

## *Temas sobre o Renascimento: arte, política e teologia\**

ALEXANDER MARTINS VIANNA\*\*

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

**Resumo:** Na historiografia em língua inglesa, desde começos da década de 1980, tornou-se comum falar em *Early Modern Age* para definir um marco temporalizador de época para a História Cultural da Europa, de modo a distinguir um percurso civilizacional entre a *Baixa Idade Média* e o *Iluminismo*. O termo esteve marcado pelo propósito historiográfico de diluir *Renascimento* e *Reforma* como campos distintos de especialização de pesquisa, de modo a: sair do esquema temático da historiografia liberal do século XIX; evitar simplificações históricas; e entender os seus autores e marcos temáticos como partes de um mesmo conjunto dialógico e tenso de ideias que não preparam o Iluminismo. É com este mesmo espírito crítico que passo em revisão alguns temas sobre *Renascimento* ainda escolarizados no Brasil nos termos da historiografia liberal oitocentista.

**Palavras-chave:** Renascimento; Sociedade; Cultura.

**Abstract:** From 1980 onwards, the literary and historical historiography in English has consolidated the idea about an *Early Modern Age* to culture and thought in European society as an alternative scholarly field of studies. With this aim in view the English scholars have intended to prevent current simplifications of themes, authors and subjects consecrated to *Renaissance* or *Reformation* studies since the 19<sup>th</sup> Century Historiography. Therefore, the main aims have been: to integrate academic fields then distinguished; to understand the cultural and political singularity of Early Modern Europe in

---

\* Recebido em 27 de abril de 2015 e aprovado para publicação em 01 de junho de 2015.

\*\* Professor Adjunto de História Moderna do DHRI da UFRRJ. Possui graduação em História pela UFRJ, mestrado e doutorado em História Social pelo PPGHIS-UFRJ.

itself; and to prevent thematic polarizations like *Renaissance* or *Reformation*, or *Enlightenment* teleological approaches about the 16<sup>th</sup> Century European Culture. With this critical idea in mind, I intend to take on a new light some themes still scholarly approached as *Renaissance* in Brazil's elementary and high schools.

**Keywords:** Renaissance; Society; Culture.

## Introdução

Gostaria de introduzir este artigo com um breve exercício iconográfico a partir do quadro *As Três Idades do Homem* (ca.1501-1502), da oficina do pintor Giorgione (ca.1478-1510), que fazia parte do círculo neoplatônico veneziano e florentino formado entre 1480 e 1520.

**Figura 1** - Óleo sobre Madeira, 78x62 cm



**Fonte:** Galleria Palatina (Firenze).

A representação da passagem do tempo no quadro rompe com a tradição cristã medieval que abordava a vida humana terrena como mera

passagem desimportante para a “verdadeira vida”, a da alma, através de beata contemplação divina. Os três protagonistas não apresentam apenas a passagem do *tempus*, mas também representam ações no *tempus* que associam saber e fazer de homens socialmente elevados, ou excepcionais, tais como príncipes, que deveriam saber mais para intervirem virtuosamente e eficazmente nos negócios do *bem comum*. Daí, a passagem do tempo liga a ação humana a um processo educativo exemplar voltado para a ação terrena como âmbito de realização das potencialidades da razão.

A passagem do tempo é figurada nos termos positivo da Paideia clássica: seguindo um jogo cênico triangular, a passagem do tempo é representada pela via que conduz o jovem aprendiz (“verão” ou ímpeto ainda sem direção, forma ou qualidade), através da instrução adulta letrada (“outono” ou ímpeto sábio que confere forma, direção e qualidade), em direção à sapiência imperturbável exemplar do ancião “filósofo” (“inverno” ou ataraxia perante as adversidades). Há nessa tipologia uma relação de verossimilhança vinculada a um decoro trópico que igualmente observamos, como recorrência cultural, na caracterização do protagonista de “*O cortesão*” (1513-18), particularmente quando afirma que não é possível ser jovem e ser sábio (CASTIGLIONE, 1997, p. 310-311).

Na performance iconográfica do quadro, o jovem pupilo é exortado pelo adulto letrado a imitar as virtudes do ancião (seriedade, sabedoria, prudência e autocontrole) e comprazer-se intelectualmente com as leituras dos clássicos. Os motivos trópicos no quadro forjam também a representação iconográfica do diálogo vivo ou colóquio entre o novo/atual/moderno (figurado pelo jovem) e os grandes autores da Antiguidade Clássica (personificados pelo ancião): na performance sugerida, por meio da instrução do adulto outonal, o jovem estival esforça-se por reviver nos textos antigos a experiência humana do presente, pois serviriam como repertório de modelos, freios ou regras universais para as suas ações, revestindo-se os autores antigos de excepcional valor exemplar.

O quadro também representa os personagens como se fossem membros da elite urbana aristocrática de Veneza: o ancião, por exemplo, veste a túnica púrpura do Doge veneziano (PATUZZI, 2002, p. 87-91).

Nesse sentido, as indumentárias dos personagens e o jogo performático de verossimilhança entre eles dão pistas importantes sobre o modelo de expectador contido no projeto iconográfico do quadro: o jovem socialmente elevado que é instruído para assumir a condução dos negócios da família e/ou do estado, pois a sua posição assim o obriga. Por meio do olhar grave e circunspecto, é o ancião, como sumo exemplo a ser seguido, que faz a exortação do expectador fora do quadro. Portanto, o jogo performático de verossimilhança no quadro sugere que seu modelo de expectador é um jovem nobre, sendo provável que o quadro foi encomendado para ser colocado em seu estúdio e servir como exortação para imitar as virtudes do Ancião e dos Antigos (nobreza, seriedade, sabedoria, prudência e autocontrole), além de comprazer-se intelectualmente com o diálogo vivo ou colóquio com os clássicos.

O estudo dos autores antigos era considerado pelos humanistas renascentistas como instrumento privilegiado para formar os jovens em sua plenitude, que deveriam ser bem versados na arte da guerra, na arte de governar, nos mecanismos da amizade, na arte da conversação, em poesia e filosofia, pois todos estes saberes entrelaçavam reflexões morais sistemáticas sobre o indivíduo em situações práticas, sobre o seu destino na história terrena e o valor estruturante, para o corpo político, de uma atuação eficaz no mundo paradoxal da Queda Adâmica. Tudo isso demonstrava que o homem poderia assumir diversas performances, formas e posições ao longo da vida. Em certa medida, isso representava uma mitigada ruptura cultural ciceroniana com o horizonte medieval de expectativa centrado no fixismo das posições na ordem do mundo.

Com o humanismo renascentista, surge uma consciência que afirma que é em relação ao *tempus* que a razão humana se define, ou seja, diferentemente dos frutos da *gratia* (fé, esperança e caridade), não há uma substância racional pronta, definida *fora do tempus* e fixada *no tempus* de uma vez por toda por Deus, pela “grande cadeia do ser”, pela “alma do mundo” ou pela “natureza” – espelhos de Deus no mundo por ele criado. Aliás, como lembra Pico della Mirandola (1563-1494), é justamente *por não ser delimitada por nenhuma lei*, diferentemente dos demais seres animados, que a alma

racional do homem possui uma dignidade ou posição singular na ordem da Criação:

Finalmente, o artesão perfeito decidiu que, naquele a quem não podia dar nada específico, seria comum tudo o que fosse o específico de cada criatura. Assim, ele tomou o homem – essa obra de imagem indistinta – e, tendo-o colocado no centro do mundo, falou-lhe assim: “Oh, Adão! Eu não te dei lugar específico, rosto próprio ou dom particular a fim de que teu lugar, teu rosto e teus dons, tu os queiras, conquiste-os e consiga-os por ti mesmo. A natureza restringe outros seres em algumas leis por mim estabelecidas, mas tu, a quem nenhum termo limita, por teu próprio arbítrio, entre as mãos do qual te coloquei, definirás a ti mesmo. Eu te coloquei no centro do mundo para que pudesses melhor contemplar ao teu redor o que o mundo contém. Eu não te fiz nem celeste nem terrestre, nem mortal nem imortal, para que, soberano de ti mesmo, tu atives tua própria forma livremente, tal como um pintor ou um escultor” (*Dignitate Hominis*, 1486-87 *apud* ASSMANN, 1994, p. 14).

O tema da centralidade do homem no universo não é, em si mesmo, uma novidade da cultura humanista renascentista, tendo precedentes no pensamento clássico pré-cristão e na Patrística. Contudo, a cultura letrada renascentista, particularmente na chave da tradição crítica ciceroniana, dissociara o tema da dignidade do homem dos parâmetros ordenadores fixistas da visão criacionista medieval da “grande cadeia do ser”. Pelo viés de *dignidade* de Pico della Mirandola, por exemplo, o homem – em sua capacidade racional de imitar, no *tempus*, os dons divinos de edificar e criar formas – seria, ao lado da Natureza, o melhor espelho de Deus na Criação.

Por esse viés, *criar forma* significa, fundamentalmente, estabelecer vínculos harmônicos implicativos que façam vários elementos, segundo a sua disposição hierárquica na criação, tornarem-se um *corpo belo* ou *arte*, que não são conceitos teologicamente antagônicos: ambos estão implicados com o conceito teológico-aristotélico de *harmonia orbis terrarum*, sendo o *grotesco* ou o

*monstruoso* os seus avessos poéticos e morais. No entanto, para se alcançar a harmonia nas coisas do *tempus*, é importante “ousar saber” (*sapere aude*) as matérias do mundo acessíveis à razão (que é dom divino), mas sem cair na arrogância intelectual de tornar a consciência particular um ídolo de mente e coração. Nesse sentido, estamos bem longe do sujeito romântico teleologicamente projetado, junto com o conceito liberal de *individualismo*, nos temas escolares mais recorrentes sobre Renascimento (BURKE, 1997).

Desde a segunda metade do século XV, a oposição entre glória celeste e glória terrena diluiu-se: em sua capacidade virtuosa de *edificação de si*, o homem também expõe o seu vínculo com o *artesanato perfeito* do universo. A busca da *excepcionalidade virtuosa* era uma meta a ser alcançada tanto pelas *letras* quanto pelas *armas*, passando a significar a descoberta de uma *natureza humana comum* (*dignitas*), ou seja, algo superior ao indivíduo, pois, uma vez atingida, ter-se-ia realizado o *verdadeiro valor do Homem*. Não se tratava, portanto, de um desejo romântico de o indivíduo salvar ou afirmar a sua *singularidade psicológica*, mas a aspiração de ascender ao *rol tipológico* dos exemplos de homens excepcionais, seja por sua *arte*, seja por seu *papel* na vida política das cidades e reinos. Para as matérias específicas do estado, a história (*-exempla*) de âmbito eminentemente terreno é a grande mestra para os poderes soberanos edificarem, ampliarem ou protegerem a harmonia do corpo político frente à perversidade, cobiça e arrogância humanas. Para esse universo letrado ainda criacionista (mas não processual-transformacionista-iluminista), *criar forma* e *dar forma* são operações que colocam num mesmo patamar de sentido a arte, a política e a teologia.

### **Política, teologia e cultura humanista**

O desejo de glória mundana é um indício cultural importante do surgimento de uma consciência secular de tempo, mas não se trata de uma preparação cultural para o Iluminismo. O humanismo renascentista valoriza o mundo profano como lugar legítimo de realização ou aperfeiçoamento das capacidades humanas, em perfeito diálogo com uma concepção teológico-

criacionista de mundo, que somente seria rompida pela cultura letrada de ciência do Iluminismo. O tema da glória mundana agrega a si o primado da *vida ativa* (cujo modelo maior é o *soberano letrado*) como valor concorrente e/ou co-ocorrente (isso vai depender do tom crítico de cada autor) com a *ascese contemplativa* (cujo modelo maior era o *monge medieval*).

O desejo de glória mundana carrega também a noção ciceroniana – que foi, desde o século XIX, lida pela chave do individualismo romântico-liberal – da responsabilidade individual do sujeito sobre o seu próprio destino, ou seja, o entendimento de que, por meio de seu empenho e cultivo de si, um sujeito seria capaz de mudar as suas condições de vida; por antonomásia, aquele que não se cultivasse corretamente, correria o risco de perder a posição conquistada. Todos estão sujeitos a vicissitudes e, por isso, devem se preparar para elas. Tal preparo, no caso do nobre renascentista, deveria equilibrar arte, letras e armas. Embora as hierarquias estamentais permanecessem inquestionáveis para os sujeitos históricos dos séculos XV e XVI, havia um entendimento de que nenhuma posição ou conquista estaria garantida de antemão. Não precisamos nos estender sobre isso: basta lembrarmos a forma como Nicolau Maquiavel (1469-1527) desenvolve, em “*O Príncipe*” (1513), a tipologia que distingue os principados *bereditários* dos *novos*; ou o modo como usa, como evidência persuasiva, o exemplo de Agátocles de Siracusa (MAQUIAVEL, 1973, p. 13; p. 33-39; p. 41-44).

Os imperativos do *ethos* estamental continuam operando no jogo de expectativas sociais e culturais da elite letrada do Renascimento: cada nova conquista de domínio ou posição obrigava o sujeito a adequar o seu corpo e a sua mente aos encargos implicados com isso, de forma a se manter respeitado ou temido, mas nunca odiado, segundo Maquiavel. Esse necessário processo de civilização no (e para o) estado definia, por exemplo, a função formativa político-moral dos *espelhos de príncipe* enquanto gênero poético (ELIAS, 1994; VIANNA, 2011b). Para o indivíduo da elite governante que deve se preparar para as vicissitudes do mundo havia, portanto, o imperativo moral de adequar a sua mente e o seu corpo ao ofício ou dignidade institucional a que servia em nome do *bem comum* e de sua posição estamental. O seu letramento não estaria apenas vinculado ao

aperfeiçoamento pessoal *para si* – não há nada na cultura poética do Renascimento que antecipe o *ethos* do indivíduo do *livre mercado* (HANSEN, 2013) –, mas para a função que a posição social estamental obriga um sujeito a cumprir; ou para se preparar para circunstâncias que possibilitem a conquista de novas posições (ELIAS, 2001).

Não por acaso, como motivador funcional de leitura de “*O Príncipe*”, vemos, por exemplo, entre os vários recursos retóricos acionados por Maquiavel (1469-1527), o fato de este elencar tematicamente as ações de indivíduos cuja engenhosidade seria digna de glória e serviria como exemplo de conduta política para o poder soberano. Em todos os paralelos históricos que aciona para criar evidência persuasiva para as suas teses político-morais e tipologias de principado, Maquiavel interessava-se por aqueles que, mesmo quando retirados da Bíblia, demonstrassem que era o que homem estava agindo – e não Deus através do homem. O homem que lhe interessava era aquele que escolhia, acertava e errava frente às vicissitudes que aparentemente formavam (do ponto de vista do indivíduo) a *ordem das coisas* (mistério divino insondável). Não lhe interessava o homem que fosse atuado como instrumento da graça ou da vingança divinas.

Para as gerações humanistas do século XV, a renovação dos estudos retórico-poéticos clássicos e a participação ativa nas decisões políticas que afetavam o *bem bomum* eram caminhos que também levariam à reforma moral da *civitas*. Nesse sentido, mediante ações exemplares em benefício da comunidade política e através do colóquio literário com os Antigos, alcançar-se-ia uma reforma moral digna de glória. Há, aqui, um novo sentido de glória no mundo para o nobre: não se trata mais do guerreiro medieval em busca apenas de butim ou dote. O *homem excelente* deve saber refrear os seus apetites particulares para se tornar matéria útil para a configuração da comunidade política e da justiça nas leis civis. Não por acaso, um dos recursos de sacralização política do poder soberano era a figuração do *sacrifício de si em nome do fardo de governar* (VIANNA, 2008b). Desse ponto de vista, o *saber* – se bem associado ao *fazer* na e pela comunidade política – inscrevia um sentido de transcendência moral por meio de matérias, desafios e recursos



mundanos. Ora, tudo isso coincidiu com as transformações no sentido medieval de soberania universal do Imperador e do Papa.

Ao longo do século XV, o imperador do Sacro Império Romano-Germânico foi perdendo a sua posição preeminente de *interlocutor laico e universal* com o *poder religioso e universal* do papa, sofrendo a concorrência política, jurídica e simbólica dos reis dinásticos e das autoridades principescas das grandes cidades-estado. Gradativamente, antes mesmo do cisma da Reforma Protestante, foram estabelecidos novos tipos de relações entre Igreja e Estado no interior dos diversos reinos, repúblicas e principados europeus de finais da Idade Média (ZLATIĆ, 2013, p. 63-70). A partir das décadas de 1520 e 1530, com o cisma da Reforma Protestante na Europa, tanto o papa quanto o imperador deixaram de ser interlocutores privilegiados entre as novas soberanias emergentes, sendo entendidos como dois poderes soberanos entre outros, em vez de serem encarados como as últimas instâncias religiosa (*auctoritas*) e secular (*potestas*) da soberania universal (VIANNA, 2008b).

Aliás, no que concerne especificamente à instituição papal, a transformação de seu sentido de soberania já poderia ser percebida nos debates jurídicos e doutrinários ao longo do século XIV, quando o domínio do papado deixou de ser representado como o “Patrimônio de São Pedro” para se tornar o “Estado da Igreja”, o que demonstrava a desintegração do ideal medieval de “comunidade cristã” unificada e guiada pelo papado. Em “*Defensor Pacis*” (c.1324), por exemplo, Marsílio de Pádua (c.1275-1343) criticava a interferência da Igreja no poder secular imperial e buscava fundamentar a dignidade imperial, as leis e justiça imperiais como sagradas *em si mesmas* por seus fins de manter a paz civil, ou seja, não fazia qualquer silogismo jurídico-teológico que conduzissem à sua subordinação ou ratificação na instância papal (PATUZZI, 2002, p. 99).

Tal tendência já estava presente em “*Da Monarquia*” (c.1310-1314) de Dante Alighieri (1265-1321) e o mesmo repertório, sistematizado no princípio do *duplo gládio* – que situava em *pessoas e origens* distintas os mandatos do poder secular e do poder eclesiástico –, foi igualmente acionado por Martinho Lutero (1483-1546) no sermão “*Sobre a Autoridade Secular*”

(1523) para dizer quem nem caberia ao poder secular ministrar a fé ou se arvorar em criar a fé no coração do súdito; nem caberia ao poder eclesiástico tomar para si os atributos do poder secular de punir e fazer cumprir a lei civil; quando muito, caberia ao poder eclesiástico o ministério exterior da fé, pois somente Deus criaria a fé no coração dos súditos (ALIGHIERI, s./d.; VIANNA, 2011a).

Em todos esses casos, em contraponto ao poder universal papal, observamos argumentos teológico-jurídicos em favor da preeminência do poder secular: originalmente imperial, mas, desde finais do século XIV, observamos as monarquias, principados e cidades-estado também concorrerem em soberania com a pretendida suserania universal do Sacro Imperador Romano-Germânico. O repertório jurídico-teológico dessas questões remontava à Querela das Investiduras (1057-1122). Não por acaso, ao longo do século XV, observamos a difusão de máximas jurídicas do tipo: “o rei é imperador em seu reino” ou “a cidade é príncipe de si” (VIANNA, 2008b, p. 92).

### **A crítica anti-escolástica**

Para além dessas questões jurídico-político-teológicas, podemos observar transformações no campo do debate filosófico: os autores humanistas criticavam o logicismo da filosofia escolástica medieval. Para os humanistas renascentistas, o paradigma silogístico-dedutivo presente nas glosas escolásticas teria criado um divórcio muito acentuado entre cultura letrada e vida, saber e fazer, entre conhecimento filosófico e mundo das experiências, assim como, entre a *plenitude da mensagem cristã* e a *clareza do discurso humano* (PATUZZI, 2002: p. 99; VIANNA, 2011b), o que explica o interesse pela busca ou restauração das línguas originais das fontes antigas (cristãs e pré-cristãs). Nesse sentido, condenar a filosofia e a teologia escolástica (que Lutero, por exemplo, chamava de “tradição recente”) significava um movimento de revalorização filológica do contato direto – i.e., sem a mediação de glosas escolásticas – com as supostas fontes originais (ou

daquilo mais próximo possível delas) dos fundadores da reflexão filosófica pré-cristã e da teológica cristã.

O movimento de revalorização da Patrística (idealmente associada a Plotino, Orígenes, Apuleio, Agostinho, Hermes e Lactâncio) permitiu retomar a antiga aliança entre cristianismo e platonismo; assim como, retomar o Aristóteles da *Ética* e da *Política*. Aliás, desde o século XIII, com a redescoberta do Aristóteles da *Política*, vemos a emergência de um tipo de leitura – personificado por Francesco Petrarca (c.1304-1374) – que reivindicava que Aristóteles deveria ser lido e comparado com outros autores, em vez de ser elevado (a partir unicamente da *Física*) a centro doutrinal a ser glosado. Ele deveria se tornar um autor capaz de conviver com Cícero, *studia humanitatis*, e Cristo, *studia divinitatis* (PATUZZI, 2002: p. 99-100). Aliás, observamos este tipo de protocolo de estudo ser conduzido por Erasmo (1466-1536) em sua obra *Educação de um Príncipe Cristão* (1516) ou por James I em *Basilikon Doron* (1599).

Desde finais do século XIV, a tradição petrarquiana de negação da escolástica era conduzida em nome da retomada direta e comparativa dos autores antigos: tanto os filósofos e oradores greco-romanos quanto os primeiros patriarcas da Igreja Cristã. Com isso, pretendia-se dar centralidade à experiência moral humana nas coisas terrenas, que deveria estar conjugada com uma espiritualidade menos ritualística, mais interiorizada, individualizada e não *necessariamente* regrada pelos comentários da “*Suma Teológica*” (c.1265-74) de Tomás de Aquino (c.1224-1274). Portanto, tal espiritualidade renovada não se confundia com a opção pela vida monástica como *modelo de excelência moral*, mas com a exaltação do homem no mundo, com suas ações geradoras de glórias e *exempla* úteis à comunidade política e à reforma moral do indivíduo para além dos muros monásticos.

Neste ímpeto petrarquiano de valorização da experiência moral humana nas coisas terrenas, o humanista deveria aprender a *ler poeticamente e eticamente* as *Metamorfoses* de Ovídio, a *Eneida* de Virgílio, *Os Ofícios* de Cícero e os livros dos Testamentos Antigo e Novo. Em outras palavras: o autor humanista deveria manter igualmente um colóquio com os clássicos, com os patriarcas e com os textos revelados, pois todos teriam um *valor instrutivo*,

*mutuamente confirmativo nos pontos fundamentais*, que possibilitaria alcançar a transcendência e uma espiritualidade mais interiorizada através do desvendamento da paradoxal interioridade humana e dos dispositivos de coesão da comunidade política. Por esse viés, as discussões clássicas sobre amizade (de grande interesse em Petrarca) e as ponderações cristãs sobre caridade locupletam-se moral, teológica e poeticamente.

De maneira geral, os humanistas renascentistas buscavam uma reflexão clara, útil e bem fundamentada (no sentido de retorno aos fundamentos sem mediação de glosas escolásticas) sobre o sentido da Criação e da Queda Adâmica, reprovando no debate teológico escolástico as sutilezas doutrinárias e conceituais obscuras, a falta de aderência ao mundo das experiências e aos problemas humanos terrenos mais imediatos. Daí a importância dos estudos e tratados, ancorados nos clássicos, sobre temas como os mecanismos da amizade, das relações familiares e do estado. Não sem sentido, Juan Luis Vives (1492-1540) afirmava, ironicamente, que das universidades (escolásticas) saíam “estranhas larvas com a aparência humana”, incapazes de manter uma “conversação civil” (PATUZZI, 2002: p. 99). Ora, essa figura de eloquência é bastante sintomática da crítica humanista anti-escolástica: se um adulto sai larva da universidade, isso significa que esta não estaria promovendo o seu aperfeiçoamento para o mundo. Aliás, dentre as várias alusões jocosas e críticas aos escolásticos, destaco um fragmento de Leonardo da Vinci (1452-1519):

Mesmo que eu não soubesse, como ele, evocar o testemunho dos autores, citarei algo muito maior e mais digno, invocando o testemunho da experiência, mestra dos mestres. Estes andam envaidecidos e pomposos, vestidos e enfeitados, não com as suas próprias fadigas, mas com as alheias, e não querem conceder as mesmas a mim mesmo. E se menosprezam a mim, inventor, quanto mais não poderiam ser censurados eles, que não são inventores, mas pregoeiros e recitadores das obras alheias (*Apud* NOGARE, 1994, p. 68).

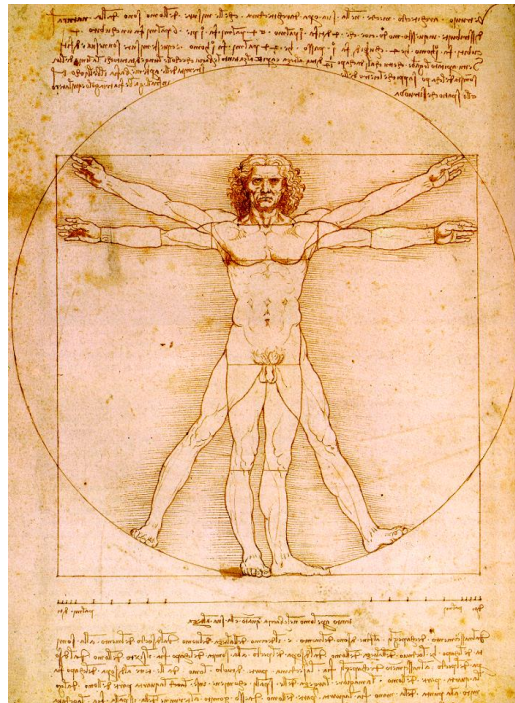
Aqui, estabelece-se a relação antitética assimétrica entre a *fadiga do inventor* (o *testemunho da sua experiência*) e o *domínio escolástico da glosa autorizada*. Trata-se de uma disputa declarada pelo que se pretende que seja a *excelência do saber douto*. Leonardo faz eco das críticas humanistas aos arranjos disciplinares escolásticos nas universidades medievais. Por outro lado, como mestre artesão sem formação universitária (portanto, *mestre de ofício* e não *douto*), Leonardo também alimenta a querela cultural pelo reconhecimento de seu *ofício de pintor/inventor* como uma digna *arte liberal*, ou seja, como algo distinto das *artes mecânicas* (consideradas *abjetas* pelos códigos estamentais de distinção social). Um *mestre de ofício* está necessariamente abaixo de um *doutor em leis e teologia*, que personifica o lugar mais alto dentre as artes liberais nos séculos XV e XVI.

No entanto, por outro viés, a sua condenação da filosofia escolástica era também uma forma de recusar a dicotomia aristotélico-tomista entre vida terrena e celestial, entre imanência (representado geometricamente pela forma perfeita do quadrado) e transcendência (representado geometricamente pela forma perfeita do círculo). Tal como fizera Pico della Mirandola, Leonardo também situa a *dignidade do homem* na intercessão das coisas terrenas (quadrado) e celestes (círculo), justamente por sua capacidade, tal como Deus, de livremente dar novas formas e sentidos para si mesmo e para as coisas do mundo. Por isso mesmo, penso ser possível identificar um paralelo de recorrências trópicas entre a citação feita anteriormente da obra “*Dignitate Hominis*” de Mirandola, a representação iconográfica no manuscrito “*Homem Vitruviano*” e um trecho do “*Tratado de Pintura*” de Leonardo da Vinci:

Se quiser [o pintor] ver belezas que o enamorem, é senhor para gerá-las; se quiser ver coisas monstruosas que causem espanto, ou grotescas que façam rir, ou então dignas de compaixão, é senhor e deus delas. E se quiser gerar terras cultivadas e desertos, lugares umbrosos e frescos em temporadas abafadiças, ou lugares quentes em épocas frias, poderá representá-los. Se quiser vales, se quiser dos altos cumes das montanhas descobrir vastas

campinas, ou quiser ver além o horizonte do mar, poderá fazê-lo... E, com efeito, o que se acha no universo por essência, presença ou imaginação, ele o tem, primeiro na imaginação e depois nas mãos, e estas possuem tão grande excelência que geram ao mesmo tempo uma harmonia proporcionada de um só olhar... (*Apud* NOGARE, 1994, p. 67).

**Figura 2** - Homem vitruviano (1485-1490), bico-de-pena e tinta, 34x24 cm



**Fonte:** Galleria dell'Accademia (Veneza).

Como podemos notar, filósofos, teólogos, juristas, poetas e artistas (das artes liberais e mecânicas) da cultura letrada renascentista ainda não romperam com um paradigma cósmico criacionista, como aconteceria com a emergência da concepção iluminista de ciência. No humanismo renascentista, a grande força da filosofia de Platão estava em sua crença de que existia uma realidade invisível que, malgrado a aparência externa variável das coisas, era

simples, racional e suscetível de ser intuída e compreendida pelo intelecto humano. Platão insistia na observação das coisas visíveis para se alcançar a realidade invisível. Tal perspectiva foi cristianizada na acolhida dada às suas ideias pelos humanistas platônicos renascentistas, que acreditavam que a busca da verdade sobre as coisas do *mundo* (*uma obra divina*) era outra forma de procurar o conhecimento de Deus. A *natureza* continha as *razões essenciais* de todas as coisas: era a própria figuração da ordenação divina do cosmo. No entanto, por uma chave distinta do humanismo platônico, ao pensar as matérias do estado, Maquiavel considerava ser possível intuir *recorrências circunstanciais* por meio da aparência externa variável dos fenômenos, particularmente quando postos em perspectiva por meio de paralelos históricos.

### **Desprovidencialização e aura sacrificial do soberano em *O Príncipe***

Em sua escala e esfera de atuação, a função da autoridade principesco em Maquiavel é análoga àquela do artista/inventor figurado por Leonardo: ambos pressupõem a figuração de alguém capaz de *dar forma* (estado) à *matéria* (homens e seus recursos e interesses) consoante ao seu arbítrio. No entanto, equivale também àquela do mago renascentista, ou seja, alguém capaz de intuir *anima, mola, móvel* ou a *regularidade fundamental* que habita os fenômenos e coisas do universo, de modo a recombiná-los artificialmente para criar efeitos harmônicos e, portanto, eficazes para o *bem comum*. Especificamente nas matérias políticas, Maquiavel deduz *regularidades circunstanciais* úteis ao poder soberano principesco por meio de paralelos históricos antigos e recentes. Com isso, visava ao aperfeiçoamento da capacidade edificadora do poder soberano, à segurança e estabilidade da comunidade política, e à contenção da perversidade/desarmonia das pessoas nas matérias do estado.

No pensamento de Maquiavel, mesmo quando considera que há alguma *substância* operante por trás das *formas*, ela é entendida como uma espécie de *regularidade interna* que pode ser manipulada pelo engenho humano para alcançar configurações harmônicas mais complexas e extensas, ou seja,

não é concebida como algo portador de um *código finalista transcendente* ao modo da teologia política escolástica (PÉCORA, 1996). A compreensão de Maquiavel a respeito da edificação de instituições sociais e políticas não se inscreve na tradição teológica escolástica que configurou, ao longo dos séculos XVI e XVII, um sentido católico trentino de razão de estado (HANSEN, 1996). Para Maquiavel, a história não é, portanto, um plano da providência que, projetando-se no futuro, forneça sinais de seu mistério, a partir dos quais se deduziria um sentido de ordem ao qual a vontade humana deveria se acomodar para realizar a potência de harmonia espontânea inscrita por Deus na substância das coisas.

Em Maquiavel, a superioridade ou eficácia de um regime político em garantir o *bem comum* (superar obstáculos internos criados por guerras civis e perigos decorrentes de ameaças estrangeiras, gerando segurança para o comércio, a produção e os patrimônios) não corresponde necessariamente às excelências ética e moral de seu fundador/governante no âmbito de sua consciência particular. Nesse sentido, o pensamento de Maquiavel se diferencia também das noções de virtude da tradição humanista platônica advinda do final do século XIV. À luz das expectativas morais do humanismo platônico e da teologia política escolástica, o pensamento político de Maquiavel pareceria escandaloso: conforme os exemplos históricos que Maquiavel evoca em seus escritos, o êxito ou a eficácia em alcançar o *bem comum* no Estado não necessariamente decorreria da *santidade da relação entre meios e fins* e das *injunções da reta razão* (consciência no sentido escolástico-católico).

Como o universo das escolhas e ações humanas seria uma amálgama de bem e mal, o desejo pelo *bem comum* não seria alcançado espontaneamente: o medo do dano, os interesses individuais ou grupais e as desigualdades (flexíveis no tempo) de dons, recursos e capacidades entre os homens deveriam ser adequadamente manipulados pelo *artífex* da política para refrear nos homens as paixões particulares destrutivas do vínculo de reciprocidade hierárquica necessário para garantir a estabilidade e previsibilidade das instituições sociais e políticas. Contudo, ao confrontar as tradições filosófico-teológicas tomistas e as concepções do humanismo platônico a respeito das



virtudes cardeais e infundidas, Maquiavel não nega o valor das virtudes ou o seu papel no horizonte de formação do príncipe, mas entende que elas não têm *potência intrínseca substancial* para gerar efeitos necessariamente benéficos na escala estatal da vida social. Daí, Maquiavel entendia que a hierarquia das virtudes que poderiam compor a consciência particular não conservaria – diferentemente do que pretendia Erasmo (1466-1536) em *A Educação de um Príncipe Cristão* (1516) – uma correspondência necessária, direta ou substancial com as ações principescas que envolvem o interesse público.

É nesse sentido que o príncipe deve representar (no sentido teatral) ou suspender a escala da virtude conforme a sua *utilidade pública*, devendo colocar em segundo plano a sua consciência ou os seus apetites pessoais, pois, tanto por experiência própria quanto por experiência adquirida através de colóquios com os Antigos, estaria ciente de que algumas *injunções da consciência* – que até poderiam funcionar na escala doméstica de autoridade – poderiam causar enorme dano para a comunidade política quando seguidas pelo poder soberano desatento às *injunções das circunstâncias*. Assim, para Maquiavel, o *tempus* (e não uma substância atemporal divina) e o fim alcançado (segurança, previsibilidade e proteção para a maior parte possível de pessoas particulares, patrimônios e dignidades institucionais-sociais) definiriam o valor moral da ação do príncipe. Disso decorria que a verdadeira glória do príncipe estaria condicionada à sua capacidade de ser útil ou necessário para o *bem comum*. Ora, dizer isso nos conduz a uma dimensão pouco explorada do pensamento político de Maquiavel, que passo a denominar de *aura sacrificial do príncipe moderno*.

Erasmo e Maquiavel entendiam o príncipe como *pessoa moral e política*, o que significa que o exercício de sua autoridade tem por finalidade o *bem comum* e não a realização de fantasias pessoais. Portanto, ambos têm uma compreensão estatal dos vínculos de interdependência social e política configurados em torno da dignidade principesca. Contudo, Erasmo pensava que deveria haver uma necessária correspondência entre as virtudes da alma do príncipe enquanto *pessoa particular* e a sua prática enquanto *persona pública*. Nesses termos, se a possibilidade de uma ação pública eficaz para o *bem comum* (político) demandar qualquer atitude que fira a consciência particular

(*bem espiritual*), aquela deve ceder a esta, pois o príncipe deveria ser sempre um exemplo sincero das virtudes cardeais e infundidas, o que explica a sua preocupação com a boa educação cristã do príncipe e de que não fosse cercado por pessoas interesseiras e bajuladoras – potenciais desvirtuadoras de sua consciência. O príncipe erasmiano deveria ser o centro soberano e exemplar da moral cristã para as práticas políticas e domésticas de autoridade patriarcal.

Em *O Príncipe*, Maquiavel tem a mesma preocupação com a educação do jovem príncipe e com a prevenção em relação aos conselheiros bajuladores e pusilânimes. No entanto, afirma que não está tratando de principados que nunca existiram ou que só existiram na imaginação dos humanistas, mas dos principados realmente existente, inscritos no *tempus*, no seio do paradoxo de bem e mal que são as instituições humanas. No mundo imanente, lembra Maquiavel, raramente é dada ao governante a escolha entre bem e mal, entre virtude e vício, quando a demanda principal é fundar, manter, assegurar ou ampliar a comunidade política, o que significa equilibrar ou harmonizar diversos interesses particulares e, por vezes, combater ou conter a perversidade por meio de ações más (segundo a moral do humanismo platônico), mas justificáveis por seu horizonte focado no *bem comum*.

Assim, com mais frequência do que seria moralmente desejável, como demonstrariam os exemplos antigos e modernos, os príncipes acabavam tendo de escolher entre um “mal menor” e um “mal maior”, pondo a sua consciência particular em segundo plano em nome das necessidades do *bem comum*. Com isso, Maquiavel afirmava que as virtudes cardeais e infundidas não tinham uma potência intrínseca para gerar efeitos necessariamente benéficos para o bem público e que, portanto, a relação do príncipe com elas tornava-se circunstancial ou casuística, devendo portar-se como um sujeito engenhoso e flexível capaz de acionar o predicativo mais conveniente e necessário para a eficácia de uma ação política centrada no *bem comum*. Não por acaso, os eficazes poderes públicos soberanos figurados nos exemplos históricos de Maquiavel são sempre situados numa posição moral dilematicamente distinta dos poderes domésticos patriarcais, definindo,

assim, uma esfera singular de *ratio* para o governante. Portanto, sem mencionar o conceito, Maquiavel fala em razão de estado, que não teria a chave moral negativa que lhe atribuí o pensamento liberal.

A sempre lembrada (e descontextualizada) afirmação de Maquiavel de que, se um príncipe não tiver determinada qualidade, deve fingir que a tem, não é uma simples prova de “cinismo político”. Concordar com isso, além de simplificá-lo, já seria lê-lo na chave de seus detratores póstumos dos séculos XVI e XVII e, equivocadamente, transformar um diferenciado *espelho de príncipe* em libelo favorável à tirania pusilânime. Ora, está contida na exigência de performance do fingimento principesco uma demanda político-moral não providencializada de razão de estado e, dependendo de cada caso, há a demanda de sacrificar a moral particular do príncipe em nome do *bem comum*, nisso diferenciando-se, portanto, do modelo erasmiano de príncipe.

Tudo isso pode ser tacitamente deduzido pela forma como Maquiavel passa em revisão as virtudes cardeais entre os capítulos XV e XIX de “*O Príncipe*”. Por exemplo, quando aborda especificamente o tema da clemência principesca (clemência é uma virtude ligada à graça), fica clara a seguinte tese centrada em evidências trópicas plutárquico-ciceronianas: um príncipe excessivamente clemente põe em perigo a sua autoridade porque corre o risco de ter súditos arrogantes que criam desordens civis. Tal recorrência trópica, por exemplo, forma sentido para a edição de 1599 da peça “*Romeu e Julieta*” (VIANNA, 2009). Por este viés, por mais que a clemência possa ser o pendor pessoal de uma encarnação circunstancial de dignidade principesca, esta deve sacrificar tal pendor ou gosto particular em nome da segurança do estado.

Portanto, é como *persona publica* que o *Princeps* de Maquiavel deve fingir/figurar ou sacrificar circunstancialmente virtudes e capacidades, desde que tal ação seja útil para o *bem comum* e para a manutenção da utilidade pública do poder soberano. No limite, não é a consciência particular do príncipe que conta, mas sim os fins político-morais da dignidade institucional que ele encarna. Em outras palavras, o corpo e a mente do *príncipe* devem estar a serviço do *Princeps*. Disso decorre a coerência político-moral da metáfora teatral em Maquiavel: se não tiver uma qualidade, deve

fingir/figurar que a tem (i.e., moldar corpo e mente para cumprir tal necessidade), em nome do efeito benéfico e útil de tal verossimilhança para as necessidades do estado. Enfim, o seu paradigma de dignidade principesca encarna a razão de estado como *artifex* soberano, ou seja, não é a manifestação política da providência divina, embora prefigure (pragmática e casuisticamente) nos seus *efeitos e fins* (combater a imprevisibilidade) o mesmo modelo de ação divina ao atuar como *potência ordenadora* (das matérias políticas) para dar *forma* ao corpo político (MAQUIAVEL, 1973, p. 109-111).

Como podemos notar, o sacrifício da consciência pessoal torna-se moralmente justificável em Maquiavel quando é feito pelo *bem comum*. Daí, como regra geral, é possível afirmar que Maquiavel desprovidencializa radicalmente o poder soberano, mas não deixa de investi-lo de uma calculada aura sacrificial *pro patria*. Ora, considerando isso, em que medida não estaríamos perante uma nova forma, não teológica, de sacralização do poder soberano? Em que medida a própria demanda político-moral de fundação, manutenção ou ampliação do estado não é também uma espécie de transcendência substituta?

### **Conclusão: para além do mercado...**

Não havia propriamente escândalo na forma como Maquiavel tratava as matérias de estado em “*O Príncipe*”: para as matérias abordadas, não faltariam exemplos aos quais os letrados poderiam recortar em Plutarco. Foi a divulgação impressa póstuma que causou escândalo porque: (1) *vulgarizava* os segredos do estado (i.e., expunha-os para a *mente vulgar*); (2) desinvestia o governante do papel de agente da providência; e (3) não cumpria o decoro poético-moral habitualmente relacionado ao gênero *espelho de príncipe*. Maquiavel era consciente de que estava construindo uma variação incomum do gênero *espelho de príncipe*: não abordava como o poder soberano deveria ser do ponto de vista da moral cristã que habitualmente formava o decoro poético-moral dos *espelhos de príncipe*, mas sim como seria possível efetivamente atuar no mundo perverso da Queda Adâmica. Afinal, se todos

os homens fossem espontaneamente bons, não haveria a necessidade de leis, poderes soberanos, juízes, prisões, carrascos e armas. Nenhum teólogo ou estadista do século XVI discordaria dessa premissa, mas tampouco aceitaria que os segredos do estado fossem indiscretamente expostos num *espelho de príncipe* e, pior ainda, que tanta indiscrição fosse impressa. Portanto, é a *auctoritas* genética Maquiavel, e não o indivíduo, que é postumamente combatida quando a obra foi vulgarizada na forma impressa em 1532.

A vulgarização impressa criou uma fortuna crítica inesperada para quem apenas concebeu a sua obra como um volume de manuscrito dirigido a um leitor específico e socialmente distinto, Lourenço II de Médicis (1492-1519), ao qual Maquiavel se dirige visando a conseguir a sua proteção e o fim de seu exílio político em San Casciano. Portanto, enquanto evento e recurso, o tratado “*O Príncipe*” foi uma tentativa (infrutífera) de entrar no patronato de uma alteza social cuja linhagem voltou a dominar a política de Florença em 1512 e que considerava Maquiavel um traidor de seus interesses. Na carta ao patrono, Nicolau Maquiavel (1973, p. 9-10) figura-se como uma útil “pedra de amolar” (matéria abjeta) do “metal nobre” (Lourenço): é o homem maduro (44 anos), bem letrado, experiente das coisas antigas e recentes da matéria política, de posição estamental inferior, mas douto, que se dirige à jovem alteza social (21 anos) de Florença, que presumivelmente precisaria se cercar de bons secretários, tutores e/ou conselheiros experientes. Nisso tudo observamos a mesma recorrência trópica e performática já identificada no quadro *As Três Idades do Homem* (ca.1501-1502).

Portanto, como evento ou ato social, “*O Príncipe*” deveria demonstrar a utilidade de quem o oferta para a dignidade de quem o recebe. Daí, o fato de ser um volume manuscrito carrega alguns significados importantes sobre padrão de legibilidade e decoro social: um manuscrito em volume não é um presente vulgar (se o fosse, seria *indecoroso* dedicá-lo ao jovem nobre); o seu manuscrito, em particular, dirige-se a um leitor socialmente distinto, em potencial posição sucessória de poder em Florença (de fato, seria príncipe entre 1516 e 1519); enquanto gênero poético, o seu *espelho de príncipe* tem também uma função propedêutica própria desse gênero (preparar moral e intelectualmente o príncipe para as matérias do estado); os assuntos tratados

(matérias de estado e seus segredos) e a forma como são tratados podem ser feitos de forma franca porque Maquiavel dirige-se somente a Lourenço, ou seja, o seu modelo de leitor/ouvinte não é indistinto ou vulgar, mas alguém que, pela obrigação do nascimento, está envolvido nas matérias e segredos de estado.

Enfim, tal como os demais autores do humanismo renascentista, Maquiavel não escreve para um modelo de leitor civilmente nivelado e formado no *ethos* massificador hodierno do livre mercado. Para nós, hoje, é um imperativo historiográfico importante devolver tais autores aos seus próprios termos, evitando moldá-los em esquemas explicativos simples construídos pela historiografia das ideias de viés liberal – marcada por uma teleologia emancipatória com horizonte fixo no *ethos* liberal do livre mercado. Podemos fazê-los parecer mais estranhos para nossos hábitos quando os devolvemos aos seus próprios termos, ou seja, se fizermos o efetivo enfrentamento histórico daquilo que oferece opacidade sociológica, institucional ou cultural para nosso olhar. A suposta semelhança ou proximidade em relação aos nossos hábitos, valores e expectativas não pode continuar a nortear critérios de relevância sobre o que, quem ou como estudar. Precisamos escapar do presentismo infantilizante do modelo de leitor do livre mercado, pois é, no fundo, anti-intelectual e hostil à problematização histórica das formas de conceber poder, instituições, valor e relações sociais.

## Referências

- ALIGHIERI, Dante. Da Monarquia. In: *Clássicos Gamma*. Rio de Janeiro: Gamma, s./d., p. 3-68
- ASCH, Ronald, DUCHHARDT, Heinz (Eds.). *El Absolutismo: Un Mito?* Barcelona: Idea Books, 2000.
- ASSMANN, Aleida. *Construction de la Memoire Nationale: Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung*. Paris: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994.

- BIGNOTTO, Newton. Maquiavel e o novo continente da política. In: NOVAES, Adauto. *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 375-406
- BURKE, Peter. A Invenção da Biografia e o Individualismo Renascentista. *Estudos Históricos*, n. 19, p. 83-97, 1997.
- CASTIGLIONE, Baldassare. *O Cortesão*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DA VINCI, Leonardo. *Obras literárias, filosóficas e morais*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- DAVIDSON, N. S. *A Contra-Reforma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- DIEHL, Huston. *Staging Reform, Reforming the Stage*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, 2 v. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- ELIAS, Norbert. *Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- ELTON, George. *A Europa durante a Reforma*. Lisboa: Presença, 1982.
- ERASMO, Desiderio. O Elogio da Loucura. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- ERASMUS, Desiderio. *Education of a Christian Prince*. New York: Octagon Books, 1963.
- GREENBLATT, Stephen. *Renaissance self-fashioning from more to Shakespeare*. Chicago/London: University of Chicago, 1984.
- HAIGH, Christopher. *English Reformations*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HANSEN, João Adolfo. Razão de Estado. In: NOVAES, Adauto. *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 135-156
- HANSEN, João Adolfo. Instituição Retórica, técnica retórica, discurso. *Matraga*, v. 20, n. 33, p. 11-46, 2013.
- HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa: Presença, 1983.
- HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- JASMIN, Marcelo Gantus. Política e Historiografia no Renascimento Italiano: O Caso de Maquiavel. In: CAVALCANTE, Berenice (Org.).

*Modernas Tradições: Percursos da Cultura Ocidental, séculos XV-XVII*. Rio de Janeiro: Access, 2002. p. 177-202

- KANTOROWICZ, Ernst. *Os dois corpos do Rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- MAQUIAVEL, Nicolau. O Príncipe. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- NASCIMENTO, Maria das Graças. Contra Maquiavel. In: NOVAES, Adauto. *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 407-417
- NOGARE, Pedro della. *Humanismos e Anti-Humanismos: Introdução à Antropologia Filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- PATUZZI, Sílvia. Humanistas, Príncipes e Reformadores no Renascimento. In: CAVALCANTE, Berenice (org.). *Modernas Tradições: Percursos da Cultura Ocidental, séculos XV-XVII*. Rio de Janeiro: Access, 2002. p. 85-175
- PÉCORA, Alcir. Razões do Mistério. In: NOVAES, Adauto. *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 157-172
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- VIANNA, Alexander Martins. ‘Shakespeare’: Um nome para textos. *Topoi*, vol.9, n.16, p. 191-232, 2008a.
- VIANNA, Alexander Martins. Corporidade Estatal e Poder Soberano no Antigo Regime. In: *Estado e Individuação no Antigo Regime: Por uma leitura não-romântica de Shakespeare*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2008b. p. 90-164
- VIANNA, Alexander Martins. As ameaças à corporidade estatal em “Romeu e Julieta”. *Fênix*, v. 6, n. 2, p. 1-23, 2009.
- VIANNA, Alexander Martins. Religião e Ligação entre Súditos e Poderes Soberanos (I): Martinho Lutero, Paradoxo Humano e Autoridade Secular. *Espaço Acadêmico*, n. 117, p. 62-82, 2011a.
- VIANNA, Alexander Martins. As figurações de Rei e a caracterização de ‘puritano’ e ‘papista’ em Basilikon Doron. *Topoi*, v. 12, n. 22, p. 4-23, 2011b.



- VIANNA, Alexander Martins. Caracterizando o Estado no Antigo Regime. In: \_\_\_\_\_. *Antigo Regime no Brasil, 1643-1713*. Curitiba: Prismas, 2015, p. 45-69
- ZLATIC, Carlos Eduardo. A monarquia como império de si: O caso da realeza de D. Diniz (Séc. XIII). *Espaço Acadêmico*, n. 143, p. 63-70, 2013.