

O MITO DO MAQUIAVELISMO NA FRANÇA DO SÉCULO XVI*

THE MYTH OF MACHIAVELLIANISM IN SIXTEENTH-CENTURY FRANCE

Natanailtom de Santana Morador**

RESUMO

Antes mesmo de termos contato com os textos de Nicolau Maquiavel, já temos uma ideia preconcebida do termo “maquiavelismo”, que está sempre associada à perfídia, à traição e a atos desonestos. Essa concepção genérica é gestada no imaginário coletivo da França no século XVI e coloca-nos diante de um mito acerca de Maquiavel que além de não corresponder com seus textos, desencadeia uma interpretação enviesada e moralista de suas obras, associando-o à política de Catarina de Médici. Massacrar, trair e recorrer a expedientes imorais tornam-se insígnias do maquiavelismo e adjetivo para adversários no contexto das guerras de religião. Para combater esses preceitos nefastos e defender os princípios morais da política, surge *antimaquiavelismo*. Este artigo analisa esse debate entre maquiavelistas e antimaquiavelistas e demonstra, seguindo uma leitura lefortiana, que o *antimaquiavelismo* é uma reação ideológica conservadora em face do realismo político de Maquiavel, que aborda a política tal como ela é de fato e não como deveria ser. Enquanto ideologia conservadora, que busca ocultar a realidade e refundar a política a partir de categorias universais e metafísicas, o antimaquiavelismo veicula e expressa os mais diversos preconceitos.

PALAVRAS-CHAVE: Maquiavel; maquiavelismo; antimaquiavelismo; Catarina de Médici; Innocent Gentillet.

ABSTRACT

Even before engaging directly with the texts of Niccolò Machiavelli, we are already confronted with a preconceived understanding of the term “Machiavellianism,” commonly associated with perfidy, treachery, and dishonest conduct. This generalized conception emerged within the collective imagination of sixteenth-century France and gave rise to a myth surrounding Machiavelli which, besides failing to correspond to his writings, fostered a biased and moralistic interpretation of his work by associating him with the politics of Catherine de' Medici. Acts such as massacre, betrayal, and recourse to immoral expedients became emblematic of Machiavellianism and served as pejorative labels for political adversaries during the context of the Wars of Religion. In opposition to these allegedly pernicious precepts and in defense of the moral foundations of politics, anti-Machiavellianism emerged. This article, however, examines the debate between Machiavellians and anti-Machiavellians and argues, following a Lefortian interpretation, that anti-Machiavellianism constitutes a conservative ideological reaction against Machiavelli's political realism, which approaches politics as it actually is rather than as it ought to be. As a conservative ideology seeking to conceal political reality and to reestablish politics on the basis of universal and metaphysical categories, anti-Machiavellianism disseminates and expresses a wide range of prejudices.

KEYWORDS: Maquiavel; machiavellianism; anti-machiavellianism; Catarina de Médici; Innocent Gentillet.

* Artigo recebido em 25/11/2025 e aprovado para publicação em 01/04/2026. Este artigo deriva da nossa pesquisa de doutorado, *A reflexão política de Montaigne entre maquiavelismo e antimaquiavelismo*, defendida em 2024 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da USP.

** Doutor em Filosofia pela USP, com estágio sanduíche na Université Jean Moulin - Lyon III. Integrante da equipe editorial da revista *Cadernos de Ética e Filosofia Política* da USP. E-mail: natanmorador@gmail.com.

INTRODUÇÃO

De partida, cabe indicar que o maquiavelismo, como veremos a seguir, não é uma corrente filosófica ou uma teoria política extraída das obras daquele de quem deriva tal substantivação: Nicolau Maquiavel. No entanto, o termo maquiavelismo entrou para a história das ideias como a defesa de práticas políticas que desconsideram a moral cristã em busca de um fim, isto é, como a admissão dos mais diversos meios para conquistar e manter o poder.

Por um lado, essa visão genérica do pensamento político de Maquiavel é atribuída aos próprios preceitos realistas encontrados na famigerada obra *O príncipe*. Por outro, esse reducionismo dos escritos do secretário florentino ao maquiavelismo é, antes de tudo, fruto de desonestidade intelectual e moralismo religioso. Em outros termos, o maquiavelismo seria um “bicho papão” gestado no contexto das guerras confessionais francesas, do século XVI, e nutrido no imaginário coletivo pela disseminação de informações equivocadas e de preconceitos diversos – como ocorre frequentemente com outros *ismos*, como feminismo e marxismo.

Aqui, recompusemos o itinerário de recepção das obras de Maquiavel na França do século XVI¹, inventariando os eventos histórico-políticos, as figuras públicas e as produções literárias a respeito da antinomia maquiavelismo-antimaquiavelismo, de modo a explicitarmos dois elementos: 1) o maquiavelismo como um “mito”; 2) o “antimaquiavelismo” como esforço de conservar as antigas categorias para pensar a política.

1 AS RAÍZES QUE LIGAM MAQUIAVEL À FRANÇA

Em 1532, as duas principais obras de Maquiavel, os *Discorsi* e *Il Principe*, foram publicadas em Roma e logo em seguida passaram a circular na corte francesa, no círculo dos “*lettrés italianisants*” (Barrère, 1981, p. 182) e entre os grandes humanistas. A partir de então, surge uma considerável produção literária que nos permite compreender os seguintes elementos: o lugar central de Maquiavel no debate político francês, mais propriamente a partir do final da primeira metade do século XVI; a estreita e confusa relação estabelecida entre as tensões internas, ocasionadas pelas guerras confessionais, e as ideias de Maquiavel; e, por fim, a construção de um mito acerca das obras do secretário florentino. Para melhor elucidar esses

¹ Para um apanhado mais geral sobre o maquiavelismo, incluindo sua recepção na Itália, ver o texto de Jacarandá (2014), *Considerações filosóficas sobre a leitura e a divulgação de O Príncipe no início da modernidade*.

pontos levantados, vamos, num primeiro momento, apresentar, *en passant*, o contexto da inserção das obras maquiavelianas na França, a começar pelo célebre texto *O príncipe*.

Como é sabido, *O príncipe* fora escrito em 1513, enquanto Maquiavel refugiava-se em sua pequena propriedade rural de San Casciano, nos arredores de Florença², após ter sido preso e afastado da política florentina, acusado de conspiração e traição contra a república. Isso quer dizer que, entre a escrita do tratado e a sua publicação em Roma, em 1532, há um íterim de praticamente vinte anos, intervalo este que possibilitou a circulação de cópias manuscritas desse texto entre os letrados florentinos e mesmo fora da Itália muito antes de sua aparição oficial³.

O príncipe fora composto em um gênero comum à época, denominado *espelhos dos príncipes* e buscava, segundo Bignotto (2003, p. 12), “captar a benevolência dos novos governantes”, assim como demonstrar seus conhecimentos acerca da vida pública, mais propriamente sobre a política, adquiridos durante os anos no cargo de secretário da república florentina. Desse modo, o tratado pretendia, num primeiro momento, demonstrar as qualidades públicas de seu autor e, com isso, recuperar a imagem de um Maquiavel servidor da república florentina, conhecedor das leis e versado nos temas políticos. O texto, que serve como uma carta de apresentação de suas habilidades e erudição políticas, é precedido de um expediente retórico: fora dedicado a uma das figuras mais eminentes da vida pública florentina, Lorenzo de Médici, o Magnífico. Evidentemente, a dedicatória não é casual, ela é carregada mais de pretensões políticas que literárias. Afinal, a família Médici tornou-se, na passagem do Renascimento para a Modernidade, uma das mais influentes e importantes da Itália, quicá da Europa, ocupando as principais magistraturas da república florentina (Bignotto, 2003) e estendendo seu poder até o maior cargo religioso da cristandade, o trono papal, com a eleição de Giovanni di Lorenzo de Médici como Papa Leão X entre 1513 e 1521 (Aurélio, 2017, p. 85). Todo esse contexto possibilitou a expansão do poderio dos Médicis para além das fronteiras italianas, o que se deu, por exemplo, com o casamento entre Catarina de Médici – filha de Lorenzo de Médici II – e Henri d’Orléans, que se tornou Henri II, rei da França entre 1547 e 1559.

Esse sobrevoio pela história da família Médici cumpre a função de estabelecermos uma ligação que, na economia de nossa investigação, parece imprescindível – sobretudo quando tratarmos da construção da ideia de maquiavelismo: a relação entre *O príncipe* e a figura de Catarina de Médici, considerada a grande “discípula de Maquiavel” na França.

² Ver a célebre carta endereçada a Francesco Vettori, 10 de dezembro de 1513 (Maquiavel, 1965. p. 179-182).

³ “Após vários anos a circular em cópias manuscritas, *Il Principe* foi pela primeira vez impresso em Roma, em princípios de 1532, nas oficinas de Antonio Blado” (Aurélio, 2017, p. 38).

2 A PRIMEIRA RECEPÇÃO FRANCESA DAS OBRAS DE MAQUIAVEL

Joseph Barrère, ao tratar da recepção de Maquiavel na França, afirma que Gentillet – um antimaquiavelista ferrenho – teria afirmado, em sua obra controversa publicada em 1576, *Anti-Machiavel*⁴, que os textos do secretário florentino não obtiveram reputação rápida entre os franceses e que só passaram a ser conhecidos por volta de 1560. Contudo, Barrère considera que “essa indicação é manifestamente inexata”, e uma análise minuciosa da produção literária da primeira metade do século XVI – exatamente aquilo que Barrère (1981, p. 183)⁵ nos apresenta – sugere que as ideias de Maquiavel se propagaram rapidamente entre os intelectuais franceses.

Haveria indícios, portanto, de que o primeiro livro dos *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* já circulava na França em 1544 (doze anos após a publicação desta obra em Roma)⁶ e em 1548 (quatorze anos após a publicação) os três livros da mesma obra já haviam sido integralmente vertidos para o francês (Barrère, 1981, p. 184). Na sequência, em 1553, aparecem duas traduções simultâneas de *O príncipe*: uma em Paris⁷ e outra em Poitiers⁸. Logo, para Barrère (1981, p. 184), “a existência dessas traduções demonstra a difusão das obras políticas de Maquiavel na massa esclarecida do grande público francês, muito antes de 1560, contrariando as afirmações de Gentillet”.

Ademais, Barrère sustenta a hipótese de que cópias manuscritas de *O príncipe* tenham circulado na França, assim como na Inglaterra⁹, mesmo antes de sua publicação em Roma, em 1532. Inclusive, notadamente em *Gargantua* de Rabelais, haveria inúmeras passagens que fariam referência às ideias políticas de Maquiavel. Já que a edição mais antiga de *Gargantua* é de 1535, provavelmente Rabelais tivera contato com os textos do secretário florentino antes de publicar o seu livro, o que permitiu a “um comentador de Rabelais, o abade de Marsy, e em seguida MM. Burgaud des Marets e Rathery, editores de Rabelais, adotarem a data de 1533 como sendo aquela da introdução na França dos *Discursos sobre Tito Lívio* e de *O Príncipe*”

⁴ *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume contre Niccolò Machiavel florentin* (1576), mais conhecido como *Anti-Machiavel*. Aqui, estamos utilizando a edição da Casalini Libri, de 1974.

⁵ Todas as citações dessa obra foram traduzidas por mim.

⁶ Traduzido por Jacques Gohory e publicado por Denys Janot, impressor do rei em língua francesa (Barrère, 1981, p. 184).

⁷ “Le Prince de Niccolò Machiavelli secrétaire et citoien de Florence, traduit d’italien em françois par Guillaume Cappel, Paris, chez Charles Estienne, imprimeur du Roi, 1553, avec privilège” (Barrère, 1981, p. 184, nota 2).

⁸ “Le Prince de Niccolò Machiavelli secrétaire et citoien de Florence, traduit d’italien em françois à Poitiers, de l’imprimerie d’Enguilbert de Marnef, 1553” (Barrère, 1981, p. 184, nota 3).

⁹ Com Thomas Cromwell (Barrère, 1981, p. 184, nota 4).

(Barrère, 1981, p. 187). Em *Gargantua*, de acordo com Barrère (1981, p. 187), Rabelais teria estabelecido uma aproximação entre os capítulos XXVI e XXVII do livro IV de sua obra com o capítulo 56 do livro I dos *Discorsi*¹⁰. Nakam (1984, p. 87) também afirma que Rabelais teria sido um dos primeiros a se posicionar sobre as obras de Maquiavel, não se opondo ao pensamento do secretário florentino.

Além de Rabelais, Barrère indica que outras figuras influentes no cenário francês contribuíram para a difusão das obras de Maquiavel, dentre as quais destacamos: Cardeal Niccolò Gaddi e Luigi Alamanni. Niccolò Gaddi, proveniente de Florença e parente dos Médicis, fora nomeado, em 1533, pelo rei François I, a um assento episcopal como bispo na cidade de Sarlat, posto que ele ocupou até 1546. Gaddi era “*ami des lettres et des arts de La Grèce*” e recebia constantemente remessas de manuscritos gregos encaminhados de Florença por seu parente italiano, Jean Gaddi. Muitos desses manuscritos foram oferecidos por Niccolò Gaddi ao rei François I (Barrère, 1981, p. 187-188). Além dessa ligação de Gaddi com sua terra natal, Florença, há um detalhe que nos é caro, pois nos ajuda a compreender o intercâmbio cultural entre Itália e França, notadamente no que tange a esses primeiros contatos dos franceses com as obras do secretário florentino. Segundo Barrère (1981, p. 188), “é precisamente a Jean Gaddi, parente do cardeal, que Blado, editor das obras de Maquiavel, em uma carta prefácio datada do mês de outubro de 1531, havia dedicado a primeira edição dos *Discursos sobre Tito-Lívio* que acompanhava *O Príncipe* e a *História de Florença*”.

Jean Gaddi, como fazia costumeiramente, encaminhou as obras ao seu parente, Niccolò, e este, por sua vez, teria oferecido os textos de Maquiavel ao rei François I: “O entusiasmo da corte francesa, a exemplo de François I, pelas obras italianas, assegura às obras de Maquiavel um sucesso imediato. Neste meio especial, Maquiavel encontra seus ‘apoiadores’ influentes” (Barrère, 1981, p. 187). Com Niccolò Gaddi, portanto, as obras de Maquiavel são recepcionadas não somente entre os intelectuais, mas, sobretudo, no entorno imediato do rei francês.

Nesse primeiro movimento de difusão da obra de Maquiavel, Niccolò Gaddi exerce um dos papéis fundamentais, pois ele possibilita a entrada dos textos do secretário florentino nos meios mais seletos, isto é, no centro da cultura francesa e das discussões políticas. Para além de um movimento de difusão da cultura italiana, o gesto de Gaddi, de oferecer as obras de Maquiavel ao rei francês, também tem um peso político. Basta lembrarmos que *O príncipe* fora

¹⁰Os dois capítulos do texto de Rabelais e aquele dos *Discorsi* partilham da mesma exortação quanto à necessidade de se entenderem os “sinais” da natureza, de modo a prever e mesmo calcular o futuro.

escrito em um gênero conhecido como *espelhos do príncipe*, que nada mais é do que um livro de conselhos de como o príncipe deve governar.

Outra personagem fundamental, nesse primeiro momento de chegada das obras de Maquiavel na França, é Luigi Alamanni, igualmente empenhado na difusão dos textos do secretário florentino na corte francesa. Exilado na França, desde 1530, tornou-se amigo do rei François I, de quem recebe a incumbência de imprimir as obras italianas mais importantes do período, e passa a ser considerado como uma autoridade política, bem como o grande “*poeta italiano*” e “*o grande mestre do italianismo*” (Barrère, 1981, p. 189).

Antes de ser exilado na França, Alamanni era um frequentador assíduo dos *Orti Oricellari*, onde se reunia “La société lettrée” de Florença e de onde saíram grandes nomes da literatura, da poesia e da política florentinas, dentre eles Maquiavel, por quem Luigi nutria uma grande admiração: “durante vários anos, é incontestável que Alamanni e seus amigos sofreram profundamente a influência das ideias de Maquiavel” (Hauvette, 1903, p. 31, tradução própria). A amizade de Luigi Alamanni e Maquiavel estreitara-se de tal modo nos encontros e discussões nos jardins *Oricellari* que o secretário florentino dedicou as obras *A vida de Castruccio Castracani Da Lucca* (1520) e *A arte da guerra* aos seus “*grands amis*”, incluindo Alamanni (Hauvette, 1903, p. 30-31). Luigi, por sua vez, dedicou um belo soneto a Maquiavel, por ocasião de sua morte – *Lassi piangiamo, ohimé, che l’empia morte*¹¹. Esse trânsito fácil de Luigi na corte francesa e a amizade que nutria por Maquiavel são as condições perfeitas para que as obras do secretário florentino pudessem ser amplamente difundidas na corte francesa.

Vê-se que a recepção francesa das obras de Maquiavel se dá, nesse primeiro momento, de maneira muito diferente da que se veria posteriormente, contando com o apoio de figuras importantes, como: do alto escalão da igreja católica, o bispo Niccolò Gaddi; o influente intelectual, Luigi Alamanni; e pode-se dizer que, de algum modo, chegou a se beneficiar da influência do próprio rei François I e de Catarina de Médici. De qualquer modo, por ora, parece-nos fundamental retermos o seguinte aspecto: Gaddi, Alamanni e Catarina de Médici formam a trindade da difusão das obras de Maquiavel em solo francês. Todos têm em comum a nacionalidade italiana – são estrangeiros, vindos de Florença – e o fato de terem ocupado os espaços mais significativos da vida pública francesa: Catarina tornou-se a mulher mais importante da França, enquanto rainha regente por vários anos; Gaddi manteve relações diretas com Roma; e Alamanni tornou-se o “homem das letras” entre os cortesãos franceses.

¹¹ Hauvette (1903, p. 187) e Barrère (1981, p. 190).

Ao que tudo indica, nesse primeiro momento, a obra de Maquiavel fora recebida e mesma apreciada pelos letrados franceses como resultado do trabalho de um humanista que – conhecedor da administração pública florentina e dos meandros da diplomacia política, bem como dos autores clássicos da antiguidade – recuperava a tradição do realismo político aberta por Xenofonte e Tácito (Ménissier, 2010, p. 139). Logo, essa primeira recepção de Maquiavel está associada ao reconhecimento das teses do realismo político.

3 OS MAQUIAVELISMOS

A ideia de realismo político está presente desde as narrativas históricas de Tácito, sobre o império romano¹². Mas, aí, o realismo político aparece como constatação, como observação do fato político: Tácito narra os fatos da vida política romana tais como se deram. No entanto, os pensadores de meados do século XVI não teriam se dedicado a compreender os escritos desse historiador romano como preceitos políticos, tal como fariam aqueles do final desse século e início do XVII. Sendo assim, a diferença entre Tácito e Maquiavel residiria na abordagem do realismo político: aquele é tomado como fonte de exemplos históricos e este, o secretário florentino, como teórico político (Salmon, 1980, p. 320)¹³. Portanto, o maquiavelismo, nessa primeira recepção, seria uma maneira de pensar a política a partir de suas engrenagens internas e da “*verità effettuale della cosa*”, apresentando o terreno do político como ele de fato o é e não como ele deveria ser.

Abandonando uma concepção utópica e idealista da política, Maquiavel teria se interessado e escrito sobre o jogo de forças que é próprio do campo político, o qual visaria a manutenção do poder. Dito de outro modo, o maquiavelismo seria o abandono de uma visão

¹² Para um breve apanhado sobre o tacitismo, ver Momigliano (1947).

¹³ Ademais, essa distinção entre Tácito e Maquiavel, ao menos em meados do século XVI, é o que faz com que autores como Jean Bodin, La Boétie, Montaigne e sobretudo o mais ferrenho dos antimaquiavelistas, Gentillet, façam elogios a Tácito enquanto criticam ou evitam referir-se explicitamente a Maquiavel. A apropriação de Tácito, como fonte histórica no século XVI, faz parte de um movimento que culmina em uma larga produção de textos sobre este historiador, que vai desde o século XV até o XVIII. De acordo com Momigliano (1947, p. 92), teria sido Justus Lipsius o responsável por atribuir a Tácito um pensamento político, fazendo com que seus textos fossem considerados para além de uma fonte histórica: “as pessoas foram encorajadas por Lipsius a estudar Tácito do ponto de vista político”. A partir de Lipsius e no início do século XVII, tem-se uma vasta produção literária acerca dos escritos de Tácito, produção esta que ficou conhecida como *Tacitismo*. Não por acaso, tal literatura é nomeada por um adjetivo que nos remete ao *maquiavelismo*, pois ela seria também fruto das divergências a respeito dos textos do historiador, ora tomados como fonte histórica para se compreender o realismo político, ora tomados como preceitos desonestos tais como os encontrados nas obras de Maquiavel. Doravante a obra do historiador passa a ser objeto de um gênero novo de literatura denominado “comentário histórico-político” (Senellart, 2006, p. 164).

política que buscava um *télos* fora do próprio campo do político e determinado por circunstâncias metafísicas (Natureza, Deus). Em Maquiavel, completamente ao contrário, a finalidade própria da política seria o próprio fazer político. O fundamento do político, e consequentemente das leis, estaria, portanto, na correlação de forças e não mais em uma instância suprapolítica. É justamente isso que teria levado Jean Bodin, segundo Barrère (1981, p. 202), a acusar Maquiavel de profanar “os sagrados mistérios da filosofia política”, por inseri-la na dimensão da contingência humana.

Ademais, o maquiavelismo remeteria a uma “concepção da ação eficaz na política”, ou seja, “trata-se de conceber o agir em uma perspectiva na qual a relação entre meios e fim nos conduz à eficiência de um certo cálculo” (Ménissier, 2010, p. 133, tradução própria). Assim, prossegue Ménissier, “[...] como os fins são eles mesmos relativos (o maquiavelista, oportunista, não persegue, na verdade, nenhum fim de maneira absoluta), esse cálculo não se encontra integralmente subordinado à fortuna, mais exatamente encontra-se sempre relativo aos benefícios que a ocasião é capaz de oferecer” (Ménissier, 2010, p. 133-134, tradução própria).

O maquiavelismo, ainda de acordo com Ménissier, poderia ser entendido como “pragmatismo político”. A dimensão pragmática do maquiavelismo viria tanto de sua grande familiaridade com as “práticas diplomáticas e a alta administração” – já que Maquiavel estava envolto na cena política, atuando diretamente com Piero Soderini, que exercia o cargo político-administrativo mais elevado de Florença –, quanto do contexto no qual suas obras foram produzidas, contexto este marcado por “maquinações e que tinha praticamente instituído a conspiração e o assassinato como meios políticos admitidos” (Ménissier, 2010, p. 137, tradução própria). Logo, conclui Ménissier (2010, p. 138): “a ruptura com os paradigmas históricos e políticos tradicionais é provocada pela irrupção na civilização da Renascença de uma forma extrema de brutalidade – frente à qual o estado do espírito maquiavélico pode ser visto como uma reação”.

Nessa perspectiva, o maquiavelismo é tomado como um pensamento político, que coloca como preocupação central “a realidade bruta do presente como problema político a ser resolvido pragmaticamente” (Ménissier, 2010, p. 8, tradução própria). Portanto, os meios não virtuosos, aos quais o governante poderia recorrer, não seriam vistos pelos maquiavelistas como expedientes indiscriminados, eles eram instrumentos que a necessidade política exige diante da garantia de um fim: conquista e conservação do poder. Logo, “é a necessidade presente, aquela do Estado a ser fundado e conservado, que justifica os meios – crueldade, força e astúcia – preconizados em *O príncipe*” (Ménissier, 2010, p. 8, tradução própria). No entanto, essa

compreensão política das teses de Maquiavel acaba sendo suplantada por uma visão mais genérica, forjada a partir do embate de narrativas entre huguenotes e católicos, no contexto de guerras confessionais, como veremos ulteriormente.

Sendo assim, diante da pergunta “o que é o maquiavelismo?”, pode-se, de antemão, afirmar que não se trata propriamente do pensamento político de Maquiavel. Como bem nos adverte Senellart (1989, p. 36): “o pensamento de Maquiavel não se reduziria ao maquiavelismo”. É preciso, portanto, de acordo com Jouanna (1996, p. 532), “distinguir Maquiavel da interpretação seletiva que os seus leitores fizeram dele: é esta interpretação que será, mais tarde, designada pelo nome pejorativo de *maquiavelismo*”.

Essa distinção, exigida por Jouanna, Senellart e tantos outros estudiosos do século XVI francês, é de fato pertinente, mas ela é muito mais complexa. É nesse sentido que Charles Benoist (1907, p. 2, tradução própria) afirma haver provavelmente quatro facetas do maquiavelismo: “aquele de Maquiavel¹⁴, aquele dos maquiavelistas¹⁵, aquele dos antimaquiavelistas [...], aquele das pessoas que jamais leram uma linha de Maquiavel e o utilizam equivocadamente, por meio de verbos, substantivos e adjetivos extraídos de seu nome”.

As razões para essa multiplicidade de interpretações são muitas. A primeira delas, aventada por vários intérpretes, seria a própria falta de sistematização do pensamento político de Maquiavel. Benoist, Senellart e Barrère parecem de acordo com o fato de que o próprio Maquiavel teria fornecido as armas que seriam utilizadas contra ele mesmo por seus adversários e leitores franceses menos rigorosos e ávidos por encontrar um responsável pelos males que assolavam a França, ao não apresentar um pensamento conciso: “Maquiavel ‘maximiza’ de bom grado, ‘sistematiza’ pouco” (Benoist, 1907, p. 3). Segundo Barrère (1981, p. 192), “Maquiavel é, para muitos, o primeiro responsável pela interpretação desfavorável que fizeram de seu pensamento. Suas obras políticas são repletas de fórmulas frequentemente contraditórias

¹⁴ Trata do estudo rigoroso das obras do secretário florentino, que busca compreender o pensamento político de Maquiavel na totalidade de seus escritos. A esse respeito Helton Adverse (2007, p. 33) afirma que “os trabalhos de Hans Baron (1966 e 1988), de Quentin Skinner (1996) e de John G. A. Pocock (1975), assim como os de Claude Lefort (1972), e não são poucas as obras recentes que refinam e problematizam a natureza do republicanismo maquiaveliano”. Sérgio Cardoso (2022), por sua vez, classifica esses estudos em duas grandes matrizes: skinneriana e lefortiana.

¹⁵ Sobre o maquiavelismo de Maquiavel, ou seja, acerca de uma corrente interpretativa das obras do secretário florentino que sustenta a existência de uma teoria política completamente indiferente às regras morais, embora não seja realmente coerente com o pensamento do próprio autor, muito já foi dito. Aqui, pode-se incluir Charles Benoist (*Le Machiavélisme avant Machiavel*), Senellart (*Machiavélisme et Raison d'État - XVe-XVIII e siècle*), Friedrich Meinecke (*Machiavellism: the doctrine of raison d'état and its place in Modern History*) e mesmo Leo Strauss (*Reflexões sobre Maquiavel*).

que parecem cuidadosamente ter evitado sistematizar suas concepções políticas. Ele se expôs a não ser compreendido”.

No entanto, para além dessa tese da interpretação textual que pode ter sido dificultada pela própria indefinição textual de Maquiavel, há uma compreensão geral do maquiavelismo que fará parte do cotidiano das pessoas, que forja no imaginário coletivo uma visão genérica do que é ser “maquiavélico”. Essa concepção de maquiavelismo, praticamente dissociada das obras de Maquiavel e intimamente relacionada a preceitos morais cristãos e a preconceitos diversos, é gestada no contexto de guerras confessionais da França, nas disputas de narrativas entre huguenotes e católicos. Em síntese, do emaranhado de opiniões difusas que misturam máximas soltas de *O príncipe* com os discursos extremistas dos grupos religiosos tem-se a criação de um “mito” em torno de Maquiavel, que associaria o termo maquiavelismo e seus sinônimos às práticas moralmente condenáveis.

4 CATARINA DE MÉDICI E A CONSTRUÇÃO DO “MITO” DO MAQUIAVELISMO

Após a morte de Henri II (1559) e de seu filho François II, há uma disputa entre os Guises, os Bourbons e Catarina de Médici, pela regência do trono francês. Catarina, por fim, assume o poder como rainha regente e assim permanecerá durante décadas. No entanto, as disputas confessionais vão se acirrando a partir do início da segunda metade do século XVI, com a eclosão de várias guerras¹⁶ e a política da rainha-mãe, que buscava uma saída para os conflitos entre huguenotes e católicos – com os Éditos de 1560, que promoviam uma progressiva tolerância aos reformados, “reconhecendo-lhes tacitamente o direito de reunião”, e, sobretudo, com o Édito janeiro de 1562, “que avança da tolerância tácita para a aberta e legal” (Cardoso, 1996, p. 176) –, não é muito bem recebida. Catarina tentou uma conciliação entre reformados e católicos, mas não obteve sucesso. Ela se torna, então, segundo Jouanna (1996, p. 415, tradução própria), “odiada pelos católicos intransigentes, desde o Édito de janeiro de 1562, e pelos reformados a partir de 1565”.

Qual a relação, afinal, desses eventos históricos com Maquiavel? Mais propriamente, como esse contexto vincula-se ao maquiavelismo? Uma possível resposta para essas questões levantadas encontra-se na figura de Catarina de Médici.

¹⁶ Ao todo, foram trinta anos de guerras civis na França, entre 1562 e 1594 (Nakam, 1982, p. 89-105).

As ligações diretas com o secretário florentino – a nacionalidade, ambos de Florença, a dedicatória de *O príncipe* a seu pai, a proximidade com os intelectuais italianos que favoreceram a inserção das obras de Maquiavel na corte francesa – e sua atuação como rainha regente, especialmente durante as primeiras guerras de religião, fizeram com que Catarina fosse considerada – ora pelos huguenotes, ora pelos católicos – como a “discípula de Maquiavel” (Jouanna, 1996, p. 483). Desse modo, surge uma produção literária – os panfletos políticos – que não só discute as opiniões antagônicas dos dois partidos religiosos, reformados e católicos, mas que também denunciava a instabilidade política do governo de Catarina de Médici, diante da “sucessão de éditos contraditórios e efêmeros em matéria de religião” (Jouanna, 1996, p. 483, tradução própria). A tensão entre os dois partidos agrava-se, e os panfletos multiplicam-se com um tom cada vez mais agressivo a partir da sangrenta noite de *Saint-Barthèlemy*, em agosto de 1572, na qual milhares de reformados foram mortos numa emboscada atribuída a Catarina e aos Guises – considerados católicos extremistas.

A política de Catarina, segundo seus detratores, não passava de expedientes desonestos, acordos duvidosos com as mais diversas famílias que compunham a cena pública francesa para facilitar as conspirações, o recurso à violência e à dissimulação, e um governo de segredos e tramas políticas. Assim, os panfletos passam a estabelecer uma relação direta entre as ações políticas de Catarina e os preceitos de Maquiavel, como se ela, à frente do reino francês, colocasse em prática as lições de *O príncipe* e tivesse esta obra como seu “catecismo político” (Barrère, 1981, p. 191). Segundo Meinecke (1962, p. 161), “o autor da tradução latina da obra de Gentillet, publicada em 1577, acusou diretamente a rainha Catarina de ser o instrumento escolhido pelo diabo para espalhar o veneno de Maquiavel na França”.

Portanto, de acordo com Villey (1908, p. 358, tradução própria), “a partir de 1570, as críticas às doutrinas de Maquiavel encontram-se por toda parte. Os protestantes pretendiam ver, na política da italiana Catarina de Médici, a aplicação de seus princípios. Eles tornavam Maquiavel responsável pela noite de Saint-Barthèlemy e todos os excessos dos católicos”.

O tom difamatório, disfarçado de opinião política, vai-se exacerbando e generalizando-se a ponto de tomar corpo em um discurso não só contra Catarina e contra os preceitos de Maquiavel, mas também contra os italianos em geral, especialmente os florentinos. Anna Maria Battista (2009, p. 504) afirma que surge na língua francesa, nesse ínterim, o termo *machiaveliste* para designar os italianos que atuavam diretamente na corte de Catarina. Assim, a dissimulação, a astúcia, a mentira, a violência, a ganância, que Maquiavel supostamente teria ensinado ao governante, em *O príncipe*, para conquistar e manter o poder, tornam-se, nessa literatura de

ocasião, as marcas não somente de Catarina, mas dos cortesãos italianos, contra os quais os letrados e políticos franceses eram conclamados a fazer oposição em nome dos valores morais, já que “as ideias maquiavelianas” aparecem como totalmente “estrangeiras às tradições francesas” (Jouanna, 1996, p. 533).

Em outros termos, diante de um movimento “*italianizante*” da política francesa, surge uma reprovação imediata que pode ser entendida como “l’anti machiavélis menational”. Segundo Barrère (1981, p. 202), “os adversários dos italianos viram em Maquiavel o autor responsável pelos progressos da invasão italiana, contra a qual eles protestavam em nome do amor-próprio nacional”. François Hotman, jurista e protestante francês, teria afirmado, ainda de acordo com Barrère (1981, p. 177), que preferia que a França se inspirasse “na gravidade alemã, em vez de nos costumes italianos”¹⁷.

Com essa roupagem de nacionalismo¹⁸, o discurso xenofóbico francês vai tomando corpo nessa nova fase de reinterpretação das obras de Maquiavel à luz dos eventos políticos, ao mesmo tempo que constrói na opinião pública, por meio dos panfletos, uma imagem do que se passou a chamar de maquiavelismo: “é então que se forjam as palavras maquiavelismo, maquiavelista, maquiavelisar” (Villey, 1908, p. 358).

5 O ANTIMAQUIAVELISMO DE INNOCENT GENTILLET

O realismo político atribuído aos textos de Maquiavel e as razões históricas que ligam o autor à política francesa – vistas anteriormente –, no contexto de guerras confessionais, especialmente após o massacre de Saint-Barthèlemy, fazem eclodir uma vasta produção de panfletos que apresentava o maquiavelismo a partir de uma perspectiva inteiramente negativa e conclamava os franceses a combaterem radicalmente os preceitos maquiavelistas. Esse contramovimento, literário e político, denominado antimaquiavelismo contou com a participação majoritária de protestantes¹⁹ – com destaque especial para François Hotman – que pretendiam, por meio dos panfletos, convencer a opinião pública do quão perniciosos eram os

¹⁷ O texto de Hotman, ao qual Barrère faz alusão, é: *Matagonis de Matagonibus decretorum baccalaurei monitoriale adversus Italogalliam sive Antifrancogalliam Antonii Matharelli Alvernogeni*, 1575.

¹⁸ Utilizaremos os termos nacionalista, nacionalismo e seus sinônimos a partir do uso que Barrère (1981, p. 32, 58, 69, 176, 179, 202) faz das palavras “*national, l’âmenational, legendes nationales, nationaux, l’amour-propre national, l’esprit national français*”.

¹⁹ Segundo Barrère (1981, p. 169), “os protestantes publicaram notadamente *De furoribus galicis* (1574), *Réveille-Matin* (1573-1574), as *Mémoires de l’Estat de France sous Charles Neufviesme* (1576-1578) e *Tocsain contre les massacreurs* (1579)”.

ensinamentos de Maquiavel e mostrar as consequências maléficas advindas da política de Catarina de Médici, principal discípula do secretário florentino. Não tardou muito, porém, para que os católicos franceses, movidos pelas disputas das guerras confessionais, cooptassem o discurso de ódio contra os preceitos atribuídos a Maquiavel²⁰.

De todo modo, as acusações levantadas pelos panfletos dos reformados eram mais viscerais e constantes e foram reunidas na obra que será considerada fonte principal do discurso antimaquiavelista, sobre a qual nos deteremos mais especificamente. Referimo-nos à obra de Innocent Gentillet, *Discours sur les Moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté*, de 1576, conhecido como *Discours contre Machiavel*, ou ainda como o *Anti-Machiavel*, texto que daria o tom da crítica endereçada a Maquiavel e ao maquiavelismo por todo o século XVI (Ménissier, 2010, p. 418).

Passemos ao *Anti-Machiavel*. Gentillet (1974, p. 20) inicia o texto com a seguinte advertência: “Eis, portanto, o objetivo ao qual me proponho: refutar a doutrina de Maquiavel e não tratar a fundo da ciência política”²¹. Aí, pode-se perceber o tom da obra: é uma refutação direta a Maquiavel, que neste caso é visto como um doutrinador. Esse termo não é casualidade, ver-se-á ao longo de toda a obra que o secretário florentino é sempre referido como professor/doutrinador de um determinado saber: o mal. Ademais, Gentillet indica que não tratará da “ciência política”, como os seus conterrâneos que escreviam sobre Aristóteles, Platão e sobre o governo das cidades; dedicar-se-ia somente a refutar os preceitos de Maquiavel, isso porque ele entende que tais preceitos sequer podem ser relacionados à ciência política. Ou seja, Gentillet nega todo teor político dos textos de Maquiavel.

As duas obras de Maquiavel objeto da refutação de Gentillet são *O príncipe* e *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Sobre esses textos, Gentillet trata de adiantar que o primeiro, *O príncipe*, “não contém senão preceitos tirânicos”; e que no segundo, *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Maquiavel toma de empréstimo as palavras de Tito Lívio, sem apresentar os fatos completos, aplicando-as “à sua fantasia, servindo-se delas frequentemente para confirmar alguma coisa absurda e estranha” (Gentillet, 1974, p. 12). Em síntese, prossegue Gentillet (1974, p. 13), “em todos os seus escritos [de Maquiavel], não há coisa que valha a pena, que seja seu” e embora haja “boas passagens

²⁰ Para Anna Maria Batista (2009, p. 501), pode-se considerar “o antimaquiavelismo huguenote como o desencadeador das reações ulteriores dos católicos italianos e espanhóis, que não podiam deixar a iniciativa da política contra um autor condenado por Roma a cargo dos escritores reformados”.

²¹ Todas as traduções da obra de Gentillet são de nossa responsabilidade.

extraídas de Tito Lívio e de outros autores”, Maquiavel não as trata plenamente, misturando-as com os seus preceitos para encobrir aquilo que é pernicioso. De qualquer modo, Gentillet afirma ter extraído dessas duas obras o que pertencia propriamente a Maquiavel e reduziu isso a *Maximes* que serão apresentadas e refutadas em três partes do *Anti-Machiavel*. As “*Maximes*” funcionam, na obra de Gentillet, como se fossem os preceitos de Maquiavel. Para cada *Máxime*, o huguenote apresenta uma breve descrição de como o secretário florentino a entendia e o que pretendia com ela e, sem seguida, desenvolve uma refutação.

A primeira parte da obra de Gentillet é destinada à análise do papel dos conselheiros do príncipe. Para Gentillet, Maquiavel pretende evitar justamente a ação moderadora dos conselhos e permitir que o príncipe aja segundo a sua vontade, fazendo apenas o que lhe interessa e quando lhe agrada. Tais preceitos são, segundo o huguenote, o fundamento de uma ação tirânica e a defesa dos aduladores ao invés de um bom conselho. Ao contrário disso, Gentillet (1974, p. 24) propunha, seguindo os preceitos aristotélicos, que o governante saiba comandar e obedecer: “a felicidade do estado público reside no bem comandar e no bem obedecer”. Mas como nem todos os governantes são dotados de prudência e sabedoria para bem comandar, cabe aos conselheiros a guarda pela coisa pública e a conquista da honra e da boa reputação de seu príncipe, pois delas dependem o bom governo e a obediência dos súditos (Gentillet, 1974, p. 39). Ademais, fiar-se na prudência e sabedoria de vários é melhor que na de apenas um: “vários olhos veem melhor do que um” (Gentillet, 1974, p. 27). Ele ainda argumenta que há casos de príncipes que ocupam o governo sem idade e experiência suficientes para governar, exigindo, nesses casos, a participação ativa de um conselho sábio e prudente (Gentillet, 1974, p. 30). É ao conselho, portanto, que compete moderar a força absoluta do príncipe, e esse papel é chamado de *poder civil*: é esse “segundo poder”, governado pela prudência e bom conselho, “que dá um doce temperamento e contrapeso ao poder absoluto, do mesmo modo que o segundo movimento do sol tempera o curso do primeiro [...]” (Gentillet, 1974, p. 58).

Sobre a última máxima da primeira parte, Gentillet afirma que a sua refutação não é relativa ao preceito de Maquiavel, mas relativa à aplicação que seus seguidores fazem dele. Aqui, ele refere-se aos italianos que compõem a corte francesa de Catarina de Médici. Segundo Gentillet, a máxima de Maquiavel, de não confiar nos estrangeiros é razoável, mas isso não pode ser levado a cabo quando os estrangeiros, estando numa outra nação, julgam que o povo dessa nação faria um mal a si mesmo. Ou seja, os italianos, ocupando os cargos públicos franceses, desconfiam dos franceses como se estes fossem capazes de fazer um mal à sua

própria pátria. Na verdade, os franceses deveriam temer essa invasão italiana em seus afazeres públicos. Gentillet (1974, p. 121) faz uma longa crítica à perda dos costumes franceses, consequência da presença dos italianos na corte de Catarina, e apela ao *amor-próprio*²² e ao nacionalismo francês contra a invasão italiana que não quer “senão arruinar a nobreza e todas as pessoas de valor que lhe parecem suspeitas”. A esses italianos deveriam ser imputados os males que assolam a França, pois eles teriam contaminado a nação francesa “com crueldade, massacres e perfídias” (Gentillet, 1974, p. 122).

A segunda parte do *Anti-Machiavel* de Gentillet é destinada à religião: “Da religião que um príncipe deve ter”. Ao todo, são dez máximas que têm como ponto de partida os *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, mais precisamente a parte conhecida como pequeno tratado sobre a religião, circunscrita entre os capítulos 11 e 15 do Livro I²³. Dessas passagens, Gentillet extrai a conclusão de que Maquiavel utiliza a religião como um artifício, sugerindo ao príncipe que pareça religioso ao invés de sê-lo, e que faça uso da religião como meio para suas finalidades. Além disso, Maquiavel teria feito uma apologia da religião pagã e de seus ritos cruéis, violentos, e dado à fortuna o papel de governar as nossas ações, quando na verdade isso seria incompatível com a noção cristã de um Deus que tudo governa.

Para Gentillet (1974, p. 147), os preceitos de Maquiavel indicam claramente que ele pretende ensinar o príncipe a desdenhar de Deus e da religião cristã, a ser ímpio, dissimulado e hipócrita, o que comprovaria o seu ateísmo. Tal ateísmo seria, segundo o escritor huguenote, a raiz dos males públicos, porque o ateu não teme a justiça divina, e as suas ações não são orientadas por preceitos virtuosos e cristãos. Em uma das máximas, Gentillet (1974, p. 167) conclui seu comentário da seguinte maneira: “[...] é coisa condenável e detestável sustentar mentira e falsidade em toda coisa, singularmente na religião; pois isso é o mesmo que seguir a religião do diabo, que é o pai das mentiras”. Para ele, o único meio de Maquiavel fundamentar os seus preceitos seria menosprezando a fé cristã, por isso o secretário florentino teria atribuído

²² Vimos que essa ideia de *amor-próprio* é exatamente o argumento nacionalista que aparece nos tratados contra Catarina de Médici e contra a invasão italianisante. Sobre isso, ver Barrère (1981, p. 202).

²³ No início do capítulo 9, “De como é preciso estar só para se ordenar uma república nova ou para reformá-la inteiramente com ordenações diferentes das antigas”, no livro I dos *Discorsi*, Maquiavel anuncia o seguinte: “Talvez haja quem ache que me adentrei demais na história romana, sem fazer menção ainda aos ordenadores daquela república nem às ordenações referentes à religião ou à milícia” (Maquiavel, *Discorsi*, I, 9; 2007, p. 40-44). Sendo assim, nesse capítulo e no seguinte, o 10 – “Assim como são louváveis os fundadores de uma república ou de um reino, são vituperáveis os fundadores de uma tirania” –, Maquiavel apresenta o papel específico dos ordenadores/fundadores e somente a partir do capítulo 11, “Da religião dos romanos”, apresentará a função das ordenações religiosas. No entanto, os dois capítulos precedentes – 9 e 10 – nos dão elementos para entendermos o movimento argumentativo do conjunto formado pelos capítulos 11 a 15 do livro do I dos *Discorsi*, que ficou conhecido como “pequeno tratado sobre a religião” (Adverse, 2007, p. 90).

ao cristianismo as causas dos males da Itália, como se a religião cristã tivesse enfraquecido os homens. Daí, advém a pecha de ateu atribuída a Maquiavel, a mesma interpretação encontrada na obra de Jean Bodin²⁴. Gentillet (1974, p. 125) esforça-se para demonstrar o papel fundamental das virtudes cristãs e a necessidade dos governantes de tê-las como referência para a ação política: “[...] o príncipe deve considerar a Religião Cristã como a única verdadeira religião, haja vista sua antiguidade, simplicidade e excelência de doutrina”.

Assim, a interpretação de Gentillet em relação às passagens que tratam da religião, nos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, é completamente enviesada, *quiçá* equivocada. Maquiavel concede um papel fundamental à religião na ordenação da cidade, e tece um explícito elogio aos primórdios da religião cristã. A sua crítica direciona-se à corrupção que assola tal religião com o passar do tempo, assim como poderia assolar qualquer ordenação humana. Deve-se, entretanto, considerar o fato de que a religião aparece em Maquiavel como um *instrumentum*, por meio do qual as demais ordenações podem mais facilmente ser instituídas, sem deixar de ser uma criação humana que serve para unir os povos sob os mesmos costumes e inspirar o *viver e civile*. A argumentação de Gentillet, portanto, é meramente religiosa e superficial: não compreendeu o papel político da religião, tampouco a função que esta desempenhava na argumentação maquiaveliana. Contudo, é de passagens recortadas de modo disperso nas obras do secretário florentino que Gentillet traça o perfil de um Maquiavel ateu, que atenta gravemente contra a religião cristã e defende a “religião do diabo”.

A terceira e última parte, cujo título é “Tratando da política que um príncipe deve ter”, destina-se à análise dos preceitos de Maquiavel que se referem aos afazeres políticos, às ações políticas: “compreende as máximas concernentes à paz, guerra, fé, promessa, juramento, clemência, crueldade, liberalidade, avareza, constância, astúcia, justiça e outras virtudes ou vícios consideráveis para as pessoas públicas e políticas” (Gentillet, 1974, p. 215). São, ao todo, 37 máximas, por meio das quais Gentillet, fazendo análise de partes isoladas das duas obras supracitadas de Maquiavel, tenta demonstrar que o secretário florentino sugere os mais diversos e vis expedientes para a conquista e manutenção do poder. Gentillet faz questão de acentuar o uso da violência, da astúcia, do perjúrio e tudo que parece vicioso e condenável como sendo os preceitos fundamentais da “doutrina maquiaveliana”. Para ele, Maquiavel, ao desprezar as virtudes cristãs, não se envergonha em aconselhar o príncipe a cometer o assassinato de cidades

²⁴ “[...] Maquiavel seria o promotor do ateísmo, segundo a afirmação notadamente propagada por Bodin no prefácio dos *Six livres de la République*” (Ménissier, 2010, p. 410).

inteiras ou de guerrear sem motivos justos. Por isso, Maquiavel, ainda segundo Gentillet, teria tomado como referência de homem de *virtù* César Bórgia: homem cruel, violento e desonesto.

Ademais, Maquiavel teria atentado contra o direito natural da propriedade e dos bens, ao sugerir que os príncipes que conquistaram novos territórios deveriam expropriar os habitantes e estabelecer colônias (Gentillet, 1974, p. 248). De igual modo, ele teria sugerido o uso da perfídia nas relações políticas e da crueldade como meios para ser temido diante dos súditos. Maquiavel, segundo Gentillet, teria traçado o perfil de um verdadeiro tirano, que de tão ímpio assemelhar-se-ia às bestas; não por acaso, dirá o huguenote, o secretário florentino lança mão da metáfora da raposa e do leão, pois ao fazê-lo Maquiavel parece indicar que os preceitos sugeridos seriam próprios dos instintos das bestas (Gentillet, 1974, p. 225).

Apesar das longas argumentações, o texto de Gentillet é a expressão do antimaquiavelismo: interpretações enviesadas, argumentos rasos e moralistas e um compilado de opiniões comuns sobre os textos ou a imagem de Maquiavel²⁵. Ademais, a crítica de Gentillet, é importante lembrar, está evidentemente eivada de paixões e pretensões políticas, como bem acentua Lefort (1972, p. 72, tradução própria):

O mais célebre de seus contraditores, o huguenote Gentillet, o acusa de “desprezar a Deus, de perfídia, sodomia, tirania, crueldade, saqueador, usurário estrangeiro e outros vícios detestáveis”, mas sua obra [...] não esconde suas intenções políticas: ao lado de Maquiavel, ele visa o governo; a condenação do autor do *Príncipe* é aquela dos instigadores de São Bartolomeu.

Desse modo, a crítica de Gentillet, nesse formato de exposição que ele escolheu escrever a obra – demonstrando como Maquiavel preceitua a relação do príncipe com os conselheiros, com a religião e com o governo, sendo estas as três partes do livro do *Anti-Machiavel* – serve para estabelecer um “método” de refutação dos preceitos atribuídos ao secretário florentino (Ménissier 2010, p. 418-419). Assim, o huguenote contribui demasiadamente para cristalizar a ideia que perpassou o final do século XVI francês, bem como o inglês – e perduraria até o século XVIII²⁶ –, de que *O príncipe* era a arte da tirania, obra saída da pena do diabo, sendo Maquiavel e tudo que remetia a ele relacionados ao mal.

Daí forjaram-se os termos *machiavelisme*, *machiaveliste*, como expressão do que é vicioso, do que falta com a verdade, de alguém afeito à traição e pronto para recorrer à violência

²⁵ “[...] sua obra medíocre [a de Gentillet] teve um sucesso considerável porque, naquele momento, traduzia o sentimento geral contra Maquiavel” (Barrère, 1981, p. 202).

²⁶ “Daí a definição corrente do maquiavelismo, até o século XVIII, como a arte de tiranizar” (Senellart, 2003, p. 48).

para garantir seus interesses. Com Gentillet, tem-se uma juntada das principais características do que os panfletos antimaquiavelistas entendiam por maquiavelismo, e é a partir desses traços gerais que ele define o perfil de um Maquiavel distante de sua obra, mas produto de uma interpretação tendenciosa, grosseria e vaga – nos termos de Anna Maria Battista (2009, p. 506) –, que se torna não somente a fonte para os panfletos violentos dos intelectuais da Ligue, *les Ligueurs*, quanto para a fundamentação de um antimaquiavelismo tomado mais como manifestação popular do que uma reação intelectual.

Para o antimaquiavelismo, sintetizado na obra de Gentillet, o maquiavelismo não é senão a doutrina que ensina ao governante a agir viciosamente, abandonando todo o terreno da virtude e da moral cristãs. Maquiavel, para esses autores antimaquiavelistas, especialmente com os preceitos contidos em *O príncipe*, teria depravado as almas cristãs, e Catarina de Médici, ao executar seus ensinamentos, teria feito nascer a fúria das guerras civis; o maquiavelismo seria uma “peste” que assolou a França.

Por isso, mesmo sendo um texto tão inexpressivo, do ponto de vista das teses políticas de seu tempo ou se comparado com os escritos dos autores contemporâneos – La Boétie, Jean Bodin, Montaigne –, o *Anti-Machiavel* de Gentillet ainda pode ser visto como o resultado mais acabado e sistematizado de um movimento coletivo que criou o *mito do maquiavelismo*.

CONCLUSÃO: A IDEOLOGIA ANTIMAQUIAVELISTA

Ménissier (2010, p. 132-133) afirma que geralmente os termos acompanhados de “ismo” indicam que “a posteridade teve a intuição que podia descobrir em sua obra elementos de doutrina susceptíveis de inspirar os homens e de serem perpetuados por um ensinamento”. No caso do maquiavelismo, não se poderia fazer a mesma inferência: pois ele não resulta de uma filosofia, nem mesmo de um pensamento político, tampouco de uma opinião unívoca ou de uma formulação muito bem sistematizada. O maquiavelismo, enquanto ideia que perpassou os tempos e ficou no imaginário coletivo, é uma criação do antimaquiavelismo. Por isso, parece-nos razoável, como o faz Lefort (1972, p. 77, tradução própria)²⁷, entendê-lo como uma

²⁷ O mito do maquiavelismo tomou tamanha proporção que o texto de Gentillet, após ser publicado em 1576 na França, foi imediatamente vertido para o inglês, em 1577, tornando-se a principal referência para o teatro elisabetano (D’Andrea; Stewart, 1974, p. XII), no qual as peças passaram a retratar uma figura – sempre relacionada ao “ateísmo e à teoria da morte pública” (Lefort, 1972, p. 85) – que fazia alusão imediata ao secretário florentino, ou ao menos àquilo que se imaginava dele. O nome de Maquiavel, segundo Lefort (1972, p. 85), “torna-se a tal ponto rentável, no início do século XVII, que bastava inseri-lo no título para atrair os favores de um editor”. No imaginário coletivo da Inglaterra, “confunde-se seu nome [o de Maquiavel] com a alcunha dada

“*representação*” ou como um *mito*: “Esse nome [Maquiavel], o conceito de maquiavelismo a partir dele formado, nos confronta com uma representação diferenciada que faz parte da mitologia intelectual da humanidade moderna”.

Desse modo, de acordo com Ménissier (2010, p. 133), o maquiavelismo,

Ao invés de uma doutrina filosófica, evoca, na consciência vaga que cada um é suscetível de ter, um caráter ou um tropismo, senão um sintoma ou perversão: emprega-se ordinariamente “maquiavélico” na ordem política como fizeram com “sádico” na ordem moral. Isso tem a ver com a atitude qualificada (e mal interpretada) por esse termo, uma vez que ela se caracteriza pelo espírito de conquista e de conservação do poder repousando sobre a ausência de escrúpulos e sobre a resolução de empregar todos os meios para triunfar, inclusive aqueles que são moralmente repreensíveis, tais como a violência, a astúcia e a traição.

É exatamente essa representação, essa “consciência vaga”, construída pelo debate entre maquiavelistas e antimaquiavelistas no contexto de guerras confessionais, que fez, segundo Lefort (1972, p. 73), com que o leitor moderno, antes mesmo de ler Maquiavel, tivesse uma noção prévia do que é o maquiavelismo. Nesse sentido, o “conceito popular de maquiavelismo”, ou seja, o mito, não coincide com a obra de Maquiavel, mas constrói um perfil social específico que estaria diretamente atrelado ao nome do secretário florentino. Em outros termos, segundo Lefort (1972, p. 75), cria-se uma representação comum de uma figura dotada das seguintes características: calculista, astuto e secreto, dissimulado, obstinado e frio. Logo, para a opinião comum, o maquiavelismo não seria simplesmente o uso de meios maus visando à conquista e à manutenção do poder, o que em si já parece condenável para uma ala intelectual. Ele é a expressão máxima da perversidade, uma vez que o maquiavélico não se satisfaz em apenas cometer o crime, ele regozija-se em fazer o mal; não tendo remorso, ele compraz-se em uma “lógica maléfica, astúcias acumuladas, perversidade serena, prazer no crime” (Lefort, 1972, p. 75, tradução própria). O termo maquiavélico, portanto, passaria a representar não somente o pensamento de Maquiavel, mas poderia ser atribuído a toda e qualquer pessoa que agisse sem princípios morais – ainda em nossos dias, é nessa acepção vulgar do termo que o utilizamos corriqueiramente, fora de um discurso acadêmico. Assim, os antimaquiavelistas criaram um mito, uma espécie de monstro imaginário, com o qual ninguém queria ser associado e contra o qual todos endereçaram suas críticas.

ao diabo; habituou-se a nomear por maquiavélico aquilo que se chama anteriormente diabólico” (Lefort, 1972, p. 88) –, praticamente os mesmos termos utilizados por Gentillet para referir-se aos ensinamentos do secretário florentino.

No entanto, para Lefort, o mito mantém uma relação com o próprio Maquiavel. Quer dizer, mesmo enquanto mito, enquanto representação coletiva, o maquiavelismo, para Lefort, não parece totalmente dissociado da obra de Maquiavel, haja vista que o termo, não se reduzindo à acepção política do secretário florentino, também não lhe é inteiramente estranho: “o mito do maquiavelismo mantém consigo uma acusação da política: eis o que nos importa e deixa supor que ele estabelece alguma relação com a obra, uma vez que esta tem como objeto a política” (Lefort, 1972, p. 77-78, tradução própria). Em outros termos, ao pensar a política a partir de novas categorias e, ao “dessacralizá-la”, colocando-a no terreno das contingências, Maquiavel pode ser aproximado ao próprio fantasma do maquiavelismo, entendido como abandono das tradições morais e políticas. É a acusação dessa ruptura que fundamenta o discurso antimachiavelista, e este não é senão a tentativa desesperada de se agarrar às antigas categorias, de manter um discurso ideológico consagrado, de recolocar a política em termos universais (Deus, Natureza), contrariando exatamente aquilo que o maquiavelismo descobre: a verdade efetiva das coisas. Por isso, o maquiavelismo, em última instância, na perspectiva antimachiavelista, seria o abandono dos valores morais, dos princípios cristãos; a substituição de uma ética das virtudes para uma ética mercantil. Logo, “aquilo que é intolerável não é somente que as relações sociais parecem desligadas de seu vínculo sagrado, é que elas sejam dessacralizadas, que o poder apareça como a questão de um conflito puramente mundano, que o homem se torne estranho ao próprio homem, ao mesmo tempo que ele se torna estranho a Deus” (Lefort, 1972, p. 87).

Portanto, a “ideologia” antimachiavelista deve ser entendida como o esforço de conservar a ordem antiga, uma tentativa de conter a crítica voraz que Maquiavel faz ao poder pensado a partir das categorias cristãs; em síntese, a tentativa de extirpar uma concepção de poder que desconsidera uma finalidade metafísica e determina o político a partir das relações de forças, do conflito entre grandes e povo.

REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. Maquiavel, a república e o desejo de liberdade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 33-52, 2007.

AURÉLIO, Diogo Pires. [Notas]. In: MAQUIAVEL, N. **O príncipe**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

BARRÈRE, Joseph. **L' Humanisme et la politique dans le Discours de la Servitude Volontaire**: étude sur les origines du texte et l'objet du Discours D'Estienne de La Boétie. Genève-Paris: Slatkine, 1981.

BATTISTA, Anna Maria. "Sur l'Antimachiavélisme français du XVI^e siècle", **Revue de Synthèse**, Paris, Tome 130, 6. série, n. 3, p. 501-531, 2009.

BENOIST, Charles. **Le Machiavélisme avant Machiavel** (*première partie*). Paris: Librairie Plon, 1907.

BIGNOTTO, Newton. **Maquiavel**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CARDOSO, Sérgio. **Maquiavelianas**: lições de política republicana. São Paulo: Editora 34, 2022.

CARDOSO, Sérgio. Uma fé, um rei, uma lei: a crise da razão política na França das guerras de religião. In: NOVAES, Adauto (org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras/Ministério da Cultura/Funarte, 1996. p. 173-193

GENTILLET, Innocent. **Discours contre Machiavel**. A New Edition of the original French text with selected variant readings, introduction and notes by A. D'Andrea and P. D. Stewart. Firenze: Casalini Libri, 1974.

HAUVETTE, Henri. **Un exilé florentin à la cour de France au XVI^e siècle**: Luigi Alamanni, savie et son oeuvre. Paris: Librairie Hachette, 1903.

JACARANDÁ, Rodolfo. Considerações filosóficas sobre a leitura e divulgação de O Príncipe no início da modernidade. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 38-55, 2014. Disponível: <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v2i25p38-55>.

JOUANNA, Arlette. **La France du XVI^e siècle** (1483-1598). Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1996.

LEFORT, Claude. **Le travail de l'œuvrev. Machiavel**. Paris: Gallimard, 1972.

MAQUIAVEL, N. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Tradução de Martins Fontes; revisão de Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MAQUIAVEL, N. **Le Prince et autres textes**. Paris: Union générale d'éditions; 1965.

MAQUIAVEL, N. **O príncipe**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MEINECKE, Friedrich. **Machiavellism**: the doctrine of raison d'état and its place in Modern History. Translated from the german by Douglas Scott, with a general introduction to Friedrich Meinecke's work by Dr. W. Stark. New Haven: Yale University Press, 1962.

MÉNISSIER, Thierry. **Machiavel ou la politique du centaure**. Paris: Hermann Editeurs, 2010.

MOMIGLIANO, Arnaldo. The first Political Commentary on Tacitus. **The Journal of Roma Studies**, Lon. Society for the promotion of Roma Studies, v. 37, parts 1 and 2, p. 91-101, 1947.

NAKAM, Géralde. **Les Essais de Montaigne**: miroir et procès de leur temps. Paris: Librairie A. G. Nizet, 1984.

NAKAM, Géralde. **Montaigne et son temps les événements et les Essais**: l'histoire, la vie, le livre. Paris: Librairie A. G. Nizet, 1982.

SALMON, John Hearsey McMillan. Cicero and Tacitus in Sixteenth-Century France. **The American Historical Review**, Oxford: Oxford University Press/The American Historical Association, v. 85, n. 2, apr. 1980, p. 307-331c.

SENEILLART, M. **As artes de governar**: do regime medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SENEILLART, M. **Machiavélisme et raison d'État** – XII e - XVIII e siècle. Paris: Presses Universitaire de France, 1989.

SENEILLART, Michel. Les méditations militaires de Scipione Ammirato: Guerre et raison d'État. **Mots. les discours de la guerre**, n. 73, novembre/2003.

VILLEY, Pierre. **Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne**. Tome Second: l'évolution des Essais. Paris: Librairie Hachette & Cie, 1908.