo que mais lhe agrada”.

(W. Shakespeare, Hamlet)

*Audentis Fortuna iuuat.*

(“A Fortuna favorece os que ousam”, Virgílio, Eneida, X, 284).

---

\* Professor na Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: ambrosio\_renato@hotmail.com

Alguns autores que escreveram sobre Maquiavel veem no seu pensamento, sobretudo na sua retórica, uma ruptura em relação aos humanistas do século XV que o precederam. Mansfield, por exemplo, que é um autor bastante representativo de linha interpretativa, pretende mostrar “[...] uma ruptura definitiva<sup>1</sup> entre Bruni e Maquiavel, por meio da análise da *Laudatio Florentinae Urbis*” (*Elogio da Cidade de Florença*), e rebater assim a tese do historiador Hans Baron (1966), que se apoia justamente nessa obra para demonstrar uma continuidade entre seu autor, Leonardo Bruni Aretino<sup>2</sup>, e Maquiavel e entre esses dois autores e Aristóteles (2000: 228). E a ruptura

<sup>1</sup> Em um artigo anterior, publicado nesta revista, apontamos o que consideramos ser uma ruptura entre Maquiavel e a reflexão ética anterior a ele. Uma ruptura que não prescindia da reflexão acerca da tradição retórica dos antigos (o que inclui os autores greco-latinos e também os humanistas anteriores a Maquiavel), e do uso dessa tradição para entender e enfrentar os problemas de seu tempo. “E por mais que n’*O Príncipe*, Maquiavel esteja mais interessado nos principados e nos príncipes novos, quanto à separação das virtudes e dos vícios políticos do que tradicionalmente era considerado como virtude, em termos absolutos, como parâmetros morais para a vida dos homens, acabará por levar a uma separação entre o que seriam virtudes e vícios na vida dos homens e o que seria virtude e vício na política. No entanto, essa separação – que terá grande fortuna na História do Ocidente – seria bem mais difícil se Maquiavel não dispusesse dos meios oferecidos pela reflexão retórica antiga” (cf. Renato Ambrosio. Vícios e Virtudes, *virtù* e fortuna em Maquiavel. *Hypnos*, n. 34, 1º sem., 2015, p. 123-131, do qual este artigo pode ser considerado uma continuação ou complementação).

<sup>2</sup> Leonardo Bruni Aretino nasceu em Arezzo em alguma data entre 1370 e 1375. Em 1384 foi registrado como habitante no bairro de Sant’Andrea em Arezzo. Nada se sabe a respeito da sua formação cultural nem quando se transferiu para Florença, talvez em 1395. Nessa cidade se dedicou aos estudos jurídicos e literários e participou do círculo reunido em torno de Coluccio Salutati, chanceler da República de Florença, em seguida estudou com Manuel Crisolara, que começou a ensinar grego em Florença a partir de 1397; Bruni também foi tradutor de Demóstenes, Xenofonte, Plutarco, Platão e Aristóteles. Depois dos acontecimentos que levaram ao fim da fase mais aguda da guerra entre a República de Florença e o Ducado de Milão, com a morte em 1402 de Gian Galeazzo Visconti, também Bruni se uniu ao esforço intelectual e de propaganda empreendido por Salutati e pela classe dirigente florentina para a celebração da história e da grandeza de Florença, que se apresentou então como o símbolo de liberdade e autonomia para as outras cidades-repúblicas da Itália. No final de 1410, com a renúncia de Piero Sermini, aceitou o posto de chanceler da República de Florença, foi o primeiro a ocupá-lo sem ser *notaio*, apesar de ter-se inscrito, não se sabe quando, na *Arte dei giudici e dei notai*. Logo deixou o posto, substituído por Paolo Fortini. De 1405 a 1416 serviu, em diversas ocasiões, como *scrittore apostolico* na Cúria Papal, sob os papas Inocêncio VII, Gregório XIII, e Alexandre V e João XXII, volta a Florença em 1416. Em 27 de novembro de 1427 é eleito Chanceler da República de Florença, cargo que ocupará até a sua morte, em 8 de março de 1444. Além da função de Chanceler, ocupou em Florença cargos eletivos, como os *Dieci di Balìa*, e o *Priorato*.

que Mansfield pretende mostrar entre Maquiavel e Bruni, e também entre ele próprio, Mansfield, e Baron diz respeito, sobretudo, à retórica:

Baron aplica a Bruni o critério do historiador moderno, aparentemente sem perceber que a preferência do historiador pelo fato, mais do que pela retórica, deriva da preferência de Maquiavel em se guiar pelo modo como “se vive”, mais do que “como se deveria viver”. Pois uma diferença a respeito do lugar e do valor da retórica é o primeiro ponto de contraste entre Bruni e Maquiavel (Mansfield, 2000: 230).

E Mansfield explica essas diferenças entre Bruni e Maquiavel em relação ao lugar e valor da retórica com as seguintes palavras:

O pressuposto da retórica de Bruni é que o elogio pode ser eficaz para se atingir o bem. O elogio usa um modelo pelo qual elogiar, assim como Bruni usa a virtude romana para elogiar a virtude florentina, e o modelo do elogio deve estar acima do objeto do elogio. Assim se presume que uma invocação de um comportamento melhor do que testemunhamos agora pode ser a causa de um melhoramento. Nobres palavras podem ter um efeito. (Mansfield, 2000: 232).

Enquanto, segundo Mansfield, a retórica para Maquiavel:

tem caráter de racionalização: primeiro realize a ação, depois as palavras para justificar a sua ação virão para você [...] A retórica de Maquiavel é planejada para instruir seus ouvintes, não se apoia apenas em palavras, o que significa que não se apoia somente nas palavras negligenciando as necessidades, pois as palavras que não estão de acordo com as necessidades são promessas que não serão mantidas [...] Apelando para as necessidades, Maquiavel apresenta fatos ou “exemplos”, particularmente dos antigos, que revelam a necessidade em ação. Ele lamenta o fato de os antigos serem imitados no direito e na medicina, e não na política, e ele pede por um “conhecimento verdadeiro das histórias” dos antigos<sup>3</sup> (Mansfield 2000: 232, 233).

Essas explicações ecoam, de certa forma, a famosa expressão a “verdade efetiva da coisa”, à qual Maquiavel se refere no Capítulo XV d’*O Príncipe*, no ponto em que, antes de tratar “das coisas pelas quais os homens, e especialmente os príncipes, são louvados ou vituperados”, faz a seguinte afirmação: “Mas sendo meu intento escrever coisa útil a quem a entenda, me pareceu mais conveniente ir direto à verdade efetiva da coisa, do que à

<sup>3</sup> Nicolau Maquiavel. *Discorsi sopra la Prima Decada di Tito Livio*, I, 2.

fantasia que se tem a seu respeito”<sup>4</sup>. Com essa expressão, “verdade efetiva da coisa”, que Maquiavel – como afirma Mansfield – “tornou sua usando-a uma única vez”, ele sai de seu tempo e aponta para o futuro. Esse futuro seria um Renascimento que contém a promessa de modernidade, que não seria realmente o “renascimento da sabedoria antiga e da política antiga”, mas, “ao contrário, Maquiavel se serviria desse renascimento começado por outros”, para criticar os antigos, suplantando a autoridade que eles”, os humanistas anteriores a ele, “colocavam nos antigos com a sua própria autoridade”. E esse “Renascimento de Maquiavel”, afirma Mansfield, romperia com a tradição aristotélica, e a Escolástica medieval que podemos ver personificada na figura de Leonardo Bruni (2000: 229).

Além da “verdade efetiva da coisa”, Mansfield apresenta uma outra expressão utilizada por Maquiavel, dessa vez uma citação de Tito Lívio nos *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio* (XV, 1), que representaria um segundo ponto de contraste na ruptura entre Maquiavel e o humanismo anterior a ele. Trata-se das palavras do pretor dos latinos Lúcio Ânio, na assembleia desse povo antes de se apresentar ao Senado de Roma, atendendo a convocação dos senadores romanos. Como havia muitos pareceres diferentes, segundo Lívio, Ânio teria dito: “Considero mais pertinente à complexidade dos nossos interesses, que pensem mais no que devemos fazer do que no que devemos falar. Será fácil, uma vez tomadas as decisões, acomodar as palavras aos fatos”<sup>5</sup>. Essa citação, na verdade, retoma, com outras palavras, uma famosa sentença latina atribuída a Catão, o Censor (234 a.C. - 149 a.C.), *rem tene, verba sequentur*, que poderia ser traduzida por “domina o assunto, a coisa sobre a qual se deve falar, as palavras virão em seguida”. É com base nesses pontos de contraste que Mansfield estabelece a ruptura entre a retórica de Bruni e a de Maquiavel.

Para Mansfield, Maquiavel não poderia desconhecer os escritos políticos dos humanistas anteriores a ele, como Leonardo Bruni, mas ele os ignora, e isso nos permitiria supor que Maquiavel silencia a respeito desses escritos porque estes seriam obras de retóricos e filósofos, e não de historiadores. “A política desses escritos consistiria mais em preceitos do que em fatos, em

<sup>4</sup> *Ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dirieto alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa* (Maquiavel, 1980: 147).

<sup>5</sup> *Ad summam rerum nostrarum pertinere arbitror ut cogitetis magis quid agendum nobis, quam quid loquendum sit.* (Tito Lívio, VIII, 4, 1).

princípios elaborados mais em repúblicas e principados imaginários mais do que induzidos pela necessidade” (Mansfield, 2000: 233).

Em Maquiavel temos, repentinamente, sem nenhuma preparação por parte dos humanistas, um apelo à volta aos antigos que é hostil não somente ao que os antigos são, mas também a qualquer noção de herança que pode ser transmitida dos antigos para nós. A Renascença de Maquiavel é um renascimento somente na medida em que é um novo nascimento, desprovido de qualquer imperativo de volta aos tempos melhores. Os antigos são louvados ao mesmo tempo que os preceitos pelos quais eles louvam são desafiados. Os feitos antigos nos são exibidos para que os emulemos, mas a autoridade dos antigos sobre nós, que depende de seus preceitos, é negada. A atitude retórica de Maquiavel favorece, e até mesmo incita a Renascença a incluir nela a política (Mansfield 2000: 233, 234).

A esse ponto da análise de Mansfield cabem algumas observações. A primeira diz respeito à ideia de que a “atitude retórica de Maquiavel favorece, e até mesmo incita a Renascença a incluir nela a política”. Ao nosso ver essa ideia está correta e é fundamental, sobretudo se pensarmos da inclusão na política como um âmbito ético autônomo da Ética a partir da qual os homens pode alcançar uma vida boa. No entanto, quando ele afirma que “uma diferença a respeito do lugar e do valor da retórica é o primeiro ponto de contraste entre Bruni e Maquiavel”, ele não leva em conta, como vimos em artigo aqui publicado<sup>6</sup>, que Maquiavel recorre no *Príncipe* às mesmas fontes retóricas antigas, sobretudo romanas, às quais recorria Bruni e outros humanistas anteriores a Maquiavel. Além do mais, ele acaba por estabelecer a comparação entre Bruni e Maquiavel com base em textos de gêneros distintos e não leva em conta as características desses gênero sobre os quais ele estabelece a ruptura entre Maquiavel de um lado, e Bruni e os humanistas de outro.

De fato, é a partir da análise do *Elogio da Cidade de Florença*, um elogio, portanto uma obra de retórica epidítica, que Mansfield, comparando-a sobretudo com os *Discorsi*, detecta essa ruptura. Desse modo, muito do que Mansfield classifica como sendo a retórica de Bruni, ou dos humanistas, pertence mais especificamente à retórica epidítica, e não compreende toda a retórica praticada pelos humanistas anteriores a Maquiavel. Além disso, vale a pena observar também que o ponto de partida para essa ruptura com o humanismo e com os antigos é, em Maquiavel, justamente uma citação

---

<sup>6</sup> Cf. nota 1.

de um historiador latino, que por sua vez remete a uma sentença atribuída a um grande orador latino; de fato, o que Mansfield diz ser a retórica de Maquiavel poderia ser sintetizado na frase atribuída a Catão: *rem tene, verba sequentur*, o que estabeleceria uma certa continuidade entre a retórica dos antigos e a retórica de Maquiavel.

Por fim, a ideia de que Maquiavel teria ignorado os escritos políticos dos humanistas porque os consideraria obras de retóricos e filósofos, e não de historiadores, como se a retórica e a filosofia se resumissem a preceitos e princípios, e a repúblicas e principados imaginários; enquanto somente a história lidasse com os fatos e as necessidades dos homens, parece ser mais uma projeção da visão de um historiador moderno, do que uma ideia da qual Maquiavel pudesse partilhar, ou com a qual ele se ocupasse ou preocupasse.

\*

Como vimos acima, Mansfield considera como característica peculiar da retórica de Maquiavel, índice da ruptura com a retórica humanista anterior a ele, a apresentação dos fatos, dos exemplos, sobretudo antigos, que revelariam a “necessidade em ação”. Para Mansfield, Maquiavel (2000: 233) “lamenta o fato de os antigos serem imitados no direito e na medicina, e não na política”, e por isso Maquiavel pediria um “conhecimento verdadeiro das histórias dos antigos”. Parece que, nesse ponto, Mansfield afirma que Maquiavel estava propondo que os antigos fossem imitados também na política, por meio de um conhecimento verdadeiro das histórias dos antigos. No entanto, na mesma obra, um pouco mais adiante do ponto ao qual se refere a citação anterior, Mansfield afirma que em Maquiavel, de forma repentina, e sem preparação anterior alguma, há uma “volta aos antigos que é hostil não somente ao que os antigos são, mas também a qualquer noção de herança que pode ser transmitida dos antigos para nós” (Mansfield, 2000: 233, 234).

Entre essas duas citações, aparentemente, há uma contradição. Ficamos sem saber se Maquiavel propunha uma imitação dos antigos na política, ou uma volta hostil a esses antigos que excluiria qualquer noção de herança que nos teria sido transmitida pelos antigos. Além disso, nem mesmo o que Mansfield afirma caracterizar a retórica de Maquiavel, baseada nos “fatos ou exemplos, particularmente dos antigos, que revelam a necessidade em ação”, uma retórica que não se apoiaria somente em palavras, como a retórica dos humanistas anteriores a ele, e não deixaria de lado as necessidades, os fatos e a realidade efetiva das coisas, parece representar uma novidade ou uma ruptura.

Uma retórica assim já aparece na *Invectiva Contra os Florentinos*<sup>7</sup> de Loschi, escrita por Coluccio Salutati<sup>8</sup>, na defesa que ele faz da posição Florença durante o conflito bélico entre essa cidade e o papado, conhecido como *Guerra degli Otto Santi*<sup>9</sup>:

E não objetar a guerra que o povo florentino teve de enfrentar contra alguns oficiais da Santa Madre Igreja, que arruinavam as terras a eles confiadas na Itália, oprimindo os súditos com uma miseranda servidão e meditando extinguir a nossa liberdade e a das outras [cidades]. Aquela questão foi bastante discutida em toda a Itália, e nos reinos de toda a cristandade, e como seus resultados deixaram claro, o mundo inteiro reconheceu e louvou a justiça do nosso povo, e julgou aquela guerra empreendida não para o extermínio da Igreja, mas em defesa da nossa liberdade, e por nenhum outro motivo<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> A *Invectiva in Antonium Luschum Vicentinum* de Coluccio Salutati é uma resposta à *Invectiva Contra os Florentinos* de Antonio Loschi, escrita em 1397, à qual Salutati respondeu com sua própria invectiva alguns anos mais tarde, em 1403, na qual Salutati tece um longo e grandiloquente elogio à cidade de Florença logo após o período mais agudo das guerras entre Florença e o Ducado de Milão então governado dos Visconti.

<sup>8</sup> Lino Coluccio Salutati, filho de Piero di Coluccio nasceu em Stignano (atual Buggiano), em Valdinievole, no sudoeste da Província de Pistoia, na Itália, em 26 de fevereiro de 1331. Com apenas dois meses foi levado pela mãe para Bolonha, também na Itália, onde seu pai, ligado aos Guelfos, se encontrava exilado. Em Bolonha frequentou as aulas de gramática e retórica de Pietro da Muglio, amigo de Petrarca e Boccaccio. Em 1341 com a morte de seu pai, pôde continuar seus estudos graças à proteção de Giovanni Pepoli, e, por volta de 1346, começou a estudar notariado na Universidade de Bolonha. Casou-se em 1366 e em 1367 se tornou chanceler da Comuna de Todi, mas passou logo a procurar uma melhor posição em Viterbo e Roma, dirigindo-se a Francesco Bruni e Giovanni Boccaccio. Dedicou-se à literatura, escrevendo alguns poemas, ao mesmo tempo em que se tornavam mais frequentes seus contatos com Petrarca, com Boccaccio e com Lapo da Castiglione. Foi chanceler dos Anciãos em Lucca de agosto de 1370 a julho de 1371. De Lucca voltou para Stignano e em 1374 foi para Florença, onde viria a se tornar chanceler. (Cf. Eugenio Garin. *Prosatori Latini del Quattrocento*. Milão-Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore, 1952, p. 1-5; B. L. Ullman. *The Humanism of Coluccio Salutati*. Padova: Editrici Antenore, 1963, Capítulo 1; e Eugenio Garin. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. São Paulo: Editora Unesp, 1996, p 21-55).

<sup>9</sup> A *Guerra degli Otto Santi* foi uma guerra entre o Estado Pontifício e as cidades-estados da Itália Central, lideradas por Florença, que aconteceu entre 1375 e 1378, durante o pontificado do Papa Gregório XI, que trouxe a Santa Sé de Avinhão de novo para Roma.

<sup>10</sup> *Nec nobis obicias bellum quod contra quosdam officiales Sanctae Matri Ecclesiae, qui sic terras eis in Italia comissas pessumdabant, quod subditos miserabili servitute prementes et nostras et aliorum cogitarent extinguere libertatem, Florentinum Populum suscipere fuit necesse. Satis enim illa causa per Itaiam et omnia Christianitatis regna ventilata fuit et, ut per effectum patuit, universus orbis commendavit, et vidit populi nostri iustitiam, et illud non exitium Sanctae Matris Ecclesiae, sed in nostrae libertatis defensionem iudicavit, non in alud ordinatum* (Salutati, 1952: 28).

É interessante notar que nessa defesa da posição de Florença na *Guerra degli Otto Santi*, Salutati recorre aos resultados da própria ação, no caso da própria guerra (*ut per effectum patuit*), como prova da justeza da posição florentina nessa guerra. Na verdade, era pelos resultados dos fatos, os desfechos dos acontecimentos, “verdadeiros testemunhos da vontade divina” (*ex rerum effectibus, qui divine voluntatis verissimi testes sunt*). E era tanto pela leitura das coisas antigas como pela experiência das coisas modernas que Salutati chegava a tais conclusões. E a experiência com as coisas modernas, mais ainda do que a leitura dos antigos, tinha mostrado a Salutati que “o poder é uma fera que não pode facilmente ser dobrada ou governada ao nosso bel-prazer”. Como chanceler, ele tivera experiência não só com as ameaças externas, como a representada pelos Visconti, que governavam do Ducado de Milão, mas também com conflitos civis nos quais Florença se viu envolvida, como a revolta dos Ciompi, que partiu em dois o corpo da República Florentina; ou conflitos que poderíamos chamar “quase civis”, como a Guerra dos Oito Santos, durante a qual a guelfa Florença teve de combater, como vimos contra o próprio papado.

Também no *De Tyranno*, quando, já na conclusão de seu tratado, Salutati apresenta como argumento para a sua tese de que César não foi um tirano o “resultado das coisas”, ou dos fatos (*ex rerum effectibus*), que tinham levado à ditadura de César e ao poder dos imperadores romanos; e acrescenta que o desfecho desses fatos “são veríssimos testemunhos da vontade de Deus, como Deus havia decretado reduzir todos os governos dos homens sob a única monarquia dos romanos”. Essas expressões guardam certa semelhança com a “verdade efetiva da coisa”, à qual Maquiavel se refere n’*O Príncipe*. Para Salutati o “resultado das coisas” nesse caso, em que ele tratava no *De Tyranno* de uma guerra que tinha oposto Florença e outras cidades toscanas à Igreja, exprimia a vontade de Deus.

Portanto, não nos parece haver uma ruptura total entre Maquiavel e os humanistas anteriores a ele, como afirma Mansfield, quando Maquiavel louva os antigos e, ao mesmo tempo, desafia os preceitos pelos quais os antigos eram louvados. Segundo Mansfield, Maquiavel nos mostra os feitos dos antigos para que os emulemos, mas, no entanto, “a autoridade dos antigos sobre nós, que depende de seus preceitos, é negada”. Aqui nos parece que Maquiavel segue uma tradição, mais do que instaura uma ruptura no Humanismo. Uma tradição que, na verdade, não começa nem com Leonardo Bruni, nem com Coluccio Salutati, chanceleres da República Florentina.



Francesco Petrarca (1304-1374), poeta e tido como o “pai do Humanismo”, exímio latinista e também filólogo, foi o responsável pelo estabelecimento textual da obra de Tito Lívio e pela descoberta de muitos manuscritos de autores latinos. Na sua busca de manuscritos de escritores antigos, Petrarca encontrou uma das chaves para um conhecimento mais profundo de um aspecto de Cícero até então desconhecido: as suas cartas de Cícero a Ático. Quando Petrarca descobriu essas cartas na biblioteca da catedral de Verona, se encontrou pela primeira vez, diante de um Cícero que não era aquele o *auctor* canônico que circulava durante a Baixa Idade Média.

A leitura das cartas de Cícero a Ático fez com que Petrarca escrevesse duas cartas (*Fam.* XXIV, 3 e 4) cheias de censura a Cícero no Hades, em que o arpinate é retirado de sua posição canônica para ser como um homem comum, que como qualquer homem comum poderia errar e certamente errou. Citaremos alguns poucos e significativos trechos dessa censura, suficientes, contudo, para percebermos que como se foi formando também em Petrarca uma “volta aos antigos” que, à sua maneira, também era hostil aos antigos, neste caso a Cícero. Na primeira carta ele começa com um lamento expresso com uma série de perguntas dirigidas ao próprio Cícero:

Ó sempre inquieto e ansioso velho, ou, para dizer com tuas palavras, “ó impetuoso e desgraçado velho”, que proveito tu extraíste de tantos conflitos, de tantas disputas inúteis? Porque o ócio, que convinha à tua idade, à tua posição e à tua fortuna abandonaste? Por qual falso esplendor de glória te deixaste cegar, e já velho te deixaste envolver em uma guerra de adolescentes, que, lançando-te para um lado e para outro por todos os acasos, te levou a uma morte indigna de um filósofo? (*Fam.* XXIV, 3, 2).

Petrarca censura Cícero pelo abandono do ócio e da vida contemplativa para se envolver de novo em disputas políticas. E mesmo o pretenso amor pela república não justifica o comportamento de Cícero aos olhos de Petrarca, pois esse amor podia justificar a recusa em viver sob a proteção de César, cuja clemência era um porto até para os que o atacavam, ou o furor com que Cícero se lançou contra Antônio, mas não justificaria a sua aliança com Augusto. E Petrarca fecha a sua carta com outro lamento:

Ah, quão melhor seria, sobretudo para um filósofo, no silêncio dos campos, “pensar”, como tu dizes “não na breve e caduca vida presente, mas na vida eterna”, passar a velhice tranquila, sem a vanglória das honras consulares, sem a ambição dos troféus, sem o orgulho de ter reprimido

Catilina? Mas tudo isso agora é em vão. Adeus, eternamente, ó meu Cícero (*Fam.* XXIV, 3, 7).

Se na primeira carta Petrarca concentrava suas críticas sobre a vida e o caráter de Cícero, na sua segunda carta, ele procura salvaguardar a obra de Cícero:

Pois tu, Cícero, o que pela tua paz eu poderia dizer, viveste, como um homem, falaste como um orador, escreveste como um filósofo. A tua vida eu critiquei, não o teu engenho, não a tua língua, pois a quem os admira eles assombram. E nem de tua vida peço algo além da constância, e a inclinação para a quietude devida à profissão filosófica, e a fuga das guerras civis, uma vez extinta a liberdade e já sepultada a pranteada república (*Fam.* XXIV, 4, 2).

Nessas Petrarca separa a vida de Cícero da sua obra e também da sua língua. O que ele critica, de certo modo, é o apego de Cícero à vida ativa, à política, que o afastava daquilo que ele escrevia e aconselhava aos outros em seus escritos; um desejo de glória exacerbado que o levou a uma morte indigna de um filósofo. Talvez, contudo, isso fosse uma seqüela daquela característica dos oradores de engenho, que gostam de morar nas grandes cidades, de conversar em meio ao povo, e odeiam a solidão, da qual Petrarca já falara na sua obra *Vida solitária*. Mas quanto ao talento oratório de Cícero, Petrarca afirma:

Ó sumo pai da eloquência romana, não somente eu, mas todos nós que ornamos com flores a língua latina, irrigamos os nossos prados com tuas fontes, somos dirigidos por teu comando, somos socorridos por teu auxílio, iluminados por tua luz. Nós confessamos, enfim, sinceramente, diria eu, ter chegado a esse modelo e a essa capacidade de escrever, por menor que seja ela, sob teus auspícios (*Fam.* XXIV, 4, 4).

A eloquência de Cícero, como modelo é exemplo para os seus contemporâneos e para a posteridade é assim separada totalmente da vida política e do empenho civil de Cícero em Roma. Aqui nos parece que Petrarca, pelo menos a partir da leitura das cartas de Cícero a Ático, rompe com a *auctoritas* da qual Cícero gozava, que era então predominante nos meios Escolásticos da Baixa Idade Média, e já realiza, quase dois séculos antes de Maquiavel, o que Mansfield considera uma ruptura maquiaveliana. Petrarca estabelece uma certa cisão na imagem dos antigos por meio da imagem de Cícero: louva os antigos, na figura do Cícero orador e filósofo e, ao mesmo tempo, desafia o Cícero político; os feitos antigos, no caso a ação política de Cícero,

nos são exibidos não para que os emulemos, mas para que os evitemos, ao mesmo tempo que sua língua e sua sabedoria nos é apresentada para que a emulemos; e autoridade dos antigos sobre nós, que depende da coerência entre seus preceitos e sua ação, é assim desafiada por Petrarca.

Poderíamos dizer, portanto, que, cada um à sua maneira, Salutati, a partir de seus estudos e de sua experiência política como chanceler da República de Florença, já apresentava uma retórica que visava a “verdade efetiva das coisas”, também, mas não só, através de exemplos e fatos dos antigos<sup>11</sup>. E antes dele, Petrarca já apresentava em suas cartas aos autores antigos que lemos hoje em seus *Rerum Familiarum Libri* um retorno aos antigos que, à sua maneira, também, de certa forma, hostilizava os antigos<sup>12</sup>, sem deixar de estudá-los, admirá-los e imitá-los.

\*

Esta última parte do artigo retorna aos conceitos de fortuna e *virtù* dos quais já tratamos em artigo precedente<sup>13</sup>, e visa mostrar como, mais uma vez, Maquiavel se apropria da reflexão dos antigos para elaborar as suas própria e, chegar a resultados novos, que indicam sim, em certos casos, uma ruptura com os antigos. Começaremos com uma breve exposição sobre a presença desses conceitos em algumas obras de Aristóteles e Platão, que naturalmente não aparecem sob esses nomes nas obras desses dois filósofos gregos, mas que mesmo com outros nomes guardam muita semelhança com as noções de fortuna e *virtù* em Maquiavel. O nosso objetivo aqui não é provar a influência, a presença ou mesmo vestígios da reflexão desses dois filósofos gregos em Maquiavel. Um tal intento exigiria muitas largas e profundas pesquisas, cujo êxito seria, talvez, bastante duvidoso e incerto. Mas simplesmente mostrar que a reflexão sobre *virtù* e fortuna em Maquiavel não pode ser considerada em si mesma uma novidade absoluta e uma ruptura radical com a toda a reflexão filosófica anterior a ele, mesmo excluindo *a priori* a hipótese de influências e influxos das reflexões platônicas e aristotélicas sobre esses temas no pensador florentino.

<sup>11</sup> Esse poder da linguagem de intervir e modificar a realidade, aliás, já era reconhecido pelos próprios contemporâneos de Salutati, pois como afirmava Giangaleazzo Visconti a respeito das cartas de Salutati, elas seriam “mais temíveis do que um exército perfilado no campo de batalha” (*apud* Garin, 1984: 35) ou “mais perigosas do que uma esquadra de cavaleiros” (*apud* Garin, 2006: 27).

<sup>12</sup> É o que Petrarca faz nas duas cartas que escreve a Cícero e na carta que escreve a Sêneca, por exemplo (*Rerum Familiarum Libri*, XXIV, 2 e 3).

<sup>13</sup> Cf. nota 1.

Também aqui começaremos por Aristóteles. Para ele (*Física*, II, 196b), os fatos que são fruto da fortuna são aqueles que ocorrem “não segundo uma escolha”, pois os homens não os escolhem, mas esses fatos, mesmo assim, eles acontecem. Ainda na *Física* (II, 197a-b), Aristóteles procura fazer uma distinção entre “fortuna” (*tyche*) e “acaso” (*autómaton*)<sup>14</sup>, especificando que:

A causalidade se diferencia da fortuna por ser uma noção mais ampla. Porque tudo o que se deve à fortuna se deve também à causalidade, porém não tudo o que se deve à causalidade se deve à fortuna. A fortuna e o que dela resulta só pertencem àqueles que podem ter boa fortuna e, em geral, ter uma atividade na vida. Por isso a fortuna se limita necessariamente à ação humana (um sinal disso está na crença de que a boa fortuna é o mesmo que felicidade, ou quase o mesmo, pois a felicidade é uma certa atividade, uma atividade exitosa). Logo, o que é incapaz de fazer algo é também incapaz de fazer algo em que se manifeste a fortuna. Por isso nada do que for feito pelas coisas inanimadas, pelos animais e pelas crianças é resultado da fortuna, já que não têm a capacidade de escolher algo para um fim. Para eles não há boa ou má fortuna [...]”<sup>15</sup>.

A felicidade dos homens, e também a do príncipe, depende então, em alguma medida, da fortuna. No entanto, felicidade deste não pode se limitar àquilo que o senso comum entende por felicidade, assim como não pode ater-se, como vimos acima, ao que o senso comum entende como virtude e vício. E muito menos à felicidade entendida como bem-aventurança, uma felicidade quase monástica. Os gregos compreenderam bem isso quando distinguiram a *eudaimonia* da *makariotes*, a frágil felicidade humana, sempre à mercê da *tyche*, da fortuna, da inalterável beatitude divina. E Maquiavel, de certa maneira, foi ainda mais longe nessa separação entre a felicidade do príncipe,

<sup>14</sup> Os romanos traduziram *tyche* por fortuna, pois acreditavam que a sua deusa *Fortuna* correspondia à deusa grega *Tyche*; e traduziram *autómaton* por *casus* (acaso, causalidade), e também por *spontaneus*, mas ambas traduções são parciais. *Autómaton* tinha entre os gregos um uso mais profano, mas não menos inquietante, como aquele que encontramos entre os hipocráticos: algo é *autómaton* quando se produz “por si só”, somente pela trama de causas e concausas que o determinam “espontânea” e cegamente, como a chuva e uma enfermidade que se cura por si só. (Aristóteles, 1995: 59, n. 145)

<sup>15</sup> Διαφέρει δ' ὅτι τὸ αὐτόματον ἐπὶ πλείον ἐστι· τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τύχης πᾶν ἀπὸ ταῦτομάτου, τοῦτο δ' οὐ πᾶ ἀπὸ τύχης. ἢ μὲν γὰρ τύχη καὶ τὸ ἀπὸ τύχης ἐστὶν ὅσοις καὶ τὸ εὐτυχεῖν ἂν ὑπάρξειεν καὶ ὅλως πρᾶξις, διὸ καὶ ἀνάγκη περὶ τὰ πρακτὰ εἶναι τὴν τύχην (σημεῖον δ' ὅτι δοκεῖ ἦτοι ταῦτόν εἶναι τῇ εὐδαιμονίᾳ ἢ εὐτυχίᾳ ἢ ἐγγύς ἢ δ' εὐδαιμονία πρᾶξις τις εὐπραξία γάρ), ὥσθ' ὀπόσοις μὴ ἐνδέχεται πρᾶξαι, οὐδὲ τὸ ἀπὸ τύχης τι ποιῆσαι. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε ἄψυχον οὐδὲν οὔτε θηρίον οὔτε παιδίον οὐδὲν ποιεῖ ἀπὸ τύχης, ὅτι οὐκ ἔχει προαίρεσιν· οὐδ' εὐτυχία οὐδ' ἀτυχία ὑπάρχει τούτοις, [...]

de um lado, e a do homem comum ou a religiosa do outro, quando afirma, no capítulo XVIII d'*O Príncipe*, que “um príncipe, e sobretudo um príncipe novo, não pode seguir todas as coisas a que são obrigados os homens tidos como bons, sendo muitas vezes obrigado, para conservar o governo, a agir contra a caridade, a fé, a humanidade, a religião”. Temos aqui um exemplo de como Maquiavel favoreceu, e até mesmo forçou a Renascença a incluir a política no seu horizonte, ou pelo menos tornou essa inclusão inelutável.

Além disso, Aristóteles afirma no trecho citado acima que sem atividade não seria nem mesmo possível algum efeito da fortuna, pois é na ação que a fortuna manifesta. Semelhantemente, para Maquiavel, é através da ação e da força consciente e perseverante, pela qual o homem (e os governantes) age para atingir um fim, resistindo à fortuna adversa, que se manifesta a sua *virtù*, como lemos em seus *Discorsi* (II, 30): “os romanos [...] nunca conquistaram terras com dinheiro, nunca pactuaram a paz com dinheiro, mas sempre com a *virtù* das armas”. Aqui o termo *virtù* abandona seu significado cristão, de hábito segundo o qual se vive retamente, e reassume o sentido antigo, romano, de bravura, valor, força, coragem, excelência, audácia. Significado que, antes de Maquiavel, já aparecera em Petrarca: “a *vertù* contra a loucura / tomará as armas, e que seja o combate curto: / porque o antigo valor / nos corações itálicos ainda não morreu”<sup>16</sup>.

Aristóteles, reconhecendo o indiscutível peso que a fortuna tem na vida de todo indivíduo (Fermani, 2006: 234, 235 e 237), advertia que “as causas do que acontece como resultado da fortuna são, pois, necessariamente indeterminadas. Daí se pensar que a fortuna é algo indeterminado e inescrutável para o homem” (*Física*, II, 5, 197a.), e diante dessa inconstância da fortuna, Aristóteles aconselha a não nos deixarmos levar pelos reveses da fortuna e de não mudar continuamente a rota da nossa existência sob o impulso desta, comportando-nos como camaleões (*Ética a Nicômaco*, I, 11, 1100 b).

Nesse conselho para resistirmos às vicissitudes da fortuna, talvez, esteja já aquela inversão de perspectiva, que (Fermani, 2006: 240, 241), permite identificar uma figura da fortuna dotada de estabilidade, uma fortuna que não se apresenta como acontecimento fortuito apenas, mas também como fruto da constância e de uma práxis virtuosa. Nesse sentido, é possível pensar em uma fortuna que não é apenas algo que acontece, mas o que se

<sup>16</sup> “[...] *vertù* contra *furore* / *prenderà l’arme, et fia ’l combatter corto: / ché l’antiquo valore / ne gli italici cor’ non è anchor morto*[...]” (*Canzioneri*, 128, vv 93-96). É interessante notar o uso do termo *vertù* nessas palavras de Petrarca, com um significado senão igual muito, muito próximo do significado pelo qual, com Maquiavel, esse termo ganharia notoriedade quase dois séculos depois.

conquista, a uma *tyche* que não só golpeia e com a qual topamos por acaso, conforme o significado usual do verbo *tynchano*, mas que se configura como atividade que tem êxito, como objetivo alcançado, como o verbo *tynchano* também sugere. Se a primeira gama de significados de *tynchano* (“acontecer”, “golpear”, “encontrar por acaso”) remete a uma sorte entendida como acaso, observando mais atentamente – observa Fermani – se descobre que, entre os significados do verbo se escondem sentidos menos conhecidos e de significado, por assim dizer, oposto: “conseguir”, “acertar o alvo”, “acertar na mosca”, “obter”, “conseguir”, “alcançar”. Analogamente, o termo latino *fortuna* além do significado de “acaso”, “sorte”, indica também “êxito”, “bom resultado”, “sucesso”, enquanto o verbo *fortuno* significa “fazer com que se consiga”, “fazer prosperar”, “tornar próspero”.

Então, com base nas possibilidades semânticas dos termos em jogo, se pode dizer que, a fortuna tem, por um lado, a ver com o acaso, enquanto, em outro sentido, tem pouco a ver com o acaso e está relacionada com a habilidade, a virtude, com a sábia disposição do que se possui. A fortuna se torna assim arte, *techné* (Fermani, 2006: 241), pois como escreveu Aristóteles na *Ética a Eudemo* (VIII, 2, 1248 a 14-16): “a fortuna [...] não é causa de todas as coisas das quais se crê que ela seja”. Essa ideia da fortuna como *techné*, como bem notou Fermani (2006: 241) também aparece em Platão, quando nas *Leis* (IV, 709 a1-c3) ele escreve:

[...] eu estava tentado a dizer que nenhum homem está em condições de ordenar nada por meio da lei, mas que são sempre os incidentes da vida e a fortuna mutáveis que com o seu suceder-se, inexoravelmente, ditam as leis sobre os casos nas nossas vidas [...] portanto, tendo diante dos olhos todos esses acontecimentos, alguém pode ser levado a dizer o que eu disse há pouco, que o homem não pode dispor nada segundo a lei, mas que, ao contrário, é a fortuna que domina sobre quase todas as vicissitudes humanas. Parece, porém, estar com a verdade quem estende essa mesma lei para a arte da navegação, da condução dos navios, da medicina, da estratégia militar, se maneira que não erraria quem, nesses casos, proclamasse a seguinte norma [...] Que o deus dirige toda a realidade, e que, além de um deus, guia as vicissitudes humanas no seu conjunto também a fortuna e o momento oportuno (*tyche kai kairós*) [...] e como terceiro elemento há a habilidade humana (*technen*). Com efeito, eu mesmo colocaria como mais vantajoso poder contar, na eventualidade de uma tempestade, com a experiência e habilidade do barqueiro do que com sua imperícia<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Ἀθηναῖος: ἐμελλον λέγειν ὡς οὐδεὶς ποτε ἀνθρώπων οὐδὲν νομοθετεῖ, τύχαι δὲ καὶ συμφοραὶ παντοῖαι πίπτουσαι παντοίως νομοθετοῦσι τὰ πάντα ἡμῖν. ἢ γὰρ πόλεμος τις βιασάμενος ἀνέτρεψε πολιτείας καὶ

E aqui chegamos a outro conceito fundamental, que traz para a investigação sobre a fortuna a questão do tempo, por meio do conceito, também retórico, de *kairós*, o momento oportuno. De certa forma, é a esse momento oportuno que Maquiavel recorre, no capítulo XVI d' *O Príncipe*, para rebater aqueles que apontavam os muitos príncipes “que fizeram grandes feitos com seus exércitos e foram considerados liberalísimos”, citando como exemplo Júlio César. Em sua resposta, Maquiavel faz uma clara distinção entre dois momentos oportunos diferentes, nos quais convém ou não ser liberal: ou alguém é já príncipe ou deseja se tornar príncipe. No primeiro caso, essa liberalidade seria danosa; no segundo, seria necessária. E para Maquiavel, como vimos, “César era dos que desejavam alcançar o poder em Roma, mas se, depois de tê-lo alcançado, tivesse sobrevivido mais tempo e não tivesse moderado as suas despesas, teria destruído seu poder”<sup>18</sup>.

Essa percepção do momento oportuno, daquilo que Platão denominou de *kairós*, em Maquiavel, já não é mais um terceiro elemento separado da *techné* e da *tyche*, como Platão parecer afirmar no trecho das *Leis* citado há pouco, essa percepção também é, ao mesmo tempo, parte integrante da própria *virtù* (dos homens, e dos governantes) e manifestação dessa *virtù*, pela qual também podemos decidir os rumos de nossas vidas e de nossas ações. Portanto, também para Machiavel, assim como para Aristóteles e Platão, apesar da importância que muitos dão à fortuna na vida e nas ações dos homens, ela não decide sozinha sobre nossas vidas e ações. A nossa *techné*, a nossa *virtù* (e também a do governante e, sobretudo, do príncipe novo) pode tanto quanto a fortuna:

Não me é desconhecido como muitos tiveram e têm a opinião de que as coisas do mundo são governadas pela fortuna e por Deus, e que os homens, com a sua prudência, não podem corrigi-las, aliás não têm para isso

---

μετέβαλε νόμους, ἢ πενίας χαλεπῆς ἀπορία: πολλὰ δὲ καὶ νόσοι ἀναγκάζουσι καινοτομεῖν, λοιμῶν τε ἐμπίπτοντων, καὶ χρόνον ἐπὶ πολὺν ἐνιαυτῶν πολλῶν πολλακίς ἀκαιρία. ταῦτα δὴ πάντα προϊδὼν τις ἄξειεν ἂν εἰπεῖν ὅπερ ἐγὼ νυνδὴ, τὸ θνητὸν [709β] μὲν μηδένα νομοθετεῖν μηδέν, τύχας δ' εἶναι σχεδὸν ἅπαντα τὰ ἀνθρώπινα πράγματα: τὸ δ' ἔστιν περὶ τε ναυτιλίαν καὶ κυβερνητικὴν καὶ ιατρικὴν καὶ στρατηγικὴν πάντα ταῦτ' εἰπόντα δοκεῖν εὐ λέγειν, ἀλλὰ γὰρ ὁμοίως αὐτὸ καὶ τότε ἔστιν λέγοντα εὐ λέγειν ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις. **Κλεινίας** τὸ ποῖον; **Ἀθηναῖος**: ὡς θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς, τὰνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα. ἡμερώτερον μὴν τρίτον [709ξ] συγχωρήσαι τούτοις δεῖν ἔπεσθαι τέχνην: καιρῶ γὰρ χειμῶνος συλλαβέσθαι κυβερνητικὴν ἢ μὴ, μέγα πλεονέκτημα ἔγωγ' ἂν θείην. ἢ πῶς; **Κλεινίας**: οὕτως. **Ἀθηναῖος**: οὐκοῦν καὶ τοῖς ἄλλοις ὡσαύτως κατὰ τὸν αὐτὸν ἂν ἔχοι λόγον, καὶ δὴ καὶ νομοθεσία ταῦτων τοῦτο δοτέον: τῶν ἄλλων συμπίπτοντων, ὅσα δεῖ χώρα συντυχεῖν, εἰ μέλλοι ποτὲ εὐδαιμόνως οἰκίσειν, τὸν νομοθέτην ἀληθείας ἐχόμενον τῇ τοιαύτῃ παραπεσεῖν ἐκάστοτε πόλει δεῖν.

<sup>18</sup> Cf. AMBROSIO, Renato. Vícios e Virtudes, *virtù* e fortuna em Maquiavel, *Hypnos*, n. 34, 1º sem., 2015, p. 123-131)

remédio algum; e por isso poderiam julgar que não se devesse esforçar-se muito nas coisas, mas sim se deixar governar pela sorte. Essa opinião gozou de muito crédito nos nossos tempos por causa das grandes mudanças nas coisas que se viram e se veem hoje em dia, fora de qualquer conjetura humana. Eu, pensando nisso, algumas vezes me inclinei em alguns casos para a opinião deles. Todavia, para que nosso livre arbítrio não se apague, julgo poder ser verdade que a fortuna seja árbitra da metade das nossas ações, mas também que ela deixe a nós governar a outra metade delas”<sup>19</sup>.

É com base nessa ideia de que, pela *virtù*, podemos em nossas vidas e ações tanto quanto a Fortuna, que Maquiavel pôde terminar o capítulo XXV d’*O Príncipe*, nessa passagem, numa provocadora (e pouco “politicamente correta”, alguém poderia observar hoje) metáfora – em que reforça a acepção de audácia do termo *virtù*, bem como os laços etimológicos de *virtù* com o termo *vir*, no sentido de macho da espécie, – ensina como lidar com a fortuna:

Concluo, portanto, que variando a fortuna, e estando os homens obstinados em seus modos [de agir], são felizes enquanto estão de acordo com ela, e quando delas discordam são infelizes. Eu penso bem isso, que é melhor ser impetuoso do que circunspeto, porque a fortuna é mulher e, para dominá-la, é necessário bater-lhe e contrariá-la. E se vê que ela se deixa vencer de preferência por estes [que a agridem e contrariam] do que por aqueles que agem friamente. A fortuna, porém, como mulher, é sempre amiga dos jovens porque são menos circunspectos, mais ferozes e com maior audácia a dominam<sup>20</sup>.

[Recebido em agosto 2015; Aceito em novembro 2015]

<sup>19</sup> *E’ non mi è incognito come molti hanno avuto et hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenzia loro non possono correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo, potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte. Questa opinione è suta più creduta ne’ nostri tempi, per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dí, fuora d’ogni umana coniettura. A che pensando io qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro. Non di manco, perché el nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l’altra metà, o presso, a noi (Machiavelli, 1980: XXV).*

<sup>20</sup> *Concludo, adunque, che, variando la fortuna, e stando li uomini ne’ loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e, come discordano, infelici. Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che fredda mente procedano. E però sempre, come donna, è amica de’ giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano (Machiavelli, 1980: XXV).*



## Autores antigos

- ARISTOTELE. *Retorica*. Milão: Mondadori Editori, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Etica Nicomachea*. Milão: Bompiani Editori, 2000.
- ARISTÓTELES. *Física*. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- COLUCCIO SALUTATI. *Epistolario*, a cura di F. Novati, I-V. Roma: Istituto Storico Italiano, 1891-1911.
- \_\_\_\_\_. *Il trattato "De Tyranno" e Lettere scelte*. A cura di Francesco Ercole. Bolonha: Nicola Zanichelli Editore, 1942.
- \_\_\_\_\_. *Invectiva in Antonium Luschum Vicentininum*. In Eugenio Garin. *Prosatori latini del Quattrocento*. Milão-Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore, 1952.
- \_\_\_\_\_. *De fato et fortuna*. Organização de Concetta Bianca. Florença: Leo S. Olschki Editore, 1985.
- M. TULLIO CÍCERO. *De partitione oratoria*. Cambridge (Massachusetts)-Londres: Harvard University Press, 1992.
- NICCOLÓ MACHIAVELLI. *Il Principe*. Milão: Rizzoli Editore, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Discorsi sulla prima decada di Tito Livio*. Con le *Considerazioni intorno ai discorsi di Machiavelli*, di Francesco Guicciardini. Turim: Einaudi Editore, 2000 (Coleção *Einaudi Tascabili*).
- PLATONE. *Le Leggi*. (BUR – Classici Greci e latini). Milão: Rizzoli Libri, 2005.
- PETRARCA, Francesco. *La vita solitaria*. Volgarizzamento inedito del secolo XV, tratto da un codice dell'Ambrosiana per Dott. Antonio Ceruti. Libro Secondo. Bolonha: Gaetano Romagnoli, 1874.
- PETRARCA, Francesco. *Opere* org. Emilio Bigi. Segunda Parte. Milão: Editoriale Vita, 1980.
- QUINTILIANO. *Istituzione oratoria*. Volume III, livros VII-IX. Milão: Mondadori Editori, 1999.
- Rhetores Latini Minores. Ex codicibus maximam partem primum adhibitis*. Emendabato Carolus Halm. Lipsiae, in Aedibus B.G. Teubneri, 1863 [Reimpresso em Dubuque, Iowa, s.d.].
- TITO LIVIO. *Storia di Roma dalla sua Fondazione*. Vol. IV (livros VIII-X). Milão: Rizzoli Libri, 1992.

## Autores Modernos

- BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade. Uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

- BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton, New Jersey: Princeton University Presse, 1966.
- CHABOT, Frederico. *Escritos sobre Maquiavelo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- COX, Virginia. “Ciceronian Rhetoric in Italy: 1260-1350”, in *A Journal of the History of Rhetoric*. Vol. 17, nº 3 (Summer, 1999), p. 239-288.
- FEO, Michele. “Petrarca e Cicerone”. in Narducci. Emanuele (org.). *Cicerone nella Tradizione Europea. Dalla tarda antichità al Settecento*. Atti del VI Symposium Ciceronianum Arpinas. Arpino, 6 de maio de 2005. Florença: Le Monnier, 2006, p. 16-50.
- FERMANI, Arianna. *Vita felice humana: in dialogo com Platone e Aristotele*. Macerata: Edizioni Università de Macerata, 2006.
- GARIN, Eugenio. *L’Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Bari: Editori Laterza, 1984.
- \_\_\_\_\_. *La Cultura del Rinascimento. Dietro il mito dell’età nuova* Milão: Il Saggiatore, 2006.
- MANSFIELD, Henry C. “Bruni and Machiavelli on civic humanism”, in James HANKINS. *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SKINNER, Quentin. *Lenguaje, Política e História*. Bernal: Universidade Nacional de Quilmes, 2007.
- ULLMAN, B. L. *The Humanism of Coluccio Salutati*. Padova: Editrice Antenore, 1963.
- WALEY, Daniel. *The Italian City-Republics*. 3ª ed. Essex: Pearson Educational, 1988.