

# A crueldade pode ser piedosa? Considerações sobre o conceito de *Piedosa Crueldade* em *O Príncipe* de Maquiavel

Can cruelty be pious? Considerations on the concept of  
*Pious Cruelty* in Machiavelli's *The Prince*

Bruno Alexandre Cadete da Silva

<https://orcid.org/0000-0001-7067-6725> – E-mail: bruno\_cadete@outlook.com

## RESUMO

Apesar de a crueldade ser uma espécie de irracionalidade na condição humana, esse fenômeno, a crueldade, tem na literatura política, conforme o arcabouço teórico de autores como Maquiavel, um aspecto instrumental. Neste sentido, a crueldade atua em diferentes âmbitos, podendo ser tencionada em favor de objetivos que tenham consonância com razões políticas, convertendo algo que é reconhecidamente um mau em um meio para fins imprescindíveis. Todavia, mesmo um poderoso “mecanismo” de domínio como a crueldade pode elevar os seus efeitos quando relacionada a um, de certa maneira, contraditório fenômeno: a religião. No capítulo XXI de *O Príncipe*, *O que convém a um príncipe para ser estimado*, podemos evidenciar um exemplo singular dessa associação, entre a crueldade e a religião, a partir do agir político do rei espanhol Fernando de Aragão, “o rei católico”, contra os “marranos”. Trata-se de uma ação repleta do uso dos supracitados elementos, religião e a crueldade, em seu estágio mais elevado. Ao se servir “sempre da religião”, “para poder realizar maiores feitos”, Fernando de Aragão comete uma transgressão, mas que é nomeadamente piedosa, sendo, como o próprio oxímoro indica: *Piedosa Crueldade*. A partir desse exemplo, adotamos como hipótese a possibilidade de que a crueldade pode ser justificada mediante a uma retórica religiosa, sendo, no interior da obra política de Maquiavel, considerada como piedosa. Na primeira parte da pesquisa, desenvolveremos, de forma geral, a temática da crueldade e da religião na obra política de Maquiavel, enquanto na segunda e última parte, relacionaremos a crueldade à religião e, assim, demons-

traremos como essa associação, entre crueldade e a piedade (como um elemento da religião cristã), culmina na *Piedosa Crueldade*.

**Palavras-chave:** Maquiavel. Política. Crueldade. Religião. Piedosa.

## ABSTRACT

Although cruelty is a kind of irrationality in the human condition, this phenomenon, cruelty, has an instrumental aspect in political literature, according to the theoretical framework of authors such as Machiavelli. In this sense, cruelty acts in different spheres, and can be used in favour of objectives that are in line with political reasons, converting something that is admittedly evil into a means to essential ends. However, even a powerful “mechanism” of domination like cruelty can increase its effects when related to a somewhat contradictory phenomenon: religion. In the XXI chapter of *The Prince*, *What befits a prince to be esteemed*, we can see a unique example of this association between cruelty and religion in the political actions of the Spanish king Ferdinand of Aragon, “the Catholic king”, against the “Marranos”. It was an action full of the use of the aforementioned elements, religion and cruelty, at their highest level. By “always making use of religion”, “in order to accomplish greater deeds”, Ferdinand of Aragon commits a transgression, but one that is namely pious, being, as the oxymoron itself indicates: *Pious Cruelty*. Based on this example, we hypothesize that cruelty can be justified through religious rhetoric and, within Machiavelli’s political work, considered to be pious. In the first part of the research, we will generally develop the theme of cruelty and religion in Machiavelli’s political work, while in the second and final part, we will relate cruelty to religion and thus demonstrate how this association between cruelty and piety (religion) culminates in *Pious Cruelty*.

**Keywords:** Machiavelli. Politics. Cruelty. Religion. Pious.

## Introdução

A *Piedosa Crueldade*<sup>1</sup> é o instrumento de domínio mais efetivo da filosofia política de Maquiavel. Por ser piedosa, a *Piedosa Crueldade* se enquadra no escopo da religião, contudo, ao se associar a crueldade, cria-se o oxímoro. A princípio, há o paradoxo sobre como uma violência, política ou não, pode ser considerada como piedosa, o que poderíamos dizer, então, de uma crueldade?

A análise sobre a crueldade produz diferentes querelas. Reconhecidamente um mal, a crueldade possui, nas linhas argumentativas de Maquiavel, um sentido “técnico”, preambular para a história da filosofia ocidental, contribuindo para, especialmente, as reflexões dos (as) mais reconhecidos (as) filósofos (as) políticos (as) dos últimos cinco séculos. Por outro lado, é

<sup>1</sup> No original: *Pietosa Crudeltà*. A expressão, isto é, o conceito de *Piedosa Crueldade* aparece apenas em um único episódio durante toda a obra de Maquiavel: “Oltra di questo, per possere intraprendere maggiore imprese, servendosi sempre della religione, si volse a una pietosa crudeltà, cacciando e spogliando el suo regno de’ marrani; né può essere, questo, essempro più miserabile né più raro” (MACHIAVELLI, 2018, p. 887).

válido destacar que o conceito de violência política se encontra, hodiernamente<sup>2</sup>, em um escopo mais abrangente das ciências humanas.

Quando enfatizamos a temática da crueldade, mesmo no arcabouço teórico de Maquiavel, podemos considerar esse fenômeno como abstrato, requerendo um criterioso estudo sobre o seu efeito, a princípio, ambíguo. A crueldade como instrumento de domínio encontra-se em referência direta às temáticas da imutável natureza humana e dos conflitos. Compreender a natureza humana, assim como o tema dos conflitos na filosofia de Maquiavel, requer um comparativo, mesmo que breve, entre as diferentes obras do autor florentino.

A temática dos conflitos se configura como um conteúdo basilar da teoria política de Maquiavel, sendo efetivamente examinado entre os (as) principais maquiavelianos (as) brasileiros (as) e estrangeiros (as). Apesar da importância do tema dos conflitos, não pretendemos avançar nesse quesito, visto que o cenário nacional – e internacional – disponibiliza uma extensa contribuição sobre esse conteúdo.

Como vimos, a temática dos conflitos pode se configurar como uma forma de compreensão preambular e, também posterior, de uma natureza humana mutável (no interior de uma ciclicidade histórica) na filosofia maquiaveliana, servindo, assim, para evidenciarmos os mecanismos moderadores de todo o devir histórico das camadas sociais, nobres e povo, presentes no arcabouço teórico de Maquiavel e, assim, alicerçar a nossa pesquisa.

Em um primeiro momento, o nosso estudo pode ressoar como uma espécie de apologia aos agentes dominantes da teoria maquiaveliana: os príncipes (e reis, entre outros). Essa compreensão é, a princípio, válida. No entanto, a vigente pesquisa tem no horizonte a pretensão de analisar um fenômeno, a crueldade, que por sua natureza transgressora, encontra-se além dos meios normativos, legais. Portanto, torna-se limitado o desenvolvimento do conceito da crueldade em uma forma de governo republicana, sendo os principados, por suas lideranças isoladas, mais condizentes com o manuseio da crueldade.

A composição de um teórico como Maquiavel desperta a atenção de várias correntes filosóficas, políticas, religiosas, entre outras. Como um autor “maldito” durante alguns séculos, o “*Machevill*” – e até mesmo o sinônimo diabólico: “*Old Nick*” para os ingleses (CASSIRER, 1976, p. 135) – foi símbolo de uma sabedoria tida como perversa por muitos dos seus primeiros leitores.

A reflexão sobre uma filosofia que, aparentemente, apresenta uma linguagem límpida, direta e acessível, esconde um pensamento repleto de densas camadas. As obras de Maquiavel não pertencem, nem se revelam, a um primeiro olhar. Sua teoria exige constantes revisionismos, detalhismos e, até mesmo, suspeição sobre cada linha construída.

Para autores como Skinner, a compreensão sobre o contexto histórico e político em que cada autor – e, por conseguinte, a sua obra – está inserido nos permite uma maior envergadura sobre a dimensão do seu pensamento (SKINNER, 1996, p. 13). Concordamos com o historiador britânico. Todavia, em nossa análise, a filosofia maquiaveliana também nos concede a possibilidade de reconhecê-la por si mesma mediante à exegese dos textos do autor florentino. Uma das chaves de leitura, ao menos adotada na presente pesquisa, foi a partir da interpretação das ações dos personagens políticos e históricos das linhas argumentativas de Maquiavel.

<sup>2</sup> Especificamos a violência política porque o conceito de violência é, notadamente, mais amplo e se torna, de certo modo, inviável traçar o seu surgimento no arcabouço teórico das ciências humanas, bem como, de outras ciências. Além disso, não podemos afirmar, efetivamente, que a temática da violência política surge a partir da filosofia de Maquiavel, mas, sim, como a obra do autor florentino demarca uma contribuição singular sobre esse conteúdo. Além disso, alguns termos hodiernos utilizados no presente artigo se limitam ao campo do comentário, não sendo, notadamente, encontrados no interior da literatura maquiaveliana.

O uso dos personagens históricos serve, assim como o conceito de religião, para traçarmos os elos entre os conceitos maquiavelianos. Sobre esses personagens, segundo Cardoso: “com seu manejo hábil dos instrumentos retóricos, Maquiavel transfere frequentemente aos próprios agentes históricos a palavra da interpretação que define sua situação e o sentido de sua intervenção da cena política” (CARDOSO, 2022, p. 245).

Ao examinarmos o agir político dos personagens históricos de Maquiavel, torna-se possível a reconstrução de cenários, imersão nos contextos políticos de sua literatura e uma compreensão profícua e, ao mesmo tempo, ambígua sobre a sua escrita. Cabe, então, a uma contínua capacidade analítica, bem como a uma imaginação guiada pelas entrelinhas do arcabouço teórico de Maquiavel, a possibilidade de firmar posições em um terreno movediço, em especial quando analisamos temas como a crueldade e a religião.

## **Crueldade e religião na filosofia de Maquiavel**

Maquiavel não apresenta a origem da crueldade, nem a sua finalidade. O autor florentino sequer, assim como a natureza humana e outros conceitos, define a crueldade. Convém, de certa maneira, aos comentadores (as) de sua obra evidenciar o porquê e como a crueldade deve ser analisada. Como imanente à violência, política ou não, a crueldade se revela nos excessos. É a força que, racionalmente ou não, parece sempre ir além da ação de si mesma. Sendo um excesso, a crueldade “bem usada” se desenvolve no campo retórico mediante à envergadura e classificação dos seus resultados (MAQUIAVEL, 2004, p. 41)<sup>3</sup>.

Ao associarmos a crueldade aos fins políticos, especificamos como esse mecanismo, a crueldade, se torna legitimado ao se encontrar em posse de uma autoridade política como príncipes, reis, entre outros de mesma estirpe. Novamente, em uma forma de governo como a república, o uso da crueldade não se enquadra em seus princípios perenes. A república usa a violência (ou a força, dependendo da interpretação), mas não, necessariamente, a crueldade. Suas ações envolvem as boas leis, que sustentam, estavelmente, essa forma de governo, bem como as boas armas: os exércitos.

A manutenção do *Stato*<sup>4</sup> – também no sentido de conjuntura – como dever dos príncipes remonta, mesmo que indiretamente, à compreensão de que os governos principescos podem ser, na obra de Maquiavel, transitórios. Mesmo em um principado, a crueldade deve possuir limites. Nos principados, a manutenção do domínio se desenvolve, em diferentes casos, a partir de punições e, por conseguinte, da criação de temor contra as revoltas. A crueldade e a expiação demonstram que, mesmo na filosofia política de Maquiavel, podemos encontrar práticas que se assemelham aos sacrifícios, políticos ou não, conhecidos hodiernamente<sup>5</sup>.

A “pedagogia” punitiva, a criação da atmosfera de medo, a radicalidade violenta que impede o retorno das rivalidades, evidenciam como a crueldade possui uma linguagem única. Quando César Borgia, o duque Valentino, cria um tribunal para julgar e condenar a morte o seu

<sup>3</sup> Apesar da extensa importância da expressão “crueldade bem usada” e as suas implicações na filosofia maquiaveliana, em especial quando há o comparativo entre as ações de César Borgia e Agátocles de Siracusa, não elaboraremos esse quesito devido à compreensão de que se faz necessário uma pesquisa específica, pormenorizada, como pretendemos fazer em um diferente momento.

<sup>4</sup> A princípio adotamos o termo *Stato* no original, italiano, por ser mais condizente com o contexto da obra de Maquiavel e, assim, evitarmos possíveis ambiguidades sobre o uso do termo Estado.

<sup>5</sup> O artigo não tem como propósito desenvolver a compreensão sobre os sacrifícios políticos ou, mais especificamente, o uso de *bodes expiatórios* no contexto vigente. Decerto, o nosso estudo poderia, de alguma forma, servir, mesmo que minimamente, para futuras pesquisas que relacionem os sacrifícios políticos da filosofia maquiaveliana com as reflexões de outros autores das ciências humanas.

antigo aliado, *messer* Remirro de Orço, cortando-o (ou mandando cortá-lo) ao meio e expondo-o em praça pública, consegue, assim, unir os seus súditos que se encontravam revoltados com as ações excessivas de Remirro (sob as ordens do próprio César Borgia) durante a pacificação da Romanha (cidade dominada pelo duque Valentino) (MAQUIAVEL, 2004, p. 31).

Com efeito, por meio de um único sacrifício, o duque Valentino desvia o ódio dos seus súditos contra si, elegendo um “ímolado” para receber toda a “catarse” vingativa da população (MAQUIAVEL, 2004, p. 31)<sup>6</sup>. Por ser cruel e não apenas violento, César Borgia aumenta a dimensão do seu ato. A ação única impede uma violência contínua e, dessa forma, a ampliação do ódio e de um temor que, ao invés de ser impeditivo, se torna a fonte de mais revoltas.

No âmbito político, a diminuição das desordens se mantém como uma prática inseparada em um determinado cálculo político. Os “remédios” aplicados reduzem, em grande quadro, os humores (ou incitam, dependendo do episódio e do uso). Em um período de governos efêmeros, impedir o contágio disruptivo dos conflitos é um signo de *virtù*. No contexto maquiaveliano, sacrificar e desviar o ódio, além de criar comunhão, se torna uma ação estimável. Ao aplicar as punições por meio de terceiros e apenas receber as glórias dos bons resultados, os líderes políticos se estabelecem em uma posição singular, reforçando as suas habilidades políticas.

Os sacrifícios políticos são um dos fundamentos do presente artigo. Nossa contribuição versa, como vimos antes, na associação dessa prática, dos sacrifícios políticos, com a religião na obra de Maquiavel. A politização da força tem na religião o auge de sua justificativa retórica. No prisma de domínio, a religião se mantém como um elemento único.

A temática da religião na literatura maquiaveliana se desenvolve, ao menos em grande quadro, sobre a sua contribuição para a vida civil, sendo a religião indispensável, como veremos brevemente, para a manutenção das ordenações políticas estáveis. Para isso, se faz necessária a construção sobre a esfera valorativa da religião e a sua inserção em diferentes elementos como a ética, as leis, a guerra, a pátria, entre outros.

A Roma da Antiguidade Clássica presente nos escritos de Maquiavel, assim como a religião romana, se transforma em uma das maiores fontes de inspiração do autor florentino, sendo comum à sua reflexão sobre o seu presente com um olhar específico para o passado dessa religião. A história nas linhas argumentativas de Maquiavel se mantém ativa, em grande quadro, por meio dos exemplos dos vencedores, culminando em uma imortalidade resultante da memória dessas ações e das suas possíveis reproduções. Os modelos de imitação, sejam indivíduos, instituições ou regiões, facilitam aos conhecedores da história, a condução de seus caminhos, ainda mais pela compreensão de circularidade histórica que há nos escritos de Maquiavel (MAQUIAVEL, 1994, p. 133).

A religião na filosofia política de Maquiavel tem, da mesma forma que a crueldade, a função basilar de dominar os apetites humanos. A natureza humana como princípio de toda ação política desperta a possibilidade de diferentes análises sobre a sua moderação. Por se associar ao sagrado, indo além da compreensão humana, a religião se posiciona como um elemento mantenedor da ordem em seu sentido mais elevado mesmo quando se encontra restrita ao campo das palavras. As promessas, boas ou ruins, garantem, inicialmente, uma espécie de obediência que contribui em um contexto civil.

<sup>6</sup> Ainda sobre acontecimento, prossegue De Grazia: “o esquartejamento em certas regiões da Itália é um castigo reservado para crimes hediondos, como a traição e a revolta” (DE GRAZIA, 1993, p. 343); Segundo De Grazia (1993, p. 348), Maquiavel foi testemunha ocular desse acontecimento: a exposição do corpo cortado de Remirro de Orço em praça pública.

Profetas, papas, príncipes, legisladores, entre outros, se transformaram nos agentes políticos que detinham a associação direta com esse fenômeno: a religião. Mais do que a total adoção de uma conduta religiosa, se faz necessário, por fins políticos, a posse de uma aparência que remonta à crença nas divindades. Quando indivíduos que se assenhoreiam de uma determinada autoridade por sua posição política, aderem, aparentemente ou não, à força da religião, aumentam, consideravelmente, a dimensão de sua força (MAQUIAVEL, 2004, p. 85-86).

Na promoção das leis, fortalecimento dos exércitos, desenvolvimento do âmbito civil, a religião se torna ainda mais secular. Os auspícios e ritos persistem em todas essas camadas da vida civil, não importando, necessariamente, a incorporação ao âmago dos indivíduos, apenas como essas práticas poderiam contribuir para o agir político.

A associação entre a religião, a própria política, e até mesmo a força são basilares para promover estabilidade. No que se refere aos agentes políticos, associar elementos – ordinários e extraordinários – e naturezas – animal e humana – representa a personificação do Quíron “moderno”, evidenciando aqueles que compreenderam as diferentes possibilidades de adquirir e manter o poder (MAQUIAVEL, 2004, p. 73).

Ao retornarmos ao cerne ao conceito de *Piedosa Crueldade*, devemos evidenciar o agente que personifica essa ação: Fernando de Aragão. Além disso, as ações do rei espanhol se mantêm no plano secular, sendo mais próximas das condições “normais” se o compararmos até mesmo com os profetas armados. No campo secular, reproduzível, Fernando de Aragão é, pelo contexto, o que mais se aproxima dos profetas armados, em especial Moisés. Por se servir “sempre da religião”, como veremos a seguir, e pela sua posição de rei, “o rei católico” representa, de algum modo, a religião cristã, mesmo não confeccionando, necessariamente, o seu elo com as profecias.

## **A Piedosa Crueldade do rei espanhol Fernando de Aragão, “o rei católico”**

Como “o rei católico”, Fernando de Aragão demonstra a construção retórica da sua imagem e simboliza, assim, uma prolongada posse de *virtù*. A sua politização da religião, escolha minuciosa dos inimigos, aliado ao uso da força, alçaram a sua figura dentre os principais agentes políticos da filosofia de Maquiavel. O poder de Fernando de Aragão persiste, como veremos a seguir, em diferentes camadas, indo do sacrifício tido como piedoso contra os marranos até o ataque, sob a égide da nação espanhola, a três diferentes regiões: África, a península itálica e, até mesmo, a poderosa França, governada pelos seguintes e, também poderosos, reis: Carlos VIII, Luís XII e Francisco I no recorte da literatura maquiaveliana.

Apesar da força dos supracitados reis franceses, o destaque de Fernando de Aragão se refere, entre outros atributos, a sua pretensa e supracitada religiosidade. Em nossa análise, dentre os reis europeus presentes no arcabouço teórico de Maquiavel, Fernando de Aragão se aproxima mais, pela sua associação à religião, ao contexto em que se encontrava o sobrinho do papa Leão X, Lorenzo de Médici, o “homenageado” da obra *O Príncipe*.

Isto posto, o exemplo do rei espanhol Fernando de Aragão é basilar para o desenvolvimento do artigo nos mais diferentes aspectos. Como a maior autoridade de um país unificado sob a égide da coroa espanhola (ANDREW, 1990, p. 410), Fernando de Aragão encontrava-se em uma posição favorável para as suas ações à frente dessa nação, sendo um agente político decisivo nas movimentações políticas da Europa (CUNTINELLI-RÈNDINA, 1998, p. 89). Apesar de ser um importante personagem histórico do período do Renascimento, Fernando de Aragão se destaca, na obra política de Maquiavel, pelo seguinte episódio:

Além disso, para poder realizar maiores feitos, servindo-se sempre da religião, voltou-se para uma piedosa crueldade, expulsando e saqueando os marranos do seu reino, um exemplo que não podia ser mais infeliz nem mais extraordinário. Sob este mesmo pretexto, invadiu a África, fez a campanha da Itália e por fim atacou a França. Assim, sempre realizou e planejou grandes coisas para pasmo e admiração de seus súditos, empolgados com o sucesso final dessas aventuras. Desencadeando uma ação após a outra, não deixou jamais nenhum intervalo entre elas para que os homens pudessem agir tranquilamente contra ele (MAQUIAVEL, 2004, p. 105-106).

A sentença acima é a mais significativa de toda a pesquisa. Trata-se de uma ação repleta do uso de elementos singulares, religião e a crueldade, em seu estágio mais elevado. Ao se servir “sempre da religião”, “para poder realizar maiores feitos”, Fernando de Aragão comete uma transgressão, mas que é, nomeadamente, piedosa, sendo, como o próprio oxímoro indica, uma *Piedosa Crueldade*. A imposição do “rei católico” tem como propósito o antagonismo com evidentes adversários, os marranos<sup>7</sup>, que, além de serem expulsos do reino espanhol, ainda são saqueados, promovendo querelas sobre o efetivo anseio do rei espanhol.

Ao ser considerado um representante do catolicismo, sobretudo por ser um regente, Fernando de Aragão remonta, assim, a uma áurea de “santidade”, personificando preceitos cristãos. O “parecer ser” do rei espanhol é repleto de *virtù* por apresentar em seu repertório uma gama de habilidades evidenciadas a partir do seu agir político.

Fernando de Aragão então, no auge de sua ambiguidade, manuseia a religião como uma ferramenta política, demonstrando como diferentes personagens históricos presentes no arcabouço teórico de Maquiavel – profetas, papas, reis, entre outros – que souberam, a princípio, manipular a religião, ascenderam a posições de domínio (KORVELA, 2005, p. 194). Sobre as ações de Fernando de Aragão, segundo Colish:

O invasor estrangeiro a quem Maquiavel presta mais atenção é Fernando de Aragão. Ele retrata Fernando como um conquistador bem-sucedido e um novo príncipe que usou a religião efetivamente contra os muçulmanos, mouriscos e marranos na Espanha, completando a Reconquista, expulsando os não-cristãos, cortando o poder dos então nobres, invadindo o Norte da África sob o “manto de religião” e resumidamente ganhando grande reputação como o “primeiro entre os governantes cristãos” (COLISH, 1999, p. 607).

Por ser um príncipe novo, como indica Colish, Fernando de Aragão demarca através da religião, política, violência e retórica, o posicionamento do seu poder, reconquistando o seu domínio e, ao mesmo tempo, justificando as suas ações sob o “manto religioso”. Além disso, sobre a oposição do rei espanhol em relação aos marranos, podemos analisar se essa rivalidade pode ser, de certa maneira, confeccionada de forma estratégica, sendo, como vimos antes, sempre justificada através da religião. Desse modo, o que, a princípio, pode ser uma disparidade meramente religiosa, entre o cristianismo e o judaísmo, se torna uma disputa que envolve mais elementos. Assim, para Korvela:

Estes atos, no entanto, foram motivados menos por preocupações religiosas do que econômicas e políticas. O próprio Fernando provavelmente não era tão intolerante como os seus conselheiros clericais, mas o que o inspirava era a riqueza dos judeus: os marranos eram muitas vezes ricos e ocupavam os mais altos níveis da nobreza castelhana e aragonesa e também do clero (KORVELA, 2005, p. 195).

<sup>7</sup> O termo encontrado na edição de *O Príncipe* utilizado na pesquisa é, como vimos na citação acima, marranos. Neste sentido, sobre as variáveis de marrano que podem mudar conforme a tradução e o entendimento sobre o contexto: (cf. ANDREW, 1990, p. 416).

Não podemos afirmar, notadamente, os verdadeiros anseios de Fernando de Aragão. Contudo, torna-se válida a compreensão de como os pretensos desejos dessa autoridade, determinam o sentido da análise de Maquiavel sobre esse regente por se tratar, como vimos antes, de um decisivo agente político na Europa renascentista. Ao retornarmos a sentença de Maquiavel sobre a *Piedosa Crueldade* de Fernando de Aragão, em especial ao seguinte trecho: “um exemplo que não podia ser mais infeliz nem mais extraordinário”<sup>8</sup>, podemos suscitar algumas ambiguidades sobre essa ação. Neste sentido, prossegue Korvela:

Isto é precisamente o que Fernando fez pelos mouros e pelos marranos, e a este respeito a sua piedosa crueldade poderia ser considerada miserável na opinião de Maquiavel. Talvez Maquiavel não aprecie Fernando porque o rei foi motivado não pelo bem comum, mas pelo seu ganho pessoal. Pareceria plausível que Maquiavel se opusesse ao uso astuto da religião quando esta é feita para obter riqueza ou outras vantagens pessoais (que é o que a maioria dos padres fizeram, segundo ele e muitos outros escritores da Renascença), mas não quando é feita para a glória da pátria (KORVELA, 2005, p. 195-196).

A indeterminação sobre a conduta de Fernando de Aragão, se este rei apenas considera os seus desejos privados ou “bem comum” da Espanha, pode ser refletida mediante às noções de glória. De início, não podemos afirmar se Fernando de Aragão possui a glória ou não. No entanto, sob a ótica dos resultados de suas ações, podemos colocar que este personagem histórico possui a glória tida como mundana, momentânea.

Além disso, atrelada à relação a ser examinada, se Fernando de Aragão possui glória ou não, vamos desenvolver, brevemente, a argumentação fundamentada por Edward Andrew, em seu artigo: *The Foxy Prophet: Machiavelli versus Machiavelli on Ferdinand the Catholic*, se o rei espanhol é um profeta armado ou apenas uma astuciosa e manipuladora “raposa” (ANDREW, 1990, p. 413). Desse modo, como um agente político pretensamente prudente com a sua nação, Fernando de Aragão poderia ser o condutor da Espanha contra a opressão – ao menos, conforme o prisma do “rei católico” – dos seus inimigos, em especial, os marranos, tecendo os alicerces para a consolidação de poderosa coroa espanhola (ANDREW, 1990, p. 417).

A rivalidade, fabricada ou não, e as transgressões de Fernando de Aragão contra os marranos se torna a oportunidade de um princípio de conservação institucional através do sacrifício de inimigos, notadamente, mais frágeis (ANDREW, 1990, p. 417). Se essa rivalidade é fabricada, trata-se, então, de uma “ocasião” formada para servir aos propósitos do rei espanhol e, por conseguinte, da coroa espanhola por não haver, ao menos nitidamente, uma distinção entre a figura do agente dominante e a instituição, a coroa, que este regente governa no período do Renascimento.

Isto posto, Maquiavel poderia considerar Fernando de Aragão como um “verdadeiro miserável” e, até mesmo, inglorioso ou, por outro lado, uma raposa que consegue manter a conjuntura do seu governo mediante à sofisticadas manipulações. Desse modo, segundo Andrew: “Guicciardini e Maquiavel consideravam Fernando uma fraude que ostentava a religião, embora o primeiro pensasse que a farsa praticada numa guerra contra os mori, e o último contra os *marrani*” (ANDREW, 1990, p. 419).

Entretanto, se Maquiavel considerava, de fato, Fernando de Aragão como uma fraude, destoa, de certa maneira, do conteúdo de sua obra política, em especial *O Príncipe*, pois, parecer ser religioso, se mantém como uma habilidade elevada em suas linhas argumentativas. O termo

<sup>8</sup> É válido destacar que o vocábulo: extraordinário também pode significar, na filosofia política de Maquiavel, como algo transgressor, ou seja, que vai além dos meios tidos como legais.

fraude é, em nossa análise, dissonante de um agente político que, notadamente, obteve bons resultados por meio de uma retórica religiosa.

Assim, como modo de estabilizar a sua posição de agente político dominante, possivelmente confeccionou inimigos que justifiquem e realcem o uso de sua força. De todo modo, torna-se evidente como o rei espanhol manuseia, conforme a sua posição de regente, os meios institucionais disponibilizados pela coroa, determinando uma longa hereditariedade para o seu governo e para a sua estirpe (ANDREW, 1990, p. 420). Sobre as ações de Fernando de Aragão, para Andrews:

Fernando era, para Maquiavel, não apenas uma raposa, mas uma raposa que brincava com os fogos da religião. Um profeta seria alguém que pudesse usar a religião para os propósitos temporais do príncipe e não alguém que a usasse para os propósitos sobrenaturais do sacerdócio. Contudo, talvez um profeta genuíno não possa ser astuto; ele deve ser instrumento de uma causa santa, mesmo que use essa causa como meio de mobilização popular. Na verdade, Maquiavel não falou de profetas verdadeiros e falsos; ele distinguiu profetas armados de desarmados e bem-sucedidos de fracassados. Mas talvez Maquiavel via Fernando como uma raposa armada e bem-sucedida que atuou como profeta (ANDREW, 1990, p. 421).

Neste sentido, prossegue Andrew:

Os profetas raposa, se existirem, teriam de combinar táticas flexíveis e objetivos inflexíveis, pragmatismo e princípios e, o mais difícil, engano e inspiração brilhante. Um ato de equilíbrio instável seria exigido dos profetas astutos; nomeadamente, usar uma causa nacional como uma ferramenta de ambição pessoal sem ser usada ou ser o mero instrumento da causa popular (ANDREW, 1990, p. 421).

Não podemos definir Fernando de Aragão como profeta ou, até mesmo, *profeta-raposa*. Contudo, torna-se evidente como o agir político do rei espanhol tem consonância com as práticas citadas acima. Seu “parecer ser” apresenta, novamente, a *virtù* de um agente político singular. Com efeito, os astuciosos líderes presentes no arcabouço teórico de Maquiavel não precisam, necessariamente, serem completos adeptos de qualquer crença, apenas, da capacidade de simular uma pretensa crença (ANDREW, 1990, p. 422).

Isto posto, profeta – armado ou desarmado – pode coexistir com as das habilidades da raposa em qualquer contexto em que precise ser dominante, sobretudo para fundar novos domínios (ANDREW, 1990, p. 422), pois, “precisa, pois, ser raposa para conhecer os laços” (MAQUIAVEL, 2004, p. 73). Por fim, o “*profeta-raposa*” faz uso de inspiração profética aliada a um singular cálculo político (ANDREW, 1990, p. 422). Com isso, segundo Andrew:

A ambivalência de Maquiavel sobre Fernando pode surgir de um conflito entre o técnico do poder político, que admirava a astuta ascensão de Fernando ao poder principal da cristandade, e o ser ético, que considerava os métodos de Fernando moralmente não atrativos. O que eu sugeri é que os métodos de Fernando não eram em si questionáveis, mas não serviam a um fim glorioso. Fernando foi uma raposa, não um profeta, que astuciosamente fabricou uma guerra contra os marranos para melhorar a sua reputação à custa do bem comum ou do interesse duradouro do seu país (ANDREW, 1990, p. 422).

Se os métodos de Fernando não são “atrativos”, entramos em um debate ético. No que se refere à glória tida como “eterna” – uma glória que se estenderia além da existência do próprio

agente (VIROLI, 2010, p. 11), concordamos com a análise de Andrew<sup>9</sup>. Todavia, as ações e valências de Fernando de Aragão remontam a uma glória mundana daquela que mesmo um período repleto de perigos, permanecem através da manutenção dos domínios, sendo, de certa maneira, algo duradouro por criar legados, mesmo que, talvez não seja algo intencional.

Com efeito, além de um quesito ético, examina-se, em nossa análise, a “técnica”. Se, de fato, as motivações de Fernando de Aragão flutuam além dos seus humores privados, podemos destacar uma diferente compreensão sobre o seu agir político. Para prosseguirmos nesse horizonte, retornarmos à segunda parte da citação sobre a *Piedosa Crueldade*. Assim, disserta Maquiavel:

Sob este mesmo pretexto, invadiu a África, fez a campanha da Itália e por fim atacou a França. Assim, sempre realizou e planejou grandes coisas para pasmo e admiração de seus súditos, empolgados com o sucesso final dessas aventuras. Desencadeando uma ação após a outra, não deixou jamais nenhum intervalo entre elas para que os homens pudessem agir tranquilamente contra ele (MAQUIAVEL, 2004, p. 105-106).

As seguintes ações: invasão a África, campanha nas cidades italianas, ataque a França enfatizam a força de Fernando de Aragão e, por conseguinte, da nação espanhola. “Sob este mesmo pretexto”, o uso da religião transgrediu três regiões de diferentes envergaduras. Assim, como vimos antes, até mesmo uma sólida estrutura de domínio como a França do período do Renascimento, além das duas outras regiões citadas, é atacada pela Espanha.

Ao planejar “grandes coisas”, “o rei católico” desperta a percepção de seus súditos que “empolgados com o sucesso final dessas aventuras” se mantém em consonância com o seu regente. Nessa mesma citação, vemos no seguinte trecho: “Desencadeando uma ação após a outra, não deixou jamais nenhum intervalo entre elas para que os homens pudessem agir tranquilamente contra ele”, sendo essa uma conduta singular. No caso, o rei espanhol se mantém em movimento, se transformando em um agente político, de certo modo, imprevisível.

Em um cenário político também imprevisível como o da Europa renascentista, podemos examinar como Fernando de Aragão se adéqua inteiramente ao período. O seu agir político, talvez pelo seu posto de rei, é um dos mais elevados dos agentes políticos “seculares” presentes na filosofia política de Maquiavel, assim como algumas das ações César Borgia, Agátocles de Siracusa, Júlio II, entre outros, sendo apenas inferior às ações dos profetas armados.

No entanto, assim como os inspirados profetas armados da obra política de Maquiavel, Fernando de Aragão possui, como vimos antes, as habilidades dissimulantes da raposa, sendo também como os profetas armados, um exímio usuário da força leonina (ANDREW, 1990, p. 422). Além disso, no campo tido como espiritual, Fernando de Aragão se encontra mais próximo dos profetas armados do que até mesmo o papa Júlio II, “o papa guerreiro”. Decerto, devido aos predicados encontrados em suas instituições, por conseguinte: a coroa espanhola e o papado<sup>10</sup>, bem como a alcunha de “o rei católico”, Fernando de Aragão se eleva diante do “papa guerreiro”.

Em *O Príncipe* e nos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, Fernando de Aragão se encontra em episódios destacados. No capítulo XXI: *O que convém a um príncipe para ser estimado*, há a sua relação com supracitada *Piedosa Crueldade*. Enquanto, no livro III dos *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, capítulo VI: *As conspirações*, conseguimos compreender como conspirar contra um agente poderoso como o rei espanhol se torna uma prática arris-

<sup>9</sup> Ainda sobre isso, (cf. PRICE, p. 614-615).

<sup>10</sup> A coroa como uma instituição monárquica faz parte de um governo, em grande quadro, consolidado por ser hereditário, enquanto o papado é alvo de incessantes disputas entre os nobres pelo *Trono de Pedro*.

cada. Segundo Maquiavel: “Assim também aconteceu no caso da conspiração promovida em nossos dias por Copola contra Fernando de Aragão. Copola chegou a ter tal poder que só lhe faltava a coroa; quis obtê-la, e perdeu a vida” (MAQUIAVEL, 1994, p. 326).

Ainda no que se refere ao rei Fernando, um indivíduo, quando estimado, consegue evitar, em grande quadro, as ofensas e os ataques contra a sua autoridade. Caso atacado, instaura por si ou através dos seus partidários uma célere vindita. Ao (re)conquistar e manter o seu domínio, Fernando de Aragão reproduz, a princípio, algumas das considerações “técnicas” promovidas por Maquiavel em *O Príncipe*. Neste sentido, o rei católico é um exemplo imitável de liderança política, sendo, ao menos, detentor de uma glória momentânea.

## Considerações finais

Se, de fato, cabe ao termo *Piedosa Crueldade* a associação entre os dois instrumentos analisados no artigo, crueldade e religião, torna-se necessário, ao menos, um esforço retórico para adequar através da literatura maquiaveliana essa hipótese. Com efeito, podemos lançar no horizonte a perspectiva de que mesmo um conceito pouco examinado, possui um extenso escopo teórico para ser investigado.

Apesar de Fernando de Aragão ser o exemplo da *Piedosa Crueldade* não podemos afirmar se a sua crueldade contra os marranos é, de fato, piedosa. Seu agir político pode ser, assim como a sua imprevisibilidade, capaz de evitar desordens. Todavia, é a justificativa tida como religiosa de suas ações que fundamentam a sua possível conduta piedosa.

Com efeito, o “manto religioso” confecciona a expressão, o oxímoro, *Piedosa Crueldade*, materializando essa prática singular. A retórica define, em grande quadro, o sentido desse ato, demonstrando como o entendimento inicial sobre um fenômeno tão complexo como a crueldade se principia a partir da reflexão sobre a palavra. A crueldade, então, pode ser dependendo do seu contexto e, mais precisamente da imposição de sua “justificativa”, considerada como “piedosa” conforme quem a pratique.

## Referências

- ANDREW, E. The foxy prophet: Machiavelli versus Machiavelli on Ferdinand the Catholic. *History of Political Thought*, v. 11, n. 3, 1990, p. 409-422.
- CARDOSO, S. *Maquiavelianas*: lições de política republicana. São Paulo: Editora 34, 2022.
- CASSIRER, E. *O mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Ed. Zahar Editores, 1976.
- COLISH, M. L. Republicanism, religion and Machiavelli's Savonarolan moment. *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 60, n. 4, 1999, p. 597-616.
- CUNTINELLI-RÈNDINA, E. *Chiesa e religione in Machiavelli*. Pisa; Roma: Instituto Editoriali; Poligrafici Internazionali, 1998.
- DE GRAZIA, S. *Maquiavel no inferno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- KORVELA, P.-E. Machiavelli's critique of Christianity. *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, v. 9, n. 1, 2005, p. 183-213.

- MACHIAVELLI, N. *Tutte le opere*. Secondo Edizione di Mario Martelli. Milano: Bompiani Il pensiero occidentale, 2018.
- MAQUIAVEL. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. 3. ed. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.
- MAQUIAVEL. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PRICE, R. The theme of gloria in Machiavelli. *Renaissance Quarterly*. v. 30, n. 4, 1977, p. 588-631.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- VIROLI, M. *Machiavelli's God*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

---

#### **Sobre o autor**

##### **Bruno Alexandre Cadete da Silva**

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (2015), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2017), doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (2024). Atualmente é doutorando em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense, com bolsa CAPES. Membro do grupo de estudos: Laboratório de Estudos Republicanos (LER-UFF). Tem experiência nas áreas de Filosofia e Ciência Política, com ênfase em Filosofia Política e Teoria Política, pesquisando principalmente os seguintes temas: Estado, violência política, crueldade, messianismo político, Maquiavel e René Girard.

Recebido: 06/10/2024  
Aprovado: 26/10/2024

Received: 10/06/2024  
Approved: 10/26/2024