

QUENTIN SKINNER ACERCA DA “DOUTRINA MAQUIAVÉLICA” E ESTOICA DE MONTAIGNE *

QUENTIN SKINNER’S INTERPRETATION OF MONTAIGNE’S «MACHIAVELLIAN DOCTRINE» AND STOICISM

Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro
<https://orcid.org/0000-0003-1652-4354>
fernanda.salgueiro@usp.br

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

RESUMO *O objetivo deste trabalho é considerar criticamente a leitura de Quentin Skinner, apresentada em As fundações do pensamento político moderno, a respeito da obra de Montaigne e, em particular, do ensaio “De l’utile et de l’honneste”. O historiador da Universidade de Cambridge insere Montaigne em uma matriz filosófica que perpassa tanto a “doutrina maquiavélica”, vinculada ao discurso da razão de Estado, quanto o ideário político dos estoicos e dos neoestoicos. Procuramos demonstrar a fragilidade desta tese ao assinalar, primeiro, o reconhecimento de Montaigne à virtude dos princípios do pensamento de Maquiavel, pensamento que não é confundido com as doutrinas do maquiavelismo e da razão de estado, as quais rejeita; e, depois, a diferente abordagem de Maquiavel e Montaigne acerca da relação entre ética e política. Quanto aos estoicos, caracterizados pelo autor pela resignação diante da “morte pública”, o movimento do texto vai no sentido de apontar que esta não*

* Artigo submetido em: 26/08/2023. Aprovado em: 29/07/2024.

é uma marca atribuível aos estoicos como um todo e ainda menos a Montaigne. Ao cabo, apresentamos uma leitura do ensaio para nele destacar detalhes que reforçam que o pensador francês não pode ser afiliado, como faz Skinner, nem à doutrina maquiavélica, nem ao estoicismo ou neoestoicismo.

Palavras-chave: *Quentin Skinner. Montaigne. Maquiavelismo. Razão de Estado. Estoicismo.*

ABSTRACT *The aim of this paper is to critically consider Quentin Skinner's reading, presented in The Foundations of Modern Political Thought, of Montaigne's work, in particular the essay «De l'utile et de l'honneste». The Cambridge University professor places Montaigne in a philosophical matrix that includes both the «Machiavellian doctrine», supposedly linked to the discourse of reason of state, and the political ideology of the Stoics and Neo-Stoics. We try to demonstrate the fragility of this thesis by pointing out, firstly, Montaigne's recognition of the virtue of the principles of Machiavelli's thought, which is not confused with the doctrines of Machiavellianism and reason of state, which he rejects; and, secondly, the different approach of Machiavelli and Montaigne to the relationship between ethics and politics. As for the Stoics, characterized by the author for their resignation in the face of «public death», the text moves in the direction of pointing out that this is not a trait attributable to the Stoics as a whole, much less to Montaigne. In the end, we present a reading of the essay in order to highlight details that reinforce the fact that Montaigne cannot be affiliated, as Skinner does, either with the doctrine of Machiavellianism and reason of state, or with Stoicism or neo-Stoicism.*

Keywords: *Quentin Skinner. Montaigne. Machiavellianism. Reason of State. Stoicism.*

1. Introdução

Poucos historiadores gozam da influência que Quentin Skinner (1940-) obteve na segunda metade do século XX. De início, sua notoriedade foi granjeada pelos trabalhos de cunho metodológico publicados a partir de 1966, que deram origem ao chamado contextualismo linguístico¹. Em especial, coube ao artigo “Meaning and understanding in the history of ideas”, publicado em

1 Cf. Skinner (1966, 1969, 1970, 1971, 1972a, 1972b, 1974, 1975, 1978 e 1979).

1969, o reconhecimento público como “manifesto de um novo método de interpretação da história do pensamento político”, que passaria a ser associado à “Escola de Cambridge” (Pocock, 2012, p. 197), de modo a alçar Skinner à posição de “líder” do movimento (Pocock, 2006, p. 37)².

Depois, com a publicação da aclamada *As fundações do pensamento político moderno*, em 1978, sua celebridade se alargaria para a esfera da historiografia³. Em ambas as veredas, a da metodologia e a da história das ideias, tomadas ao longo dos mais de cinquenta anos de vida acadêmica, Skinner conquistaria adeptos e objetores, destacando-se de colegas e mentores afiliados à mesma matriz, como John Dunn (1940-) e John Pocock (1924-2023), pelo seu resiliente empenho em se manter um participante ativo de debates e controvérsias, defender suas posições, e modificá-las ou atualizá-las em face de críticas⁴.

Mas *As fundações* não foi um marco apenas na trajetória prolífica de Skinner. A obra se tornou incontornável para pesquisadores de diversos campos das humanidades devido à amplitude do objeto e dos temas tratados, à pluralidade das fontes consultadas e ao ineditismo de certas abordagens e teses

- 2 Embora, nas palavras de John Pocock, deva-se atribuir a Peter Laslett (1915-2001), desde os trabalhos de final da década de 1940, a importante posição de “protagonista” na tarefa de franquear a via para a construção de diferentes críticas (e um novo campo aberto a proposições alternativas) às formas tradicionais de fazer história do pensamento político (Pocock, 2012, p. 195). Em outro texto, Pocock (2006, p. 37-38) reforça que os autores formadores da Escola de Cambridge haviam sido influenciados antes pelo “Laslettian moment” dos anos 1950, apontando: “I can claim to have been present at the creation, not of *Foundations* alone but of the enterprise of which Skinner has become the leader. I date its birth about 1949, when Peter Laslett’s edition of Filmer’s *Patriarcha*¹ pioneered the enterprise of finding out exactly when, and for what, a work of political theory was (a) written, (b) published, (c) answered”. Para uma leitura que destaca as descontinuidades, no sentido de que Laslett e Skinner representaram duas Escolas de Cambridge concorrentes – a “Cambridge School of history of political ideas” (com o contextualismo linguístico) e o interdisciplinar “Cambridge Group for the History of Population and Social Structure” (com um contextualismo positivista), cf. Furuta (2021).
- 3 Neste domínio, o conjunto de seus trabalhos historiográficos poderia ser esquematicamente dividido em dois núcleos temáticos: um voltado para as questões ligadas ao republicanismo, ao Renascimento e a Maquiavel; e outro focado nos liberais e na vida e obra de Thomas Hobbes. Se, para simplificar, forem considerados somente os livros publicados, teremos, no primeiro grupo: *The Foundations of Modern Political Thought* (1978), *Machiavelli* (1981), *Machiavelli: A Very Short Introduction* [com duas versões revisadas de *Machiavelli*] (2019) e (2000), *Visions of Politics: Volume II: Renaissance Virtues* (2002). Já no segundo grupo: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (1996), *Liberty before Liberalism* (1998), *Visions of Politics: Volume III: Hobbes and Civil Science* (2002). Os recentes *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics* (2018) e *Hobbes and Republican Liberty* (2008) articulam os dois núcleos.
- 4 Cf. Barros (2023), Marcotte-Chénard (2013) e Silva (2010). Sobre a repercussão de seus ensaios metodológicos, comparados aos de Skinner, Pocock comenta: “I published further methodological essays between 1968 and 1987; these do not invite the same intensity of analytical attention that has been paid to Skinner’s writings of the like kind, though I dare say that comparison would reveal both similarities and dissimilarities between the ways in which we attempt to reconstitute the performance of speech acts constituting political discourse in history” (Pocock, 2006, p. 38). A necessidade de nomear teorias e ideias, assim como a adoção da posição arqueológica (segundo a qual caberia ao historiador buscar no passado elementos para pensar o presente), a partir dos anos 1990, levaram Skinner a se lançar em debates contemporâneos de ordem conceitual, notadamente sobre a noção de liberdade. Sobre isso, cf. Alberto de Barros (2015 e 2023) e Marco Geuna; Quentin Skinner (2022).

ali apresentadas, algumas das quais de teor francamente polêmico⁵. Para além desses elementos, este livro notável configurou o ponto de encontro daquelas duas abordagens, apresentando ao leitor uma demonstração prática do exercício do contextualismo linguístico, aplicado ao trabalho exegetico, e de fôlego, do historiador.

O intuito da obra foi “oferecer um quadro panorâmico” das ideias implicadas na formação do moderno conceito de Estado, entre os séculos XIII e XVI, a partir da “semântica histórica” (Skinner, 1996 [1978], pp. 9-10). Ao indicar as vantagens do método então utilizado, o professor de Cambridge demarcou ainda uma vez sua distância da “história das ideias mais tradicional”⁶, forneceu uma visão enxuta de pressupostos que o animaram⁷ e apontou os resultados alcançados com tais escolhas. O emprego do novo ferramental investigativo propiciou duas descobertas significativas: demonstrou o débito do vocabulário político do Renascimento europeu relativamente ao estoicismo romano⁸ e a inexistência da dita “teoria calvinista da revolução” (Skinner, 1996, p. 14).

O presente artigo concerne, de forma circunscrita, à primeira destas grandes teses, tendo em conta um “humanista do norte”, um pensador do Renascimento francês. Sem pretender discuti-lo à luz do edifício do contextualismo linguístico, conforme a versão descrita n’*As fundações* ou em qualquer outra de suas formulações⁹, deixaremos de lado a tarefa de analisar a aplicação

5 “The first book I published, which I have already mentioned, was *The Foundations of Modern Political Thought*, which seeks to explain the process by which the state (or *lo stato*, *l’état* and so on) came to be the central noun in European political discourse. My writings about the state have always tended to be polemical” (Geuna; Skinner, 2022, p. 89).

6 Tal demarcação se fez a partir de quatro aspectos (Skinner, 1996 [1978], pp. 10-12). Primeiro, ao não se concentrar nos textos dos célebres teóricos de cada período, dando assim voz a leituras que talvez fossem mais próximas ao então senso comum. Depois, por considerar o contexto histórico na explicação do sentido das doutrinas expostas. Em terceiro lugar, por analisar e problematizar, a partir dos dois elementos anteriores, a natureza e os limites do “vocabulário normativo” vigente (isto é, “um vocabulário que possa a um só tempo descrever e legitimar seus atos”). E, por fim, por assim realizar uma história das ideologias.

7 Tais pressupostos já haviam sido explicados em textos metodológicos anteriores. N’*As fundações*, Skinner afirma que o método tradicional fazia história das ideias sem história e sem ideias. À medida que desconsiderava o contexto de geração, aparecimento e recepção das teorias, a história das ideias tradicional escanteava a história do mapa das ideias. Mais que isso, a própria interpretação das ideias restaria deturpada, à medida que a compreensão integral de seu sentido dependeria da consideração das condições nas quais emergiram. Era preciso saber o *que o autor fazia* à medida que *afirmava* isto ou aquilo. Sem reconstituição histórica – da linguagem, do cenário ideológico, dos embates em jogo –, a compreensão do verdadeiro sentido das palavras estaria maculada.

8 “[...] não penso que já se tenha apreciado devidamente o quanto os teóricos políticos da Itália renascentista, e de uma forma geral da Europa dos primórdios da modernidade, também já foram influenciados pelos valores e crenças estoicos. Nem considero que já se tenha plenamente reconhecido em que medida uma compreensão desse fato tende, entre outras coisas, a alterar nossa imagem do relacionamento de Maquiavel com seus antecessores e, por conseguinte, nossa percepção de seus objetivos e intenções como teórico político” (Skinner, 1996, p. 14).

9 Felicity Green (2022) examina o pensamento de Montaigne para exemplificar o problema do atrelamento que faz Skinner entre a liberdade neoromana e o republicanismo. Para um tipologia global das principais críticas realizadas ao contextualismo de Skinner, cf. Ricardo Silva (2010, p. 310).

concreta do método skinneriano para a compreensão das ideias de Michel de Montaigne (1533-1592) – a exemplo do que Marcotte-Chénard (2013) fez quanto a Maquiavel. Ao invés disso, a correição e a coerência do método, bem como de sua execução, restarão assumidos de antemão como axiomas, a fim de que nos dediquemos somente à análise de seus principais aportes – a interpretação do pensamento político de Montaigne inscrita na obra em apreço.

Convém adiantar de que interpretação se cuida. Em *As fundações do pensamento político moderno*, as ideias de Montaigne são inseridas em uma matriz filosófica complexa, que perpassa tanto a controversa “doutrina maquiaveliana”, ou “maquiavélica” (*Machiavellian*¹⁰), vinculada ao discurso da razão de Estado, quanto o ideário político dos estoicos e dos neoestoicos (associação que é muito cara a Skinner, como vimos, porquanto atinente a um dos corolários globais da sua empresa)¹¹. O suporte textual expressamente mobilizado para fundamentar a construção dessas duas vinculações teóricas encontra-se no mesmo ensaio, “De l’utile et de l’honneste”¹² de Montaigne, que é introduzido pelo comentador em contextos históricos ou intelectuais mais amplos.

Vejamos como isto se dá nas duas passagens nas quais Skinner advoga referida leitura. Na seção “Humanismo e razão de estado” (capítulo 9), o professor de Cambridge propõe tratar da relação que os “humanistas do Norte” – aqueles presentes nos “países ao norte da Itália”, correspondentes “à maior parte da Europa ocidental”¹³ – travaram com as teorias morais e políticas da

10 Em inglês, inexistente distinção lexical entre “maquiavélico” e “maquiaveliano”. Os dois são ditos por meio do mesmo termo, *Machiavellian*. Sobre isto, cf. Nederman (2019). Tal ambiguidade não prejudica nosso argumento.

11 A primeira imagem, a do Montaigne atrelado aos princípios da “razão de estado”, aparece no último capítulo do volume 1 (*The Renaissance*) da versão original do livro de Skinner; a segunda, no penúltimo capítulo do volume 2 (*The Age of Reformation*). A versão brasileira da editora Companhia das Letras, publicada pela primeira vez em 1996, uniu os dois volumes em um. Contra a leitura de que Skinner aproxima Montaigne do estoicismo, porém reconhecendo uma relação ambígua entre o ensaísta francês, “Maquiavel” e o “maquiavelismo” no que tange à prudência, cf. Hörcher (2019).

12 Montaigne, *Essais*, livre III, chap. 1. Deixaremos doravante indicado apenas o livro e o capítulo correspondente ao ensaio em questão dos *Essais*, conforme convencionado pelos estudiosos da área.

13 Na nota de rodapé n. 5 do capítulo 7, o comentador explica o motivo e o significado do termo: “Como tentarei mostrar nos capítulos que se seguem, os defensores dessa cultura manifestavam notável acordo no tocante a sua filosofia moral, social e política. Por isso, tentarei sugerir que exibiam uma genuína identidade cultural que, a despeito de seu caráter um tanto diversificado, era contudo mais forte do que qualquer diferença ou rivalidade nacional. Dado esse ponto de partida, tornou-se necessário utilizar um termo genérico e curto que descrevesse seu movimento como um todo. Para maior brevidade, decidi referir-me a ele como “a Renascença do Norte”, e a seus expoentes como “renascentistas do Norte”. Esses termos estão longe de ser ideais, especialmente porque nos capítulos que se seguem terei de argumentar que uma série análoga de interações, dando origem a uma cultura análoga, também se produziu em Espanha e Portugal no correr da geração seguinte. Sei perfeitamente que seria muito difícil situar esses países ao “norte” da Itália, mas não consegui encontrar termo melhor que “humanismo do norte” para indicar de maneira sucinta o fato fundamental de que a cultura com a qual ora estou lidando originou-se em larga medida na Itália e dela se espalhou, mais tarde, para a maior parte da Europa ocidental” (Skinner, 1996, p. 635).

Renascença italiana. Tais letrados teriam ora endossado, outrora criticado as perspectivas da *ragione di stato* desenvolvidas por seus predecessores do *Quattrocento*. Ao utilizar a noção “razão de estado”, Skinner a compreende como a doutrina segundo a qual o governante que menosprezasse a conduta virtuosa, ingressando em um curso de ação moralmente repreensível, agiria legitimamente desde que “comprovasse que assim atendia a seus melhores interesses ou podia alcançar melhores vantagens para sua comunidade como um todo” (Skinner, 1996 [1978], p. 267).

Quem, na Itália, teria defendido esta concepção política, que passaria a influenciar os pensadores do “norte”? À primeira vista, o comentador reconhece que mesmo os humanistas italianos “mais ortodoxos” teriam se furtado a arguí-la nesse formato cabal. Destaca, no entanto, que princípios políticos análogos seriam observáveis n’*O Príncipe* de Maquiavel, autor para quem os bons fins justificam os maus meios; em Guicciardini, que teria mesmo empregado a fórmula *ragione di stato* em seus escritos; e na obra homônima, *Della Ragion di Stato*, de Giovanni Botero, publicada em 1589 (Skinner, 1996, p. 267).

Essa pluralidade de autores apenas *aproximados* da expressão definitiva da razão de estado não resiste por muito tempo ligada a esta delicada teia hermenêutica. Do parágrafo seguinte em diante, a noção “razão de estado” passa a ser sistematicamente vinculada à “doutrina maquiaveliana”, com poucas mediações e sem meias palavras (Skinner, 1996, pp. 267-8 e ss.)¹⁴. É o que ocorre até que nos deparemos com esta afirmação:

Foi na França e nos Países Baixos [...] que a doutrina puramente maquiaveliana da *ragione di stato* conquistou sua base mais firme, no correr do século XVI. À medida que a tessitura política desses Estados se desfazia, ante o impacto das guerras religiosas, veio a parecer cada vez menos realista insistir em que a manutenção da justiça sempre devesse ter precedência sobre a conservação da República (Skinner, 1996, p. 272).

Trata-se do gancho que irá, poucos passos adiante, alinhar a “doutrina puramente maquiaveliana da *ragione di stato*” ao ensaísta francês Michel de Montaigne, um dos ilustres representantes da tradição de “expoentes da força e da fraude” (Skinner, 1996, p. 270). Com efeito, logo após aludir brevemente a Guillaume Du Vair como a um desses autores maquiavelianos da França e

14 Em um texto de 1988, Skinner mantém a associação entre o pensamento de Montaigne e a razão de estado, porém de modo mais mitigado: “government might have to depend after all on accepting ‘reasons of state’ was beginning to be widely expressed. As the political fabric of France and then the Netherlands collapsed under the impact of the religious wars, it came to seem less obvious that the maintenance of justice should always be given precedence over preserving the polity itself. Montaigne memorably voices the doubt in his essay *De l’utile et de l’honneste*, in which he explicitly allows for what he calls ‘excusable vice’ in the conduct of government » (Skinner, 1988, p. 445).

dos Países Baixos, o historiador menciona Montaigne, e volta sua atenção ao ensaio “Do útil e do honesto” (*Ensaaios*, III, 1). De modo conciso, em uma sequência curta de frases, Skinner oferece três razões justificadoras da inserção de Montaigne nesta tradição. Primeiro, o filósofo francês proporia a equivalente importância da prudência e da bondade na resolução das divisões internas da França. Além disso, estaria “quase certo de que devemos reconhecer o quanto é indispensável, nos negócios de governo, o ‘vício legal’”. Para arrematar, o autor não acreditaria que fosse “razoável considerar a razão de Estado um vício: ‘vício ela não é’ [cita], pois o príncipe apenas ‘abandonou sua própria razão em favor de outra, mais universal e poderosa’, que lhe mostra que uma ação aparentemente má ‘necessitava ser cometida’” (1996 [1978], p. 272).

Já na seção “Montaigne e o estoicismo” (do capítulo 17 da versão brasileira), o comentador identifica em Montaigne o expoente de um estoicismo florente após a Noite de São Bartolomeu, o marco abrasador do massacre dos huguenotes. *Verbis*: “Mas o principal revivescimento [*sic*] das doutrinas estoicas entre os humanistas franceses ocorreu nos anos caóticos que se seguiram aos massacres de 1572, estando a mais célebre exposição dessa postura nos *Ensaaios* de Montaigne” (Skinner, 1996, p. 548). Consoante a leitura esposada, as lições de “moralistas” como Montaigne e Justus Lipsius (também elencado entre os adeptos da razão de estado) se consubstanciariam na ideia de homem que “se mantenha constante em face da instabilidade da Fortuna”. E, não sendo possível controlar a dimensão pública, importaria ausentar-se o quanto possível dos embates e das tumultuadas transformações que nela soem suceder, exercitando consigo a constância traduzível pela doce submissão “à ordem existente das coisas, jamais resistindo ao governo vigente” (Skinner, 1996, pp. 550-1). Assim, aderir ao estoicismo, como faria Montaigne, implicaria patrocinar a tese da resignação diante da “morte pública”¹⁵.

O autor dos *Ensaaios* assume uma feição estoica, ainda, pois, Skinner não hesita em sustentar, em Montaigne “a própria ideia da resistência política, *sob qualquer pretexto*, merece completo repúdio” (1996, p. 554). De se notar, *en passant*, que Skinner parece substituir o respeito à lei, que encontra amparo no texto do filósofo, pela cega submissão ao governante – como se fossem noções intercambiáveis. A confusão é relevante, pois, como se verá, nessa diferença repousa um dos aspectos fundamentais do argumento político do ensaísta.

Tingido com essas cores, Montaigne aparece tal qual quadro unificador de duas importantes compreensões políticas. Por um lado, ele representa uma

15 “[...] a postura de estóica resignação cultivada por Montaigne foi-se afigurando como uma reação cada vez mais desejável àquilo que ele próprio descreveu como ‘a morte pública’” (Skinner, 1996, p. 549).

espécie de versão francesa do maquiavelismo, que legitima poderes e medidas de alcance ilimitado por parte do governante – cuja poderosa racionalidade geral supera aquela da moral individual. De outro, configura um “moralista”, como o historiador diz, que exprime uma forma quinhentista de estoicismo. De uma forma ou de outra, a teoria de Montaigne preconizaria uma conformação absoluta dos cidadãos face aos males públicos, sejam eles ordinários ou extraordinários. No seu conjunto, modelaria uma imagem coerente a respeito da relação entre governantes e governados: enquanto uns podem ordenar ruidosamente, os outros devem obedecer em silêncio.

Com este trabalho, pretendemos analisar criticamente os fundamentos desta leitura.

2. Maquiavelismo e razão de estado

A peremptória postulação de Quentin Skinner de que a doutrina da razão de estado tenha sido uma contribuição “puramente maquiaveliana” suscita debate. Mas ele não é o único a sustentá-lo. Friedrich Meinecke esposara a mesma tese em *Machiavellism: the doctrine of the “raison d’État” and its place in modern history*¹⁶. Ambos argumentam que o que se encontra em Maquiavel não é tanto o *slogan* da razão de estado quanto seu conteúdo¹⁷. Contudo, a aplicação do conceito *avant la lettre* (ou o anacronismo de tal projeção) não lhes incomoda, pois se justifica pela economia de tinta. Mais que isso, definir a razão de estado como “a ideia de que bons fins podem ser utilizados para justificar maus meios” (Skinner, 1996, p. 267) se mostra liga capaz de amalgamar obras tão diversas quanto as de Maquiavel, Guicciardini, Giovanni Botero, Stephen Gardiner, Justus Lipsius e Montaigne.

Valendo-se de diferentes fundamentos, muitos são os estudiosos que direta ou indiretamente questionam essa tese. Alguns, como Raquel Kritsch (2004), acreditam que o conceito de razão de estado deite suas raízes em princípios verificáveis desde o Baixo Medievo, estando longe de ser uma construção “puramente maquiaveliana”¹⁸. Outros, como Michel de Certeau (1982), lançam-no para os mares não menos conturbados do século XVII e

16 “It was therefore a historical necessity that the man with whom the history of the idea of *raison d’état* in the modern Western world begins and from whom Machiavellism takes its name, had to be a heathen” (Meinecke, 1984, p. 29).

17 Skinner afirma: “É claro que uma defesa da *ragione di stato* nesses termos jamais foi proposta por nenhum dos humanistas mais ortodoxos da Itália quatrocentista” (1996, p. 267). E Meinecke, por sua vez: “We are concerned here with the thing itself, not with the name for it, which he [Maquiavel] still did not possess” (1984, p. 29).

18 A autora atribui certa formulação da razão de estado a Thomas Becket, autor do século XII.

além¹⁹. E ainda há os que impugnam a alegada vinculação entre Maquiavel e a doutrina da razão de estado por meio de argumentos comparativos de escritos do florentino e de textos consagrados daquela doutrina para assim apontar ausências e distanciamentos consideráveis entre eles²⁰.

Para Skinner a essência da noção de razão de estado é o maquiavelismo²¹. Mas ele não para por aí. O historiador afirma que desde a publicação inicial d’*O Príncipe*, em 1532, “os defensores maquiavelianos da *ragione di stato*” demonstraram que em nome da conservação do Estado “os aspectos menos edificantes da prática política dominante deveriam ser reconhecidos e mesmo recomendados” (Skinner, 1996, p. 269), o que teria gerado ataques ao autor florentino. Na França, “o mais sistemático desses primeiros ataques” teria exsurgido da pena de Innocent Gentillet, sob a forma do *Anti-Maquiavel*, de 1576. Dando sequência a uma argumentação dessa ordem, Skinner transpõe a oposição entre maquiavelismo e antimaquiavelismo para aquela entre os adeptos e os críticos do pensamento de Maquiavel.

Apesar do brilhantismo e da inquestionável importância de sua obra para a história das ideias, pesquisas posteriores destacaram a existência de fatos incongruentes com as mencionadas assunções de Skinner. A recepção dos humanistas franceses a Maquiavel, desde as primeiras impressões da *Arte da Guerra* e d’*O Príncipe* na França das décadas de 1540 e 1550, teria sido entusiasmada, mesmo após sua condenação ao *Index* pelo Concílio de Trento (Balsamo, 1999). Sobretudo, ficou cada vez mais nítido que o pensamento do florentino não poderia ser identificado com as doutrinas de ocasião que emprestaram seu nome (Kelley, 1970). O maquiavelismo passou a ser visto como uma invenção, a instrumentalização política de um autor transformado em signo.

19 É verdade que o autor também afirma que o nascimento dessa doutrina “se apoiou” em Tácito e Maquiavel, mas atribui seu estabelecimento e efetivação aos autores do XVII, mencionando expressamente Thomas Hobbes.

20 Confira-se, ilustrativamente, a posição de Herbert Butterfield, quem afirma: «Maquiavelli may have helped to create the intellectual conditions for the the emergence into self-consciousness of *raison d'état*, and at the same time he makes a great and rather untidy use of the idea of necessity. He also learned much from studies of the *polis* and *respublica* in the ancient classical world. But I always wonder whether we don't run our modern philosophies into much of his teaching retrospectively [...] And when his maxims are cruel he generally doesn't say that they are righteous – he admits that they are wicked and says that if you are too squeamish you had better get out of politics (1975, pp. 11-12, grifei). Ao que tudo indica, também o aponta Cesare Vasoli, que contradiz tal mito, lembrando que o florentino procurou de maneira apaixonada os meios para que “comunidades corrompidas [recobrassem] a saúde e o estado de liberdade” – tema inexistente no arcabouço teórico da razão de estado (Vasoli, 1994, p. 59).

21 Como demonstrou Joseph Barrère (1923), maquiavelismo e antimaquiavelismo são indissociáveis. Cf. o capítulo IV de *L'humanisme et la politique dans le « Discours de la Servitude Volontaire » de La Boétie*, intitulado “L'antimaquiavelisme en France au XVIe siècle”.

É o que teria ocorrido após a Noite de São Bartolomeu, no âmbito das disputas de sucessão do trono francês que engendraram sucessivas guerras religiosas em território gálico (Balsamo, 1984, p. 48; Kelley, 1970, p. 551; Lastraioli, 2009, p. 3). Os protestantes sobreviventes ao massacre de 1572 acusaram a corte da rainha italiana Catarina de Médicis, que governava a França, de ter agido em atenção a preceitos “maquiavélicos” e de estar sob a influência pessoal de exilados da sua terra de origem, a Itália. Estes últimos passaram a ser perseguidos. Não tardou para que surgissem panfletos anônimos e textos de huguenotes que recuperavam essa denúncia, autoproclamando-se antimaquiavélicos (Carta, 2002, pp. 114-5). Posteriormente, isso viria a ser promovido pelos próprios católicos (Carta, 2002, p. 94). Em qualquer desses momentos, Edmond Beame tem razão quando lembra que o “maquiavelismo deve sua existência menos a Maquiavel que aos antimaquiavélicos que ressuscitaram o florentino somente para usá-lo como divisa pela qual caluniar seus adversários” (1982, p. 34).

Assim, Joseph Barrère (1923) havia acertado quanto ao fato de o maquiavelismo e o antimaquiavelismo terem ganhado certidão de nascimento na França e serem irmãos gêmeos²². Por outro lado, a importância do contexto francês das guerras de religião na criação polemista dessas categorias não poderia ser mais sintomático da sua distância do pensamento de Maquiavel. Com ainda mais razão, não se poderia imaginar de que modo Montaigne seria a elas subsumível.

O filósofo francês não entrega a alma a esse debate à maneira de Innocent Gentillet. Se Montaigne discorda deste polemista não é porque seja seu perfeito oposto (isto é, maquiavélico), como a outra extremidade da mesma corda. Montaigne toma partido nas guerras de religião²³, mas evita leiloar sua consciência: “não sou homem a que iludam facilmente, tanto mais quanto distingo muito bem o lado fraco das opiniões contrárias [...]. Isso é principalmente verdadeiro nos negócios políticos” (II, 17, p. 415).

Na verdade, Montaigne não recomenda “os aspectos menos edificantes da prática política dominante”, como quer Skinner. Ele se apega a seus juízos morais, os juízos que tornam um sujeito livre (I, 26) e que expressam a sua autonomia. Dentre eles, encontra-se o dever de *fides*. Se é verdade que o maquiavelismo se escorou na legitimação da quebra dos pactos (perfidia) como meio para a promoção da conservação do Estado, Montaigne (II, 17, p. 406) não

22 Embora o antimaquiavelismo tenha sido instrumentalizado em diferentes contextos, enquanto fenômeno histórico, ele parece ter surgido em território gálico (Beame, 1982, p. 34; Carta, 2002, p. 95).

23 “Na hora dos acontecimentos conduzo-me virilmente” (Montaigne, II, 17, p. 403).

poderia ser-lhe menos condescendente: “Quanto a essa nova virtude do artifício [*feintise*] e da dissimulação, tão apreciada nestas eras, odeio-a supremamente. Entre todos os vícios, não conheço nenhum que revele tanta covardia e tanta baixeza”.

Além de moralmente reprovável, comenta Montaigne em “Da presunção”, o emprego da perfídia nos negócios públicos tem eficácia duvidosa. A experiência sedimentada na história adverte que os príncipes que, com intuito pragmático, sacrificaram a fê e a consciência no exercício de suas funções não agiram em conformidade com a razão senão em aparência. Pois se obtiveram alguma vantagem na primeira medida imoralmente adotada, com a violação das crenças comuns desde logo perderam a boa reputação e prejudicaram ações futuras. Ao contrário do que apregoa o maquiavelismo de ocasião, a desonestidade jamais pode ser alçada a técnica ordinária de governo, pois é efetivamente prejudicial ao governante. Já o respeito à moralidade goza de utilidade política.

Ora, o realismo propugnado por Maquiavel se apoia em outras bases. Em uma célebre passagem d’*O Príncipe*, o autor nota que o governante que queira manter sua autoridade não precisa ter as qualidades da piedade, fê, integridade, humanidade e religião, mas parecer tê-las: “Aliás, ousarei dizer que, se as tiver e observar sempre, serão danosas, enquanto se parecer tê-las, serão úteis” (*Príncipe*, 13). A dissimulação e a perfídia podem ser práticas eficazes em situações que as tornam necessárias.

Em Maquiavel a efetividade não acompanha a ação moral, como em Montaigne, mas a ação política, cujo sentido há de levar em conta os resultados alcançados: “[c]umpre que, se o fato o acusa, o efeito o escuse” (*Discursos*, I, 9). Por isso, é somente pelas lentes da política que pode surgir uma moral. Maurice Merleau-Ponty (2018, p. 19) põe às claras o choque provocado por tal perspectiva:

Como compreendê-lo? Ele [Maquiavel] escreve contra os bons sentimentos em matéria de política, mas é também contra a violência. Desconcerta os que creem no Direito, como também os que creem na razão de estado, pois possui a audácia de falar em virtude no momento mesmo em que fere duramente a moral ordinária. É que ele descreve este nó da vida coletiva em que a moral pura pode ser cruel e a política pura exige algo como uma moral²⁴.

24 « Comment le comprendrait-on? Il écrit contre les bons sentiments en politique, mais il est aussi contre la violence. Il déconcerte les croyants du Droit comme ceux de la Raison d’État, puisqu’il a l’audace de parler de la vertu au moment où il blesse durement la morale ordinaire. C’est qu’il décrit ce noeud de la vie collective où la morale pure peut être cruelle et où la politique pure exige quelque chose comme une morale » (Merleau-Ponty, 2018, p. 19).

Para retomar as lições de Sérgio Cardoso (2018, p. 451), com o pensamento de Maquiavel é “a ética que migra para o terreno da política, novamente elevada, então, a saber arquitetônico da razão prática [...]. Não é, pois, a política que se mantém ética pela postulação de fins retos, pela busca do bem comum e da concórdia; mas é toda a ética (pública e privada, é preciso dizer) que se deixa filtrar na lógica da política”. Com isso, estamos longe da composição entre ética e política vislumbrada em Montaigne. Por ora, é o quanto basta para assinalar que se há nas obras de Maquiavel e de Montaigne uma preocupação com a eficácia da ação política, decerto, não estamos diante de uma só manifestação de realismo, senão que de duas concepções originais.

No mesmo passo em que Montaigne não se dilui na reflexão de Maquiavel, ele a diferencia do maquiavelismo e da doutrina da razão de Estado, os quais recusa. Em suas palavras, “[o]s princípios de Maquiavel são, por exemplo, bastante sérios a esse respeito [quanto à seara política], e no entanto têm sido facilmente refutados; e os que os refutam apresentam razões igualmente refutáveis” (II, 17, p. 415). Assim, o pensador francês aprova Maquiavel, sem se confundir com ele, e condena o maquiavelismo, que ele próprio distingue do pensamento do florentino. Esse duplo gesto permite problematizar a associação indistinta, feita por Skinner, entre estes termos.

Em síntese, Montaigne não atribui a Maquiavel a sombra do maquiavelismo que Skinner lança sobre ambos. Diferentemente disso, reconhece a “virtude dos princípios” do pensamento do florentino. Além disso, sempre renova um realismo político da utilidade da moral, que em Maquiavel não seria possível encontrar. E isto não porque não haja moral e política em Maquiavel, ou porque elas estejam completamente separadas na obra do pensador florentino, mas porque o vínculo que se realiza entre elas é de tipo distinto.

3. Estoicismo e neoestoicismo

Cabe agora avaliar se a filiação de Montaigne ao estoicismo se perfaz razoável²⁵. Para ser fiel ao comentador, há de se notar que ele não adota essa concepção sem ressalvas. Reconhece, por exemplo, que “por vezes se exagerou o papel das ideias estoicas na evolução dos *Ensaio*s” (Skinner, 1996, p. 548), apontando uma análise “demais esquemática” do conhecido exame de Pierre

²⁵ Robert Collins (1992) retomou cada frase do ensaio de Montaigne citado por Skinner para reanalisá-las no contexto interno ao texto. Embora estejamos de acordo com as últimas conclusões do artigo (de que não haveria em “Do útil e do honesto” uma manifestação da razão de estado), temos reservas com certas hipóteses intermediárias que o pesquisador assume. Neste item propomos abordagem distinta do ensaio.

Villey acerca das fases teóricas dos *Ensaio*s de Montaigne. Considerando estudos recentes, o comentador indica que em todas as fases do filósofo existem elementos contrários ao estoicismo. Ainda assim, entende que “a teoria moral dos estoicos [...] parece ter exercido especial fascínio sobre Montaigne no início da década de 1570” (Skinner, 1996, p. 548).

Que teoria moral seria essa? A da valorização do *otium* em detrimento do *negotium*. Eis uma das razões do afastamento voluntário do filósofo do cargo de *conseiller* do Parlamento de Bordeaux em 1569, com sua consequente fixação no Château de Montaigne, longe dos afazeres públicos. Ora, Skinner constata que as guerras religiosas francesas avançaram no mesmo período. Desse fato extrai que Montaigne cultivara “a postura de estoica [de] resignação [...] como reação [à] “morte pública”, postura que seria igualmente assumida por Guillaume Du Vair e Justus Lipsius (1996, pp. 549 e ss.)²⁶.

Tal hipótese se depara com obstáculos teóricos e textuais. Isso pois, de uma parte, inexata é a afirmação de que tanto Lipsius quanto Montaigne defenderam a resignação diante dos males públicos, *sem mais*. É que se a fortuna é tida “como uma deusa inescrutável, caprichosa e de poder potencialmente esmagador” (Skinner, 1996, p. 550), que tornaria o homem impotente diante do destino, nada assegura que seu destino seja a resignação. Na dúvida, deve-se agir.

Justus Lipsius é enfático a esse respeito. No *De constantia*, à pergunta “[e]m que medida convém ou não prestar socorro à pátria?”, sua personagem responde:

É o mesmo neste caso: que o navio da pátria socorrida e que afunda [*coule*] seja salvo se é o destino; mas também é o destino combater por ela e defendê-la. Se você quiser voltar ao porto, é preciso que coloque a mão no timão e solte as velas sem esperar preguiçosamente a brisa do mar. [...] Você não deve tão logo vir a pensar que destinos extremos oprimem sua pátria. O que você sabe sobre isso? [...] Então lhe preste socorro e espere tempo o bastante para que, segundo a velha expressão, este doente tenha ar (Lipsius, 1994, chap. XXII, pp. 157-159).

No entanto, se por meio de indícios se evidenciar que a vontade de Deus ou da Providência efetivamente pretende a morte desse corpo político, não se deve opor empecilhos a ela. Deve-se deixar que faleça: “Se, no entanto, sinais claros e certos mostram uma mudança fatal, então valerá, em minha opinião,

26 Ao tema da conformação política Skinner mobiliza outros três que justificariam a semelhança de Montaigne, Lipsius e Du Vair, esses três “pensadores estoicos”: a elevação da prudência, ou cálculo do necessário, ao mesmo nível que o da justiça; a observância das regras, que implicaria em unidade religiosa; e, em espectro mais amplo, a obediência integral dos cidadãos aos poderes constituídos, ainda que tirânicos. Muitos desses pontos devem ser relativizados quando se cuida de Montaigne, como se verá.

a fórmula: *Não combata contra um deus*” (1994, chap. XXII, p. 159, grifo original).

A metáfora da pátria como navio em apuros lançado ao mar da fortuna foi igualmente utilizada por Lipsius na carta 115, endereçada a Jean Buisson (“Jean Bvisson”), *conseiller* e *syndique* dos États de Haynaut. O erudito flamengo afirma que se os negócios do Estado vão mal publicamente, caso nada possamos fazer, resta-nos lançar um olhar triste, mas paciente, para o destino. De forma curiosa, invertendo o ângulo da cena anterior, ele não se refere às questões éticas de um marinheiro, como em *De Constantia*, mas à resignação de um homem que, da terra firme, está impossibilitado de salvar o navio em naufrágio. “[É] assim como alguém que está na praia e vê um navio em perigo mergulhado [*eslué*] nas águas”, ele afirma. “[E]le sente pena, e o ajuda por seus votos; no entanto, ele não se precipita no mar” (Lipsius, 1650, epístre CXV à Iean Bvisson, p. 535). De outro modo, se este homem tiver meios para colaborar com a salvação da pátria, não há de hesitar²⁷.

Em ambos os casos, não se deve contrariar os desígnios de Deus. A Providência é “o governo dos negócios humanos” (Lipsius, 1650, epístre CXV à Iean Bvisson, p. 535). Ela não há de ser apenas respeitada pelos olhos, deve também ser querida pelo coração. Por isso, se for de sua vontade que o homem combata e lute e defenda seu país ele não deve resistir, mas partir ao ato. Por isso, parece-nos discutível a compreensão que Skinner exhibe acerca do lugar da resignação no pensamento de Justus Lipsius.

De outra parte, mostra-se equívoco tomar Montaigne por estoico e, mais precisamente, como “um outro Sêneca”²⁸ (Skinner, 1996, p. 549). A admiração que Montaigne sente por esses espíritos moderados não o torna um discípulo iniciado nas ciências da alma. Ele costuma se conceber como um homem comum – por assim dizer, um “simples mortal”, mas um mortal livre, atado apenas à experiência, à sua consciência e aos costumes de seu país. Montaigne recusa a submissão servil e a imitação cega de modelos (Montaigne, I, 23, 25 e 26).

E a associação a Sêneca? Em várias cartas a Lucilius, Sêneca esclarece a importância da constância e da presença a si. Elas exigiriam a renúncia de tudo quanto pudesse implicar instabilidade da alma. Em outras palavras, demandariam abdicar de viagens sucessivas como remédio, da leitura de múltiplos autores, das fugas de determinados climas, das agitações corporais, da revisitação de lembranças da vida pregressa, do amor, do arrependimento,

27 « & lors que nous en auons le moyen que nous le secourions » (1650, epístre CXV, p. 536).

28 Skinner cita este comentário de Pasquier, da época da publicação das cartas de Montaigne, em 1587, para reforçar o argumento da herança estoica do filósofo, perceptível mesmo à sua época.

da paixão, dos vícios e do medo da morte (Sêneca, 1993, cartas 2, 28, 69, 104). Apenas a imobilidade física e o repouso mental continuado permitiriam disciplinar a alma. Nenhum remédio externo poderia ajudá-la, uma vez que “[é] preciso que a alma cuide de seus próprios interesses” (Sêneca, 1993, carta 104, p. 999).

Sêneca propõe, ainda, a aceitação da condição de miséria, adiantando que a pobreza “não é a mediocridade dos recursos, é a escalada [*surenchère*] de desejos” (Sêneca, 1993, carta 2, p. 605). Faz-se mister controlá-los, portanto, frustrando as tentativas de evasão de si. A libertação da alma da pior forma de pobreza advém da moderação do gosto dos prazeres, do refreamento das paixões, do estudo de si, da busca do modo de vida mais honroso segundo a natureza (Sêneca, 1993, carta 104, p. 1000-1002). Deve-se opor aos sobressaltos da fortuna a *σωφροσύνη* (*sophrosyne*) e a *ἐγκράτεια* (*enkrateia*).

Ora, Montaigne não foge de si – ele vai ao seu próprio encontro²⁹. Mas confessa ser incapaz de assumir completamente a atitude estoica de controlar-se de modo alheio à fortuna: “Não sei desviar o azar, nem como escapar-lhe ou dominá-lo; nem tenho a prudência necessária para dirigir e corrigir as coisas segundo meus interesses, e mais incapaz ainda me acho dessa paciência que exige atenção minuciosa e exaustiva para assim agir” (II, 17, p. 414).

Em “Da vaidade”, o ensaísta francês retoma o motivo das viagens e da multiplicidade das novidades criticadas por Sêneca para ressaltar o prazer que elas lhe proporcionam. “Este apetite [*humeur*] ávido por coisas novas e desconhecidas ajuda muito a alimentar em mim o desejo de viajar, mas muitas outras circunstâncias o provocam: eu me desvio deliberadamente do governo de minha razão” (III, 9, p. 214). Montaigne contorna a preleção estoica do império da razão e da sobriedade da alma. Por vezes, entrega-se um pouco às paixões, tanto boas quanto ruins: “Desde que eu tenha o rosto voltado para a tristeza, por causa boba que me tenha afetado, irritado minha disposição que se alimenta e se exaspera de seu próprio movimento” (III, 9, p. 214).

Não se trata, porém, de uma entrega total aos afetos. Em outros textos, Montaigne demonstra que por vezes se esforça por moderá-los, mas não para suprimi-los ao modo estoico. É um esforço transigente que não o impede de experimentá-los e de reconhecer que alguns deles ocupam sua experiência. Neste ponto, trata-se mais, como afirmou Pierre Villey (1976, p. 438), de se “afastar do estoicismo e das opiniões que oprimem nossa natureza”. Quanto

29 “Em geral, os homens voltam-se para fora; eu, volto-me para dentro de mim mesmo, demoro-me na investigação e nela me comprazo. Todos olham para frente, ao passo que eu olho para mim, observando-me, analisando-me” (II, 17, p. 413). Os próprios ensaios são expressão desse “eu”, que é o ponto de vista central.

às opiniões, aliás, Montaigne afirma não se preocupar tanto com as que sejam vigorosas e doughtas, quanto com as que sejam fáceis (*aisées*) e cômodas à vida. Estas últimas “são bastante verdadeiras e sãs se são úteis e agradáveis” (III, 9, p. 218). Assim, o pensamento de Montaigne se distingue, em aspectos centrais, da “teoria moral” de Lipsius e Sêneca.

Quanto ao tema das viagens, da disciplina da alma e do exercício da razão, note-se, Justus Lipsius se afasta do próprio Sêneca. Respondendo à carta de François Mommoranci, quem entraria em uma disputa pública sobre o tema das viagens *par manière d’acquis*, Lipsius escreve: “você entrará com elogios, eu não duvido disso; é o verdadeiro instrumento, em verdade, para adquirir a prática e a prudência para a manutenção dos negócios, para não dizer nada sobre a voluptuosidade sincera” (1650, epistre LXXXXVI [*sic*], p. 462).

Nesse sentido, Montaigne se aproxima de Lipsius ao preceituar que tanto o prazer autêntico quanto a importância das novidades que as viagens permitem vivenciar as tornam elogiáveis. Diante disso, poder-se-ia afirmar que Montaigne e Lipsius tenham talvez compartilhado de um mesmo ambiente cultural e teórico. Com efeito, é o que Léontine Zanta (1914, p. 12) sustenta em sua tese doutoral, que cunha o movimento renascentista de retomada do estoicismo antigo como “estoicismo cristianizado” ou “neoestoicismo”. A tese de Zanta retoma uma parte do argumento de Skinner, que não por acaso a menciona expressamente (Skinner, 1996, p. 549).

Mas ao associar indiscriminadamente Montaigne a Lipsius e Du Vair (os dois autores mais estudados por Zanta em seu clássico), Skinner talvez não tenha considerado o modo ambíguo com que o autor dos *Ensaio*s é tratado no âmbito mesmo daquele estudo. Ao cuidar do neoestoicismo, Zanta assinala que ele propõe uma “moral laica”, porém adaptável à religião. Por isso, afirma que há uma “força cristã” no interior do processo de construção desse novo movimento. Com efeito, ele abarcaria “céticos” como Montaigne e Charron, mas seria alavancado por “católicos militantes” como Justus Lipsius e Du Vair. Neste exame, Montaigne não é dito apenas “cético”. À erudição da estudiosa não escapa a aparição dos “semi-crentes” (*demi-croyants*) que publicamente defendem o catolicismo, mas não o obedecem integralmente. Dentre esses, figuraria Montaigne, “que testemunhará em toda ocasião sua submissão ao catolicismo, mas cujo ideal moral nada tem de cristão” (Zanta, 1914, p. 25).

Ocorre que ora Montaigne é associado a “tendências estoicas”³⁰, outrora constitui exemplo de proliferação de obras de “moral independente” (Zanta,

30 Referindo-se a Montaigne: “Não nos surpreendemos desse florescimento de obras morais com tendências estoicas que se disseminará” (Zanta, 1914, p. 25).

1914, p. 86) e quem, apesar de influenciado por Erasmo (considerado estoico), “nada fez para reviver o dogma estoico” (Zanta, 1914, p. 90). Ele ainda é considerado o expoente de uma escola que pode vir a recair em epicurismo (Zanta, 1914, p. 93). Por fim, na medida em que parte da “razão prática” pautada nas experiências da vida, Montaigne é o autor que se volta contra a “razão especulativa” e pode abrir a porta para o ceticismo – “e o ceticismo é todo o oposto do estoicismo” (Zanta, 1914, p. 93).

A ambiguidade dessas atribuições não sucede com Lipsius. E demonstra a dificuldade de classificar Montaigne, reduzindo seu pensamento a caracteres reputados aplicáveis aos representantes do neoestoicismo. Por tudo isso, a aproximação entre os dois autores apresenta claros limites.

Resta responder à tese de acordo com a qual o ensaio “De l’utile et de l’honneste” constitui o retrato do maquiavelismo e da razão de estado do governante, somado à resignação diante da “morte pública” atribuída aos assim chamados neoestoicos. Para isso, convidamos a uma breve incursão em interpretações de passagens do referido ensaio.

No início, a título de exórdio, Montaigne pede a benevolência do leitor para com o texto que tem em mãos, afirmando modestamente se tratar de “bobagens” desprezíveis. Assim liberando sua palavra, apresenta os temas abordados. Primeiro, estabelece um paralelo entre o corpo social e o corpo humano articulado não pelas qualidades ou funções, mas por suas imperfeições e defeitos. O vício parece fazer parte da natureza das coisas do mundo, individuais e civis (II, 17). Do mesmo modo que extirpar do coração humano o gérmen dos vícios implica destruir condições vitais para a sua existência, retirar todos os males do corpo social provocaria (ou adiantaria) seu fim.

A reflexão especulativa sobre os corpos conduz à questão ética e política sobre o mal. Em todos os governos, veem-se funções que, embora necessárias à manutenção da sociedade, são “não somente abjetas, mas ainda viciosas” (III, 1, p. 791). Montaigne não nega, portanto, que perjúrias venham a ser imprescindíveis para a salvação da cidade. Reconhece que o bem público pode vir a exigir a traição, a mentira e até o massacre (III, 1, p. 791)³¹. Porém, que se deixe seu cometimento às pessoas obedientes e flexíveis dispostas a sacrificarem sua honra e sua consciência. Está claro – Montaigne não o faria. Não trairia um particular pelo príncipe, nem o príncipe por um particular. Do mesmo modo, não gostaria de ser traído por nenhum deles.

31 Nakam afirma que a inserção de “massacre” em data posterior talvez tenha se dado em razão do massacre de Blois (Nakam, 1993, p. 368).

O autor age e reage no interior de um universo moral. As provas de sinceridade e de compromisso com a palavra dada são a palavra presente que ele oferece ao leitor, junto a opiniões, comentários de sua vida e relatos de *exempla* históricos. No âmbito dos tribunais criminais em que atuou, nosso autor condena a “justiça maliciosa”, que fere a própria justiça. Na seara diplomática tampouco compactua com a imoralidade. Nas missões oficiais de que participou, como a das negociações em Périgord, estava, ele diz, “antes disposto a fracassar com o caso que a fracassar comigo!” (III, 1, p. 791).

Ele bem vê o risco que correu ao optar por essa via. Se tinha sido bem-sucedido nesse papel até então, isso dependeu “sem dúvida e em grande parte da sorte” (III, 1, p. 792). Mas os sucessos que obteve apontaram que a conduta moral é eficaz e que a “autenticidade e a verdade pura, em qualquer século que seja, encontram ainda sua oportunidade e seu lugar” (III, 1, p. 792).

Mostra-se aí latente o tema da fidelidade a si (Tournon, 2004), fidelidade que Montaigne não abandona nem diante dos homens públicos. Para tanto, evita tratá-los de forma afetiva – por paixão, ódio, amor, ofensa ou obrigação exagerada. A independência de sua conduta pede que nem menospreze, nem superestime os reis, apenas os respeite civilmente, como todo cidadão³². O escritor evita essas paixões, todas elas muito interessadas. Por isso as modera, mesmo quando está em questão uma causa legítima. Assim fazendo, não pode frustrá-la, posto considerar que a legitimidade já pressupõe a equidade e a temperança em si.

Em face de contendas, acende uma vela a Deus e outra ao diabo, se preciso for. No entanto, segue o bom partido “até o fogo”, se puder: não abdica da ação, sabendo que para particulares (*privez*) a omissão seria mais cômoda. Mas não considera “nem belo, nem honesto” (III, 1, p. 793) o homem que detém uma função ou dever públicos permanecer inativo diante da divisão pública. Chega a afirmar que fazer isso à cidade é uma espécie de traição – postura dificilmente coadunável com uma filosofia da resignação.

Em alusão à Liga Católica, contudo, adianta que não compreende como tal dever de agir a participação no “azedume e aspereza intestina” das guerras religiosas de então. Em verdade, isso seria aderir a disputas levadas a cabo com esteio em traições e armações. Seria, na verdade, engajar-se contra o bem público, em nome de interesses privados capazes de levar o país à ruína.

Mesmo em disputas principescas é possível se comportar de modo simultaneamente cômodo e leal, bastando agir de modo moderado com as

32 “O que admiro nos reis são os admiradores; diante deles tudo deve inclinar-se, salvo a inteligência. Não é minha razão que está habituada a se curvar e dobrar, são meus joelhos” (Montaigne, III, 8, pp. 200-201).

duas partes da disputa. De outra maneira, quando alguém se dispõe a ser útil a um dos lados, é preciso não se engajar a ponto de se tornar um instrumento desprovido de vontade à disposição do príncipe. Montaigne alerta que o magistrado que realiza interesses escusos pode ser visto como ameaça pelos próprios mandantes beneficiários, posto que ele não se mostra controlável pela lei. Além disso, a comprovação da sua infidelidade permitiria que o príncipe o punisse legitimamente. A conclusão é, portanto, francamente desencorajadora: nem mesmo a pedido do príncipe o desrespeito à moralidade compensa.

Montaigne se mantém fiel a seus princípios: “Não há nenhuma utilidade pela qual eu me permita lhes mentir” (III, 1, p. 794). Por isso, se algum príncipe não o aceita pela metade, isto é, sem lhe exigir que aja contra a moral em nome de outros interesses – *il n’y a pas remède !* –, ele põe seus limites sobre a mesa. O que está em questão é sua condição de homem livre, apenas escravo de sua razão (e olhe lá!) e das leis consuetudinárias.

Os magistrados, como quaisquer particulares livres, não são obrigados a se submeter a ordens que, contrárias aos costumes, representem o rompimento da *fides* social³³. Dessa forma, diferentemente de pensadores da tradição e de seu contemporâneo Jean Bodin, Montaigne não advoga a obediência incondicional desses funcionários públicos a ordens desonestas. As leis, com efeito, aplicam-se ao próprio soberano. Como se traduzem nos costumes, não podem ser modificadas ou desrespeitadas a bel prazer do príncipe. Diz o ensaísta francês: “toda outra superioridade e obrigação deve ser relativa àquela [às leis] e por ela[s] condicionada” (III, 1, p. 795). Com isso, desfaz-se a imagem do cidadão sem liberdade que Skinner encontra em Montaigne, à medida que esta é preservada até mesmo para os ocupantes das magistraturas da cidade.

Neste ponto, o autor efetua uma pausa para comentar a dissonância da sua iniciativa em uma época de imposturas nos assuntos públicos. Por acreditar que poderia fracassar em cargos em razão da sua retidão moral, o filósofo diz que sempre os evitou, para que não pudessem fazê-lo trair, isto é, trair-se. Não obstante, eles sempre lhe foram oferecidos e ele confessa sentir uma espécie de atração irracional por eles. Desse modo, o seu afastamento das magistraturas, longe de guardar relação com uma posição estoica de resignação diante dos males públicos, é explicada pelo receio do ensaísta de ser pressionado a fazer o mal.

33 Montaigne foi ainda mais enfático em outro ensaio quanto à necessidade de reagir a uma inovação da lei imposta unilateralmente: “[...] a sorte, em fazendo com que falhe por vezes o nosso julgamento, põe-nos não raro diante de necessidades tão absolutas que cumpre às leis ponderá-las; e recusar-se a admitir uma inovação que acaba por se impor pela violência é obrigação dolorosa para quem deseja, em tudo e por tudo, manter-se fiel ao dever e obediente à regra” (I, 23, pp. 192-193).

Quem acredita, como Skinner, que Montaigne finge e que ele joga com a máscara como um maquiavélico, talvez se engane. Na esfera pessoal, o caminho da vantagem no mais das vezes leva ao insucesso e Montaigne se sabe incapaz de percorrê-lo. Não é que não se preocupe com sua felicidade individual, mas ela se mostra impensável se obtida mediante a contrariedade à moral privada. Na esfera da vida pública, Montaigne se abandona à “moral tradicional” (Villey, 1976, p. 442), vale notar, aos costumes de onde estiver. Assim como com a autoridade política empossada, o respeito de Montaigne para com as leis não se funda em dado metafísico, em fundamento transcendental (Cardoso, 1996, pp. 14-15; Starobinski, 1993, p. 243). As leis se formam pelas crenças comuns dos homens de um lugar e se autorizam pelos benefícios práticos que promovem: a estabilidade e a paz social.

Contudo, Montaigne assinala que o uso da mentira pode ser útil, chegando a manter e alimentar a maior parte das ocupações dos homens (III, 1, p. 796), contrariando o que postula Cícero em *Dos deveres*, para quem toda utilidade é forçosamente honesta³⁴. A discussão acerca do útil e do honesto inicia neste momento em que nosso autor reconhece que, a despeito do valor atribuído à moral, a mentira possui espaço significativo no mundo.

Haveria, então, vícios legítimos e ações boas ou escusáveis. Compreende-se que vícios legítimos possam ser condutas imorais legitimadas pelo contexto, embora o conceito de vício honesto pareça uma contradição em termos. Boas ações são as honestas, mais nobres que as escusáveis. Estas são desonestas, porém defensáveis em casos de necessidade. Enquanto as honestas atendem à “justiça em si, natural e universal”, as escusáveis se vinculam à justiça “especial, nacional, sujeitada às necessidades de nossos governos” (III, 1, p. 796). É interessante notar que ao distinguir nesses termos as coisas úteis das honestas, Montaigne afirma apenas seguir a linguagem corrente. Nesta, ações naturais úteis e necessárias são tratadas como desonestas e sujas. Montaigne não parece assumir essa distinção para si, tratando-a como um dispositivo dado, de inteligibilidade comum.

O fato é que com esse vocabulário o autor passa a descrever exemplos de traidores abjurados por seus mandantes privados ou pelos príncipes que os empregaram, ou ainda julgados pela cidade. Têm-se figuras que não encontram um bom fim. Mais que isso: a punição desses traidores constitui o restabelecimento do vínculo social representado pela *fides*. Cuida-se do único

34 « Um costume equivocado distorceu a tal ponto o sentido dessa palavra que, separando a honestidade da utilidade, estabeleceu que pode ser honesto algo que não é útil e útil o que pode não ser honesto. Que flagelo maior assolaria a vida dos homens?» (Cícero, 1999, II, III.9, pp. 82-83).

caso em que a perfídia é desculpável, segundo Montaigne³⁵. É que aqui ela é empregada, por assim dizer, contra seu próprio espírito, para neutralizar o veneno injetado. Assim, se a violação da consciência não é argumento forte o bastante para desestimular a perfídia, Montaigne não deixa esquecer ainda de sua inutilidade, sua ineficácia como instrumento cotidiano de ação de homens privados e magistrados.

O quadro muda de aspecto quando a ação pública do príncipe se torna o foco da análise, diante do que Montaigne circunscreve como o “estado de necessidade”. Com efeito, este quadro não aparece como algo que importe no exercício de um julgamento habitual ou mesmo no âmbito da deliberação do governante. Na verdade, não é algo *sobre o que* pensar. A necessidade furta-se à reflexão e *se impõe* altivamente no plano dos fatos. É ela que leva o príncipe a romper com sua palavra – não é o príncipe que a quebra voluntariamente. Montaigne se vale de uma metáfora de ordem física para ilustrá-lo: “[a necessidade] o lança para fora do seu dever ordinário”. Como uma força irresistível, a urgência precipita o príncipe no terreno do extraordinário, na direção oposta àquela para a qual ele costumeiramente deve se orientar.

A urgência possui a força irresistível da Providência. Assim, mal se pode dizer que o príncipe esteja em condições de *reagir* a ela. Diante da fortuna, acontecimento contingente que se abate sobre a cidade, nada que o príncipe fizer pode ser julgado vicioso em termos absolutos, pois ele atende a algo maior. Sem estar na posse de livre iniciativa, resta rendido pelo que a circunstância lhe impõe. Vê-se obrigado a abandonar “sua razão por uma mais universal e potente” (III, 1, p. 799)³⁶, ainda que com isso recaia em justiça menos nobre – não na “justiça em si”, mas na “justiça especial”. Trata-se, afinal, de um caso excepcional. Aquilo que se diz vicioso, em tal hipótese, não pode sê-lo.

Sucede que mesmo que o rompimento da *fides*, pelo príncipe, detenha causa justificável, deve vir acompanhado pela sua manifestação de pesar e de desgraça. Caso contrário, afirma Montaigne, o príncipe será tido como homem imoral. Nesta situação extraordinária, a expressão de pesar do príncipe opera como, na situação ordinária, a punição dos traidores, à medida que, por salvaguardar algum grau de justiça (a condenação do mal ou, ao menos, o

35 “A perfídia pode ser em qualquer caso desculpável somente quando ela é empregada para punir e trair a perfídia” (III, 1, p. 797).

36 Para uma interpretação contrária acerca da noção de “necessidade” em “Do útil e do honesto”, cf. Collins (1992, pp. 79 e ss.). Por outro lado, no mesmo sentido apontado acima, Montaigne postula em outro ensaio: “Nesses casos de absoluta necessidade, em que nada resta a fazer senão se segurar (*où il n’y a plus que tenir*), seria com efeito por vezes mais sábio baixar a cabeça e ceder um pouco às circunstâncias do que se obstinar em não outorgar nenhuma concessão” (I, 23, pp. 192-193). E ainda: “Quando as leis não podem obter o que têm o direito de exigir, mais vale que exijam somente o que podem obter” (I, 23, pp. 192-193).

juízo condenatório do mal), garante a sobrevida da moralidade. Mas o caso de extrema necessidade é, sem dúvida, o mais eloquente, pois demonstra que nem mesmo quando o príncipe está privado de escolha ele pode se esquivar da observância dos ditames da moral.

Se, neste estado de coisas, o príncipe decidir nada fazer e tudo entregar a Deus para preservar sua consciência, isso parece a Montaigne desculpável (*excusable*)³⁷. Ora, a ação não viciosa que infringe os costumes no estado de emergência é má, mas escusável. A inação boa, porém perniciosa, *idem*. Nenhuma das duas soluções é ideal, caso o príncipe se veja efetivamente comprimido pela fortuna. Sacrificar sua consciência pelo povo é ruim; mas sacrificar o povo pela sua consciência não parece ser melhor. Desse modo, mais uma vez, estamos longe tanto da resignação estoica em face da “morte pública”, quanto de uma filosofia que trivializa o abatimento da moral.

Nada impede, entretanto, que um príncipe que não esteja diante de circunstância urgente a alegue a fim de legitimar a violação à lei que lhe convém. Montaigne não aceita essa artimanha inconfessável. O uso da declaração do estado de exceção como técnica de governo resta expressamente censurado pelo pensador: “São exemplos perigosos, raros e exceções doentias a nossas regras naturais” (III, 1, p. 800). A necessidade capaz de impor o sacrifício da lei é somente de utilidade *pública*: “É preciso ceder [às exceções doentias], mas com grande moderação e circunspecção: nenhuma utilidade privada é digna para que afrontemos assim a nossa consciência; a [utilidade] pública, bem, desde que seja muito aparente e muito importante” (*idem*).

Montaigne faz uma defesa da moralidade que não deixa terreno para o maquiavelismo e a razão de Estado. Se reconhece que por vezes é preciso agir contra os costumes, não legitima toda e qualquer medida principesca. Ao contrário, sutilmente ata-lhe condicionantes e limites. Primeiro, só se pode optar contra o honesto em nome do interesse público. Depois, nem mesmo o só interesse geral justifica tudo, ele precisa ser “muito aparente e muito importante”. Além disso, o governante deve se lamentar pela sua desventura, demonstrando ter sido acoimado pela fortuna, de modo a compensar publicamente a violação das crenças comuns no caso particular. Por fim, “mesmo contra o inimigo, o interesse comum não deve tudo reivindicar em detrimento do interesse particular” (III, 1, p. 802).

37 Esta possibilidade de reação principesca foi inserida no texto pelo adendo de 1592, constante do manuscrito de Bordeaux. Maurice Weiler se pergunta: “Não nos autorizará a data tardia do acréscimo a ver nele o pensamento mais sincero e mais íntimo do autor?”. Ele imagina que Montaigne, considerado um moralista realista, hesitou entre a “irrefutável lição dos fatos e a voz imperiosa da consciência” (Weiler, 1961, p. 91), mesmo em caso excepcional.

Montaigne já havia dito que, em tempos ordinários, o príncipe não deveria tratar o cidadão livre como escravo de suas vontades. Agora ele renova essa dimensão pessoal, para assegurar sua preservação mesmo durante o período excepcional. Afinal, adverte, é preciso retirar aos “maldosos naturais e sanguinários e traidores esse pretexto de razão”. Por isso, cumpre deixar de lado aquela “justiça enorme e fora de si” (III, 1, p. 803), para que nos atenhamos ao universo do humano, composto por regras e pelo respeito à vida privada. A necessidade não constitui um título autorizador de qualquer espécie de medida atroz e extremada pelo bem público – sobretudo porque ela exige ações aptas a minarem o único elo comum às pessoas de uma cidade, a *fides*. Portanto, apesar de admitir o vício como um dado essencial de todo governo, Montaigne lhe reserva apenas o pequeno âmbito indispensável à conservação da vida comum.

4. Conclusão

Em Montaigne há uma relação orgânica entre utilidade e moral – que o autor só distingue pela adoção do vocabulário mais corrente. Em regime “natural”, a moralidade devida se perfaz grandemente útil. E em regime excepcional, a utilidade ansiada não suspende o juízo moral. Mesmo o corte efetuado pela linguagem não é capaz de dividir totalmente o que em alguma medida está junto³⁸.

Diante de uma balança que tem em um dos pratos a utilidade e, no outro, a honestidade, o equilíbrio que normalmente se estabelece pode ser alterado quando da passagem do caso ordinário ao extraordinário. Este, de fato, lhe reserva uma fórmula tão especial quanto inescapável. Contudo, seja qual for o cenário, nenhum dos pratos da balança fica completamente vazio. E isso constitui uma das marcas autênticas do pensamento ético e político do autor, diante de tradições em que se procurou inscrevê-lo.

Agradecimentos

Este texto deve muito aos ensinamentos sobre Michel de Montaigne difundidos pelo professor Sérgio Cardoso, a quem venho agradecer, nos cursos de pós-graduação em Filosofia na Universidade de São Paulo. Os equívocos eventualmente constantes deste artigo são de minha inteira responsabilidade.

38 Não é o que pensam Marianne Meijer (1982, p. 48), Géralde Nakam (1993, pp. 251-3), Hugo Friedrich (1968, pp. 195-8) e Pierre Villey (1976, p. 375). Apesar das notáveis diferenças entre eles, em alguma medida, todos pressupõem uma separação profunda entre os domínios da utilidade e da moralidade.

Referências

Fontes

- CÍCERO. “Dos deveres”. Tradução de A. Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999 (II, 9-22; III, 40-49).
- LIPSIUS, J. [LIPSE, J.]. «De la constance [De constantia]». In: LAGRÉE, J. *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*. Paris: Vrin, 1994. pp. 125-159.
- _____. «Les choisis des épistres». Traduites de latin en français par A. Brvn. Lyon: Iean Radisson, 1650 (épistres CXV e « LXXX XVI »).
- MAQUIAVEL. “O Príncipe”. Trad. M. J. Goldwasser. Rev. trad. Z. A. Cardoso. Rev. téc. P. F. Aranovich. Edição de texto K. Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- _____. “Discursos sobre a primeira Década de Tito Lívio”. Trad. MF. Rev. téc. P. F. Aranovich. Edição de texto K. Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MONTAIGNE. “De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue». In: *Essais*, I, 23. Paris: Édition établie par Pierre Michel. Paris : Gallimard (Folio), 1965. pp. 175-194.
- _____. «De la présomption». In: *Essais*, II, 17. Préface d’Albert Thibaudet. Édition établie par Pierre Michel. Paris: Gallimard (Folio), 1965. pp. 387-423.
- _____. «De l’utile et de l’honneste». In: *Les Essais*, livre III, chapitre 1. Par Pierre Villey. Paris: PUF, 2004. pp. 790-803.
- _____. «De l’art de conférer». In: *Essais*, III, 8. Préface de Maurice Merleau-Ponty. Édition établie par Pierre Michel. Paris: Gallimard (Folio), 1965. pp. 184-210.
- _____. «De la vanité». In: *Essais*, III, 9. Préface de Maurice Merleau-Ponty. Édition établie par Pierre Michel. Paris : Gallimard (Folio), 1965. pp. 211-278.
- SÈNÈQUE. «Entretiens, Lettres à Lucilius». Paris: Laffont, 1993 (cartas 2, 28, 69, 104).

Comentários

- BALSAMO, J. “Note sur Jacopo Corbinelli». *Bulletin de l’Association d’étude sur l’humanisme, la réforme et la renaissance*, Nr. 19, 1984, pp. 48-54.
- _____. «‘Le plus meschant d’entre eux ne voudroit pas estre Roy’. La Boétie et Machiavel». *Montaigne Studies*, Nr. 11, 1999, pp. 5-27.
- BARRÈRE, J. «*L’humanisme et la politique dans le Discours de la Servitude Volontaire de La Boétie*». Bordeaux: Champion, 1923 (cap. IV).
- BARROS, Alberto Ribeiro G. de. “Quentin Skinner e a liberdade republicana de Maquiavel”. *Discurso*, 45 (2), p. 187-206, 2015.
- BARROS, A. R. G. de. “Quentin Skinner e a história das ideias políticas”. *Revista de teoria da história*, Vol. 25, Nr. 2, pp. 274-293, 2023.
- BEAME, E. «The use and abuse of Machiavelli: the Sixteenth-Century French adaptation», *Journal of History of Ideas*, Vol. 43, Nr. 1, 1982.
- BUTTERFIELD, H. “Raison d’État : the relations between morality and government” [leitura feita na University of Sussex], Inglaterra, 1975.
- CARDOSO, S. «‘Uma fé, um rei, uma lei’ – A crise da razão política na França das guerras de religião», *Artepensamento*, 1996, pp. 173-193.

- _____. “Ainda uma vez: virtude moral e virtude política: as rupturas maquiavelianas”. *Síntese: Revista de Filosofia*, Vol. 45, Nr. 153, pp. 441-452, 2018.
- CARTA, P. “Les exilés italiens et l’anti-machiválisme français au XVIe siècle”, *Laboratoire italien*, 3, 2002. Disponível em <http://laboratoireitalien.revues.org/366>. (Acessado em Novembro de 2022).
- CERTEAU, M. “A escrita da história”. Tradução de M. L. Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982 (sobretudo cap. 4).
- COLLINS, R. J. “Montaigne’s rejection of reason of state in ‘De utile et de l’honneste’”. *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 23, Nr. 1, pp. 71-94, 1992.
- FRIEDRICH, H. “Montaigne». Traduit par R. Rovini. Paris: Gallimard, 1968. pp. 195-201.
- FURUTA, T. “Without Laslett to the lost worlds: Quentin Skinner’s early methodology”. *Japanese Journal of Political Science*, pp. 1-21, 2021.
- GEUNA, M., SKINNER, Q. “A Third Concept of Freedom for Contemporary Democracies. An Interview with Quentin Skinner by Marco Geuna”. In: *Balzan Papers*, V. Firenze: Leo S. Olschki, 2022. pp. 79-91.
- GREEN, F. “Freedom without Republicanism: The case of Montaigne”. In: DAWSON, H., DIJN, A. *Rethinking Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. pp. 17-37.
- HÖRCHER, F. “The Lion and the Fox: Montaigne, Lipsius and Post-Machiavellian Conservative Prudence”. *Teoria polityki*, Nr. 3, 2019, pp. 161-173.
- KELLEY, D. “Murdr’ous Machiavel in France: a Post Mortem”, *Political Science Quarterly*, Vol. 85, Nr. 4, 1970, pp. 545-559.
- KRITSCH, R. “Rumo ao Estado Moderno: as raízes medievais de alguns de seus elementos formadores”. *Revista de Sociologia Política*, 23, pp. 103-114, nov. 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n23/24625.pdf>. (Acessado em Novembro de 2022).
- LASTRAIOLI, C. «Quelques réflexions sur l’anti-machiavélisme dans la propagande anonyme manuscrite au temps des guerres de religion». In: *Cinquecento Plurale*, 17 Nov. 2009. Disponível em <http://www.nuovorinascimento.org/cinquecento/chiarmac.pdf>. (Acessado em Novembro de 2022).
- MARCOTTE-CHÉNARD, S. «Le contextualisme de Quentin Skinner à l’épreuve du cas Machiavel». *Methodos [en ligne]*, 13, 2013. Disponível em <http://journals.openedition.org/methodos/3168>. (Acessado em Janeiro de 2024).
- MEIJER, M. “De l’honnête, de l’utile et du plaisir”, *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 1982, pp. 39-48.
- MEINECKE, F. “Machiavellism: the doctrine of the ‘raison d’État’ and its place in modern history”. London: Westview, 1984. pp. 25-40.
- MERLEAU-PONTY, M. «Note sur Machiavel». Paris: Éditions de la Sorbonne, 2018.
- NAKAM, G. «Montaigne et son temps: les événements», Vol. 1. Paris: Gallimard, 1993. pp. 365-381 e 469-473.

NEDERMAN, C. “Niccolò Machiavelli”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019. (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/machiavelli/>.

POCOCK, J. “Quentin Skinner: a história da política e a política da história”. *Topoi*, Vol. 13, Nr. 25, pp. 193-206, 2012.

_____. «Foundations and moments». In: BRETT, A., TULLY, J. (eds.) *Rethinking The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge University Press, 2006. pp. 37-49.

SILVA, R. “O Contextualismo Linguístico na História do Pensamento Político: Quentin Skinner e o Debate Metodológico Contemporâneo”. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Vol. 53, Nr. 2, pp. 299-335, 2010.

SKINNER, Q. “The Limits of Historical Explanations». *Philosophy*, Vol. 41, Nr. 157, pp. 199-215, 1966.

_____. «Meaning and Understanding in the History of Ideas». *History and Theory*, Vol. 8, Nr. 1, pp. 3-53, 1969.

_____. “Significado e interpretação na História das Ideias”. Tradução de M. V. Barbosa. *Tempo e Argumento*, Vol. 9, Nr. 20, pp. 358-399, 2017. Tradução do texto: “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. In: SKINNER, Q. *Visions of Politics*. Londres: Cambridge University Press, 2001. Vol. I, cap. 4, pp. 57-89.

_____. «Conventions and the Understanding of Speech Acts». *The Philosophical Quarterly*, Vol. 20, Nr. 79, pp. 118-138, 1970.

_____. «On performing and explaining linguistic actions». *The Philosophical Quarterly*, Vol. 21, Nr. 82, pp. 1-21, 1971.

_____. «Motives, Intentions and the Interpretation of Texts». *New Literary History*, Vol. 3, Nr. 2, pp. 393-408, 1972a.

_____. «Political Philosophy». In: *The Cambridge history of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. pp. 389-452.

_____. «Social meaning and the explanation of social action». In: LASLETT, P. (ed.) *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Oxford University Press, 1972b. pp. 136-157.

_____. «Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action». *Political Theory*, Nr. 2, pp. 277-303, 1974.

_____. «Hermeneutics and the Role of History». *New Literary History*, Vol. 7, Nr. 1, pp. 209-232, 1975.

_____. «Action and context». *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 52, pp. 57-69, 1978.

_____. «The idea of cultural lexicon». *Essays in Criticism*, Nr. 29, pp. 205-224, 1979.

_____. “As fundações do pensamento político moderno”. Tradução de R. J. Ribeiro e L. T. Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 1996 [1978].

STAROBINSKI, J. “Montaigne em movimento”. Tradução de M. L. Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1993. pp. 235-275.

TEIXEIRA, F. C. “Uma retórica prudencial”. In: *Timoneiros: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini*. Campinas: Ed. Unicamp, [s.d.], pp. 101-108.

_____. “A retórica prudencial de Maquiavel e Guicciardini”. *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio* (“O que nos faz pensar”), Rio de Janeiro, maio 2010, pp. 113-137.

TOURNON, A. «Montaigne». Trad. E. Querubini, São Paulo: Discurso Editorial, 2004. pp. 144-161.

VASOLI, C. “Machiavel inventeur de la raison d’État?”. In: ZARKA, Y. C. (dir.). *Raison et déraison d’État: théoriciens et théories de la raison d’État au XVIe et XVIIe siècles*. Paris : PUF, 1994.

VILLEY, P. «Les sources et l’évolution des *Essais* de Montaigne». Osnabrück: Otto Zeller, 1976. pp. 7-36 (“introduction”), 370-375 e 439-447.

_____. “Chapitre premier”. In: MONTAIGNE. *Les Essais*, livre III. Paris: PUF, 2004. pp. 789-790.

WEILER, M. “Para conhecer o pensamento de Montaigne”. In: MONTAIGNE. *Ensaio*, livro III. Tradução de S. Milliet. São Paulo: Ed. Globo, 1961. pp. 81-104.

ZANTA, L. «La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle». Paris: Champion, 1914.