

O nascimento do republicanismo moderno na obra de Leonardo Bruni

Sérgio Cardoso

USP

RESUMO

O artigo tenta mostrar que para além das duas vertentes do comentário atual da obra de Leonardo Bruni (seu afastamento da verdade histórica ou seu caráter puramente retórico e instrumental posto a serviço dos interesses político-econômicos da oligarquia florentina), é necessário igualmente considerar sua função e performance político-ideológica, seja em relação ao público de sua cidade, seja no que concerne às ideias, valores e ideais assumidos por nossa modernidade política. Não obstante seu profundo enraizamento na tradição republicana vinda da Antiguidade – notadamente tomada a Cícero e Aristóteles – sua obra marca o momento do nascimento do republicanismo moderno, interessado antes de tudo nas formas político-institucionais, participativas e igualitárias, das sociedades democráticas.

PALAVRAS-CHAVE

Leonardo Bruni, humanismo cívico, virtude cívica, tradição republicana, republicanismo moderno.

ABSTRACT

The article tries to show that beyond the two strands of the current commentary on Leonardo Bruni's work (its distance from historical truth or its purely rhetorical and instrumental character put at the service of the politico-economic interests of the Florentine oligarchy), it is also necessary to consider its function and politico-ideological performance, whether in relation to the public of his city, or in relation to the ideas, values and ideals assumed by our political modernity. Notwithstanding his deep roots in the republican tradition coming from Antiquity - notably drawn from Cicero and Aristotle - his work marks the birth of modern republicanism, interested above all in the participatory and egalitarian political-institutional forms of democratic societies.

KEY WORDS

Leonardo Bruni, civic humanism, civic virtue, republican tradition, modern republicanism.

A marca mais nítida e original da cultura política e moral do Humanismo Cívico renascentista é, sem dúvida, a eminência conferida à “vida ativa” – a vida dos cidadãos empenhados nos negócios da sua cidade e na busca do interesse comum – relativamente à vida dita contemplativa – dedicada à investigação da verdade ou, para os cristãos, à contemplação dos mistérios da fé –, valorizada como a forma de vida superior pela cultura da Idade Média (mas também por Platão e Aristóteles). Ao lado do regime político que melhor o enquadra – o regime republicano –, esse novo paradigma aparece não somente como o mais conforme à vontade divina e o mais digno das recompensas celestes (cf. Coluccio Salutati, “Carta a Peregrino Zambecari”, *apud* Kohl, Witt, & Welles, 1978)¹, mas também como o mais conveniente aos interesses terrenos de cada um, considerando que a atividade cidadã garante a independência da cidade e a liberdade de todos para levar adiante seus próprios negócios.

Esta concepção e esta atitude dos humanistas relativa à vida cívica – ligadas às grandes transformações econômicas, sociais e políticas, bem como às inovações jurídicas que as precedem – mantêm, evidentemente, um vínculo estreito com o movimento apaixonado de retorno às Letras e aos valores da Antiguidade clássica (Burckhardt observava que “a Itália inteira se apaixonara pela Antiguidade” – 1973, p. 140) e, particularmente, com o novo apego à obra de Cícero e à sua retórica. Podemos mesmo dizer que compreenderíamos mal a significação desse motivo da vida ativa se não percebêssemos as fortes ressonâncias ciceronianas que ele abriga: a afirmação das motivações práticas da pulsão humana na direção do conhecimento; o apelo à ação e à observação dos deveres para com a pátria e os concidadãos (como preceitos que devem preceder a todos os outros) e muitos outros tópicos que foram assimilados pelos humanistas. Desse modo, para compreendermos a significação específica dessa cultura cívica, devemos começar por examinar a herança ciceroniana que está no seu alicerce.

Começamos pela afirmação da eminência da ação relativamente à contemplação e à busca de conhecimento – um tema recorrente na obra de Cícero. Sabemos que seu apelo à ação e à atenção pelo bem comum está associado a uma crítica severa às filosofias que pregam o afastamento da vida pública – a filosofia epicurista à frente. Desde suas primeiras obras, como o *De Republica* (um texto que os humanistas não conheceram em sua integralidade, mas cujo espírito está presente em todo o percurso do autor romano), ele convida os que se deixam impressionar pelos discursos dessas escolas a antes escutar os grandes heróis da história da República, aqueles cuja

¹ Salutati busca persuadir seu amigo Zambecari, atormentado por uma paixão amorosa e decidido a se recolher a um mosteiro, do valor, perante Deus, de uma vida dedicada à sua família, aos seus amigos e à cidade. Ver os preciosos comentários em “A Matriz Italiana” de Helton Adverse (2013, p. 62-67); ver igualmente sobre este tema Bignotto (2001, p. 80-81).

autoridade e glória são as mais excelsas (Cícero, 1994, *De Rep.* I, I, 1, p. 15). Nesse diálogo com jovens interlocutores apaixonados pelas especulações da astronomia (e motivados naquele momento por um eclipse), Cícero, pela voz de Lélcio, chama-os de volta à terra e, segundo diz, a questões mais graves, “as que nos tornam úteis à República, o que é a mais nobre função da sabedoria, a maior demonstração de virtude e o primeiro de nossos deveres” (*ibid.* I, XVIII, 30, p. 55). A virtude está na ação; não nos discursos da filosofia (*ibid.* II, I, 2, p. 15).

O *De Officiis* – o grande livro de moral preceptiva de nosso autor e, provavelmente o manual mais frequentado pelos humanistas – está inteiramente permeado pela mesma intenção de estabelecer a superioridade dos deveres relativos ao interesse público e ao patriotismo entre os jovens romanos aos quais ele se dirige. O motivo central da obra continua sendo a precedência da virtude voltada para a vida em comum em relação àquela relativa ao conhecimento, a eminência dos deveres referidos à vida em comunidade. Mas, no fim do livro I, Cícero acrescenta às questões tradicionais dos opúsculos morais dos estoicos uma interrogação dificilmente assimilável aos princípios de seu sistema, sobre o que devemos ter por mais honesto entre as coisas honestas. Esse lugar superior, ele o reserva, evidentemente, aos *officia ex communitate*, às obrigações morais devidas à sociedade, a comunidade política em primeiro lugar, a comunidade humana em seguida. Essa precedência se deve ao seu vínculo com a primeira das inclinações observáveis na natureza humana, sua tendência para a conservação da vida em sociedade, a tendência manifestada de maneira clara pela comunhão da linguagem, que é o próprio solo da racionalidade humana, compreendida como dialógica. O valor do conhecimento e da contemplação está, assim, subordinado àquele referido à exigência da manutenção dos vínculos sociais. O saber permanece “incompleto” [e cego] se não visa a uma ação, se desconhece o alvo mais primitivo de todas as nossas interrogações: a conservação de nossa vida em sociedade².

É importante observar que essa eminência dos deveres relativos à sociedade vem, de certa maneira, suavizar e corrigir o rigorismo e a inclinação ao formalismo da moralidade estoica (em que o agir por dever consiste em visar a virtude, sendo indiferente aos *skopoi*, aos alvos e resultados das ações). Ela confere à honestidade pura um vínculo inesperado com a utilidade e com a visada da eficácia implicada por toda ação, visto que para além da consideração de seus preceitos comuns, a moral obrigaria

² Esses raciocínios demonstrativos são seguidos de numerosas alegações persuasivas: “[...] o mais aquinhado dos sábios seria feliz na solidão? Não seria apartado da realidade? Não buscaria um companheiro de estudos e de diálogo?” (Cícero, s.d., *De Off.* I, 154, p. 172). Ou ainda: “Quem se mostraria tão enamorado do conhecimento que não abandonaria suas investigações para vir em socorro da pátria ou dos pais em perigo?” (*ibid.*). E chega a concluir que a grandeza de alma mesma, “separada da solidariedade para com o restante dos homens, torna-se uma espécie de selvageria monstruosa” (*ibid.* I, 157, p. 73).

o agente a perguntar a cada instante o que a vida social requer dele relativamente ao interesse comum. Esta comunicação da honestidade com a utilidade, bem como a questão heterodoxa sobre a coisa mais útil entre as coisas úteis, abre as tópicas que serão fundamentais na cultura humanista. Sem os esforços dos homens associados (*conspiratione hominum atque consensu*), não se podem produzir coisas grandes e salutares para o cultivo da vida, de modo que se conclui que os homens são para os homens *maxime utilis* (ainda que também, potencialmente, os mais nocivos), o que leva o autor à busca dos meios para se alcançar esta associação e cooperação a serviço da vida comum: não a austeridade, mas ao contrário a liberalidade e a magnificência, que criam laços de amizade e de mútuo devotamento; não a humildade e a modéstia, mas o amor da glória, que inspira admiração e confiança; ou ainda a busca da boa reputação e do parecer, que dão ao homem moral seu mando e poder. Tais são os ensinamentos do livro II do *De Officiis* (cf. *ibid.* II, 16, p. 82-83).

Toda essa herança ciceroniana – o apelo à ação, a eminência do bem comum, a valorização da riqueza e da glória – será decisivo na constituição do universo social, político e cultural do humanismo. No entanto, essa herança passa por significativas transformações. A *renascentia romanitatis* figurada pelo humanismo não nos permite esquecer a diferença dos tempos e dos contextos sociais e políticos, a grande distância que separa o momento ciceroniano daquele de sua recepção – por Bruni em particular. É preciso examinar atentamente as inflexões ocorridas nesses tópicos que condensamos nas expressões “vida ativa” e “virtude cívica”. Aqui, nos limitaremos a algumas observações sobre esse distanciamento, começando pelo exame do regime de governo a que primordialmente se refere a vida ativa, no caso de Bruni e no de Cícero, visto que o regime é o fundamento da identidade de uma cidade e o fundamento da virtude de seus cidadãos.

Aristóteles nos adverte que a virtude política deve ser sempre conforme ao regime de governo da cidade: não é a mesma coisa, ele nos lembra, ser um bom cidadão em uma democracia, em uma aristocracia ou em uma monarquia. A virtude política pode ter várias figuras, segundo os diferentes tipos de governo, visto que se trata de buscar o bem comum da cidade a partir de posições diversas e segundo as exigências dos diferentes tipos de constituição. Desse modo, para responder à questão do estatuto da virtude política proposta por Cícero, no caso de Roma, e daquela projetada nos cidadãos de Florença por Leonardo Bruni (que é a figura emblemática das ideias e ideais do Humanismo Cívico), é preciso examinar a natureza efetiva dos regimes considerados por eles, para avaliar, em consonância com seus discursos, a significação e o teor específicos do engajamento cívico que pedem a seus concidadãos.

Sabemos que, segundo Bruni, o núcleo da herança romana legada aos florentinos – e que é também o fundamento de todas as qualidades de suas cidades – é

precisamente sua forma de governo: Florença, segundo ele, herdou de Roma sua identidade republicana. Assim como Roma, ele a vê como uma república no sentido próprio do termo, ou seja, seu regime de governo é o regime misto. Entretanto, ainda uma vez, é Aristóteles (em seus livros *Políticos*, uma obra traduzida por Bruni) que nos adverte que os regimes mistos³ não são todos semelhantes; eles podem pender para um lado ou para outro de sua composição: há os que “pendem para a democracia” e que temos, diz ele, o hábito de chamar constitucionais, e outros que pendem para a oligarquia e que são chamados, indevidamente, aristocracias (“visto que a educação e o nascimento ilustre são sobretudo apanágio de pessoas ricas” – *ibid.* IV, 8, 1293b35, p. 304). Entretanto, esses últimos poderiam legitimamente ser chamados aristocracias, desde que, ele precisa, à associação da riqueza e da liberdade (em cujo nome os pobres reivindicam sua participação no governo), some-se a virtude, que é, ao lado da riqueza e da liberdade, o terceiro dos títulos que podem ser evocados para justificar a hegemonia de uma das partes da cidade nas constituições políticas.

Esta distinção aristotélica dos regimes constitucionais permite-nos, seguramente, identificar a República romana como um misto aristocrático (ou, mais precisamente, oligárquico). Cícero (1994, *De Rep.* I, XXVI, 42-43, p. 67) a apresenta como tal: ele expressa seu medo da anarquia que espreita a liberdade democrática; concede ao Senado o papel principal no governo e atribui ao povo uma participação principalmente passiva, a de consentir às leis e de velar por sua aplicação e conservação, em particular graças ao papel atribuído ao tribunato da plebe. A república não pode se conservar, ele diz, se não confere “um poder suficiente aos magistrados, autoridade ao Conselho dos cidadãos eminentes e liberdade ao povo” (*ibid.*) – uma liberdade que lhe advém através de seu consentimento às leis justas, sua atenção à vigência do *mos maiorum* e do que é Direito.

Já a República florentina, por sua vez, pode certamente ser classificada – como Bruni o faz – como um regime misto que tende para a democracia, dada a participação considerável (sobretudo relativamente ao contexto italiano) do corpo dos cidadãos no sistema das magistraturas, mesmo se esta afirmação deva se acompanhar de uma série de reservas: o caráter cada vez mais formal dessa participação; a proporção pequena de cidadãos (dois ou três mil em um universo próximo de cinquenta mil habitantes); a plebe subordinada (*sottoposta*) às corporações (por intermédio das quais se tem acesso à cidadania); a exclusão do *popolo minuto*, das categorias dos pequenos

³ O regime constitucional, *politeia*, é definido genericamente pela associação no governo dos dois partidos fundamentais da cidade, o partido dos ricos e o dos pobres, mistura de oligarquia e de democracia (cf. Aristóteles, *Polit.* IV, 8, 1293b30, p. 303).

artesãos e trabalhadores mantidos fora do sistema das artes. Malgrado tudo isso, pela classificação de Aristóteles, ao menos formalmente, Florença pode ser considerada – e ela, de fato, vem a se considerar, como Bruni propõe – um regime misto popular; portanto, um regime constitucional autêntico. Bruni (2016), na *Laudatio*, seu Elogio da Cidade de Florença⁴, pode assim exaltar suas características democráticas: uma *Signoria* colegiada; a multiplicação dos Conselhos; a ampla organização da justiça; um Grande Conselho, cujos membros “decidem sobre os assuntos da República, sancionam as decisões da justiça, abolem leis, estabelecem paridades [...]” (*ibid.*, § 81, p. 303); a rotação importante na ocupação das funções públicas (dois meses em geral, mesmo para a *Signoria*) – sem esquecer “que não há cidade onde reine uma liberdade tão grande e tais condições de paridade entre ricos e pobres”, garantida pela própria diferenciação entre eles das penas aplicadas pela justiça (*ibid.*).

Não é supérfluo lembrar as origens comunais das instituições da cidade. Desde os *Ordinamenti di Giustizia* de 1295, que excluem a nobreza de todas as funções de poder, Florença é governada pela grande e a média burguesias, inscritas nas *Arti maggiore* e as *Arti minori*, que partilham o poder no seio de uma organização política designada “Governo das Artes”. Depois da revolta da plebe, associada ao *popolo minuto*, em 1378 (a chamada revolta dos *Ciompi*, pela qual a cidade chega a uma reforma inédita, que estabelece a cidadania universal, aberta a todos, logo suprimida), assiste-se a uma oligarquização crescente do regime, que abre a partir de 1393 (uma data assinalada também por Maquiavel – cf. Pancera, 2010, p. 39-51) o período que os historiadores chamam *Governo di Regimento*, o regime que, depois da ascensão dos Médicis, tomará cada vez mais a forma de um Principado. Entretanto, dado que a estrutura do “Governo das Artes” é formalmente mantida, não é de admirar que Bruni – que conhece bem a máquina governamental – possa apresentar na *Laudatio* sua imagem mais elogiosa, celebrando a ampla participação dos cidadãos nos órgãos de poder e atribuindo à cidade a *forma popularis* (que não é propriamente a democrática – sempre reputada corrompida), ou seja, a forma de um regime misto inclinado para a democracia.

Tal apresentação do perfil político da cidade suscita, entretanto, reações severas por parte de comentadores atuais de Bruni. Um dos lados dessa crítica denuncia a *Laudatio* como inteiramente fantasiosa diante da realidade histórica. Seria uma apresentação de Florença afastada de sua realidade efetiva, tanto no que concerne a suas instituições e sua vida política, quanto no referente à sua história. Segundo James Hankins, trata-se de uma peça retórica cheia de “erros historiográficos grosseiros, de

⁴ Além da recente tradução do *Elogio* em português aqui empregada, vale indicar outras edições: Hans Baron (1968, pp. 232-263); Paolo Viti (1996, pp. 563-564); Leonardo Bruni (2008, pp. 205-301).

vergonhosos exageros, fantasias e mentiras” (2010b, p. 161). Um Bruni ilusionista e mentiroso, portanto; um letrado ocupado a cortejar e adular a oligarquia à qual ele serve com uma imagem lisonjeira e harmoniosa da cidade, ocultando suas divisões e dissensões internas (uma crítica, aliás, já sugerida por Maquiavel no Proêmio de suas *Istorie Fiorentine* – cf. “Introdução” de Fabrina Magalhães Pinto, 2016, p. 246-247; ver igualmente: Bignotto, 2001, p. 144). Esta leitura de Hankins e de outros é também a de Jarrold Siegel, que acusa a retórica de Bruni, seja da ocultação da natureza oligárquica do regime (acentuada depois da supressão das conquistas da revolta dos *Ciompi*), seja da natureza imperialista das relações de Florença com as comunas da Toscana (cf. Siegel, 1968).

Um outro lado da crítica parte do caráter retórico da *Laudatio* e da *Oratio*⁵ (o discurso fúnebre dedicado por Bruni ao general Nanni degli Strozzi) para sublinhar seus objetivos mais imediatos, além das amplificações próprias do gênero epidítico em que os dois textos se inscrevem. Trata-se, segundo lembram, de um tipo de discurso exortativo, destinado a promover os sentimentos patrióticos de seus concidadãos através de representações idealizadas da cidade e de suas instituições; um discurso que visa reforçar os valores republicanos face à ameaça da tirania. Aliás, o próprio Bruni, em uma carta posterior endereçada ao arcebispo de Milão, refere-se ao entusiasmo juvenil desses textos observando que “uma coisa é o gênero histórico, outra o do elogio. A história deve efetivamente seguir a verdade, mas o panegírico exalta muitas coisas acima da verdade” (Leonardo Bruni, “Carta a Francesco Pizolpasso, Arcebispo de Milão [*Ep.* VIII.4]”, citado por Hankins, 2010b, p. 160-161; cf. Adverse, 2013, p. 77-79). Isso não significa que minta: seu panegírico, ele acrescenta, é apropriado e “verídico”⁶. De qualquer modo, não deixam de lembrar que estas peças oratórias buscam, sim, sustentar a legitimidade da causa de Florença nas guerras contra Milão e construir um discurso justificativo da expansão territorial visada pela cidade⁷. Ela o faz, agora, em nome da herança romana e da liberdade

⁵ Cf. Bruni, 1996, *Oratio in funere Iohannis Strozze equitis florentinis*.

⁶ Cf. Bruni, 2016, *Laudatio*, § 49, p. 321: “Quis usque adeo perversus atque iniquus est ut succensendum michi putet quod suis ac veris laudibus civitatem ornarim?” [*Quem poderia ser a tal ponto perverso e iníquo para se irritar comigo por eu ter tentado honrar a cidade com um elogio verdadeiro?*].

⁷ A república florentina, como Roma, não se impõe às outras comunas por sua riqueza ou sua força, mas pela justiça e a humanidade. Ver *ibid.*, § 44, p. 320: “Neque enim prius certare destitit, quam se antistitem quandam Italie prestitit. Eamque amplitudinem atque gloriam adeptam est non sedendo atque oscitando, nec rursus sceleribus accincta et fraudibus, sed magnitudine consilii, susceptione periculorum, fide, integritate, continentia maximeque tenuiorum causa patrocinioque suscepto. Neque enim divitiis solum prestare studuit, sed multo magis industria atque magnificentia; nec potentia tantum superare pulchrum duxit, quantum iustitia atque humanitate. His illa artibus de principatu certavit, his auctoritatem gloriamque nacta est”. [*Realmente Florença não se esquivou de lutar para ocupar o lugar de mestre da Itália. Ela conquistou domínio e glória não por meio do descaso e lassidão, nem de crimes e fraudes, mas de planejamento bem estruturado, enfrentamento de*

republicana. É inútil recitar aqui a passagem desconcertante na qual afirma que “todas as guerras empreendidas pelo povo florentino *justissima sint*”⁸

Mas não há, certamente, nesses textos apenas mentira e propaganda. Claude Lefort, em seus estudos sobre o humanismo cívico, observa de maneira fina que Bruni figura o momento em que emergem “os grandes temas da concepção racionalista e universalista da política, os princípios que estão no fundamento do pensamento democrático moderno” (Lefort, 1978, p. 235): “a crítica aos valores aristocráticos, associada à da tirania [...]; a igualdade dos cidadãos perante a lei; a partilha do poder entre aqueles que a ele têm direito; [...] a virtude cultivada no exercício da responsabilidade pública; a liberdade do indivíduo consubstancial à liberdade da cidade” (*ibid.*), etc. Entretanto esse discurso, continua Lefort, “já aparece como contraditório, dilacerado entre a reivindicação [dessas] verdades universalistas e a justificação de um estado de fato” (*ibid.*), a saber, a oligarquização do regime e a extensão do imperialismo florentino na região. É um discurso sobre o qual o menos que se pode dizer – escreve Lefort em um outro momento – é que se trata de um discurso “profundamente ambíguo”⁹, uma ambiguidade que seria própria a um novo gênero de discurso, representativo do advento da ideologia nas sociedades modernas¹⁰ (“o nascimento da ideologia”, do nome do notável artigo de 1973: “La Naissance de l’idéologie et l’Humanisme”¹¹).

Esse universo da crítica em geral nos convida a considerar seja o que a obra de Bruni oculta, seja os efeitos apaziguadores que ela visa produzir sobre os espíritos de

perigos, fé, integridade, firmeza e, sobretudo, na defesa e proteção dos mais fracos. Ela não procurou superioridade só em riqueza, mas na promoção de suas atividades de produção e de sua maior magnificência. Também não considerou melhor ser superior em poder que em justiça e humanidade. Justamente por meio desses atributos nasceram sua autoridade e glória.]

⁸ *ibid.*, § 32, p. 317: “Ex quo etiam illud fit, ut omnia bella que a populo Florentino geruntur iustissima sint, nec possit hic populus in gerendis bellis iustitia carere, cum omnia bella pro suarum rerum vel defensione vel recuperatione gerat necesse est, que duo bellorum genera omnes leges omniaque iura permittunt”. [*Segue-se disso que todas as guerras feitas pelo povo de Florença são justas, e nunca faltará justiça às guerras feitas por esse povo, pois elas são pela defesa ou reconquista de seu próprio território. Essas são, realmente, as guerras que as leis e o sistema legal permitem.*]

⁹ Cf. *idem*, 1992, “Machiavel et la *verità effettuale*”, p. 153: “Não parece exagerado dizer que o humanismo cívico, cuja obra foi decisiva para a formação e difusão dos princípios republicanos na Europa moderna – ou para a resistência ao absolutismo –, esse humanismo, considerado em seu tempo, nas circunstâncias singulares em que se exerceu, forneceu o contraponto de uma reação antipopular. Ou, digamos melhor: sua obra aparece como eminentemente ambígua”.

¹⁰ Cf. Sérgio Cardoso, 2022, “Sobre a Originalidade do Republicanismo Renascentista”, p. 97: “Apoiado em Maquiavel, Lefort pode, assim, identificar, no ideário do humanismo cívico, o nascimento de um gênero novo de discurso, justamente aquele que não busca mais os fundamentos e sustentações de suas representações e valores fora de si mesmo, em algum elemento transcendente (a Justiça, o Direito, a Revelação divina) – produzindo uma representação teológica do mundo político –, mas sustenta em si e por si suas representações, projetadas como “reais”, como exteriores ao pensamento, ‘sem [deixar] vestígios da sua origem”.

¹¹ Publicado pela primeira vez em *Textures*, nouvelle série, 5^{ème} année, 6-7, 1973, esse artigo está também publicado em *Les formes de l’histoire* (cf. Lefort, 1990, p. 251-294).

seus concidadãos, num momento de grande inquietação suscitada pela guerra. Nos dois casos, a atenção está sobretudo fixada nos dispositivos e nos procedimentos retóricos das obras. Ora, por necessárias que sejam tais considerações, não conviria examinar, para além das finalidades e dispositivos discursivos da obra, as próprias teses e argumentos que ela mobiliza com tanta eficácia em relação à sua audiência, tanto contemporânea, quanto posterior? Para formular de outro modo: se levamos em conta o efeito desse discurso em Florença e sua importância posterior para a formação e difusão dos princípios republicanos na Europa moderna, não seríamos levados a considerar o próprio teor político desse discurso e a tentar decifrar o segredo de sua potência ideológica?

O que é certo é que, num contexto de fragilidade manifesta das instituições e de crise de legitimidade de seus fundamentos e de suas referências tradicionais (Florença, ideológica e imaginariamente, ainda balança, então, entre a potente *parte guelfa* e seus adversários, acusados de inclinação gibelina), Bruni retoma a grande tradição do pensamento político vinda da Antiguidade greco-romana e, cioso dessa herança, enfrenta o extraordinário desafio de fazer voltar a confiança e a motivação a seus concidadãos, oferecendo-lhes um discurso que dá um novo sentido a suas instituições políticas, instituições estas que conservam ainda a marca profunda de suas origens comunais medievais, sendo Florença um regime estruturado sobre o poder das corporações de ofício, um “governo das artes”. O que devemos sublinhar, é que por suas obras – a *Laudatio à frente* –, Bruni empreende uma autêntica refundação simbólica da sua cidade, moldada, desta vez, em uma matriz inteiramente nova e republicana. Ele reinterpreta os fundamentos do regime em uma nova linguagem: remete suas instituições à Roma republicana, como sua matriz e origem; reinterpreta, ou recria, sua história, como a de uma indefectível resistência às tiranias, prova dessa filiação à república romana¹², e retraça todo um percurso de coragem e de devoção à liberdade, subjacente – sem que os florentinos se deem inteiramente conta de sua realidade e sem que compreendam seu sentido. Essa história, a cidade logo vai assumi-la como a sua: os doze livros das *Histórias do Povo Florentino* vão se tornar sua memória (cf. Bruni, 2001, 2004, 2007).

Precisamos, pois, admitir que Bruni faz muito mais que trazer a seu povo motivações para sustentar a guerra e suas aspirações de expansão territorial. Se ele idealiza a qualidade de suas instituições, a atividade e a virtude de seus concidadãos, é para oferecer-lhes um espelho crítico e um padrão de medida, é verdade. De fato, ele

¹² Lembremos os grandes episódios dessa história: a guerra contra o tirano de Verona, Martino della Scala; a expulsão do Duque de Atenas, no momento em que se aperceberam de sua aspiração à tirania; a guerra chamada “dos oito santos”, contra o papa Gregório V; a resistência ao imperialismo milanês.

associa à descrição histórica uma dimensão prescritiva, como já mostraram Helton Adverse¹³ e Laurent Baggioni em seus estudos. Coloquemos, porém, a questão de saber se estas obras retóricas não realizam uma operação ainda mais radical: Bruni oferece à sua cidade um objeto político ideal, moldado sobre a grande tradição republicana da filosofia política, convidando-a a reconhecer nele sua identidade, a representar-se através de um novo vocabulário político, a reconhecer-se no novo espelho que ele lhe oferece – “Reconhecei-vos, florentinos; reconhecei vosso tronco e vossa linhagem. Considerai que, entre todas as gentes, sois os mais ilustres”, exorta a *Laudatio* (*ibid.*, § 30, p. 281). Bruni propõe à cidade uma nova fundação; designa seus antepassados e lhe confere uma nova identidade: oferece-lhe um novo batismo.

É esse objeto ideal e esse vocabulário que veremos destacar-se em seguida do contexto e circunstâncias de seu nascimento para projetar-se na posteridade, inaugurando a tradição moderna do republicanismo. E devo insistir sobre a modernidade do republicanismo de Bruni. Se ele busca seus motivos e vocabulário nas obras de Cícero e de Aristóteles, essa apropriação esconde diferenças sensíveis. E a primeira e mais importante está no fato de Bruni fazer silêncio sobre as fundações metafísicas que seus predecessores supõem, alegando tão somente a forma do regime político e a história. Ele não alega, como já foi observado, nenhum elemento transcendente (a Justiça, o Direito, a revelação divina), nenhuma representação teológica, metafísica ou mesmo moral. O que lhe interessa são as instituições, é o regime político. O fundamento de seu republicanismo é a ordem constitucional consubstancial à liberdade, o regime misto inclinado para a democracia. Sem negar a religião (muito pelo contrário), sem polemizar sobre os fundamentos do direito, Bruni omite a referência a Deus, bem como às estruturas universais do Império e da Igreja, enquanto mediadores das leis divinas. Ele deixa, enfim, os pressupostos dos autores que o inspiram, para referir-se apenas ao povo florentino, idealmente identificado por sua história e herança constitucional republicana, aquela que “sendo igualitária em todos os sentidos – diz – chamamos constituição popular” (Bruni, 1996, *Oratio in funere Iohannis Strozze equitis florentinis*, p. 716).

É essa fixação sobre o elemento constitucional que radicaliza o republicanismo de Leonardo Bruni. Não se trata mais, como bem observa Newton Bignotto, “da defesa tímida e prudente do direito de legislar em matérias que concernem a organização interna das cidades” (2001, p. 129). O essencial não é também a afirmação

¹³ Cf. Adverse, 2013, p. 74: “É claro que Bruni está perfeitamente consciente de que seu discurso panegírico não apresenta aos cidadãos de Florença um espelho fiel da cidade. Mas o que destacamos é a intenção política do texto, não uma suposta pretensão de objetividade histórica. O texto veicula um conjunto de conceitos que forma um ideário republicano que Bruni, além de subscrever, acredita nortear a prática política. [...] Todos os elementos que encontramos no republicanismo clássico aqui estão presentes”.

do direito ao autogoverno ou a reivindicação de uma *universitas superiorem non recognoscens*, e não é ainda a igualdade jurídica de todos os cidadãos perante a lei. É algo muito mais radical, a saber, o ideal de “fazer corpo” (político) pela participação igualitária de todos nas magistraturas públicas, a participação que produz a energia virtuosa dos cidadãos, a liberdade e a glória da cidade. Bruni sublinha em uma passagem bem conhecida da *Oratio* que “o mérito específico das repúblicas é que a esperança de elevar-se na escala das honras públicas e de aí chegar pelos próprios esforços é igual para todos” (1996, *Oratio*, p. 718). O essencial para ele é a igualdade, o acesso potencialmente igual para todos os cidadãos mesmo às funções mais altas, aos órgãos da produção das leis e da administração pública. Citemos uma passagem:

A constituição de que nos servimos para o governo da república é conhecida pela liberdade e igualdade de todos os cidadãos. E, uma vez que ela é igualitária sob todos os aspectos, é chamada constituição popular. Não trememos sob o governo de um só. Nossa liberdade é igual para todos, apenas limitada pelas leis, liberada do medo dos homens. A esperança de atingir uma função e de se elevar é a mesma para todos, desde que a pessoa se esforce, tenha talento e um modo de vida salutar e sério. (*ibid.*)

Bruni insiste na *Laudatio* sobre o fato de que essa igualdade política transborda para os registros jurídico, social e cultural de sua cidade. Uma passagem dos parágrafos 88 e 89, no final da obra, o assinala e, de certa maneira, resume o espírito desse republicanismo moderno de Bruni:

Não há lugar na terra em que as leis sejam mais igualitárias para todos. Em lugar algum a liberdade é tão grande, nem são superiores as condições de paridade entre ricos e pobres [...]. Quando os poderosos, seguros de suas riquezas, prejudicam os mais fracos, a República toma para si a causa dos desfavorecidos, tomando sob sua proteção seus bens e sua integridade, atribuindo penas [mais pesadas] aos agressores poderosos, pois é de bom alvitre considerar que a condições desiguais convêm penas desiguais e que sejam os mais necessitados que recebam mais. É o que recomendam a prudência e a justiça” (*idem*, *Laudatio*, § 88, p. 306).

E ele continua:

Por todas essas razões, malgrado a diferença das classes, temos um estado de equilíbrio: os ricos são defendidos por sua riqueza, os mais pobres, a República os defende, e uns outros temem a punição [das leis] (*ibid.*, § 89, p. 306).

É verdadeiramente espantoso ver vir do fundo do século XV essas formulações de nossos próprios ideais republicanos, e mesmo de nossas social-democracias.

Para voltar à nossa questão. Como compreender o estatuto da vida ativa e da virtude cívica exaltadas na construção ideal da república bruniana? Devemos considerar, como já mencionamos, que se a participação e a virtude política (a excelência da participação cidadã) devem ser pensadas a partir do regime específico em que se exercem, é preciso levar em conta o que a república aqui celebrada requer do seu cidadão. Ora, a marca fundamental do regime misto que Bruni atribui a Florença, como vimos, é a universalidade democrática do acesso aos cargos de governo e a meritocracia aristocrática (alimentada pela competição e a emulação) na atribuição das funções públicas. A virtude dos *cives* (a virtude cívica) define-se, pois, pela excelência de sua participação ativa em tudo que se refere ao exercício do poder.

Porém, devemos precisar que essa virtude é, em primeiro lugar, uma virtude da cidade, de suas instituições, como a *Laudatio* o enfatiza fortemente. Mais que os homens, é a cidade que é virtuosa, dado que seu regime político é a causa primeira da virtude dos cidadãos. A virtude inerente ao regime republicano de sua cidade é o motor de sua própria virtude. Aos que o acusam de vaidade e de servir a interesses privados, Bruni responde que “devem se lembrar que não falo da virtude de cidadãos particulares, mas daquela da República” (*ibid.*, § 50, p. 289-90). Os cidadãos são elementos de uma estrutura de governo e sociabilidade que lhes impõe qualificações e valores que pertencem de modo próprio à cidade: o sentido da igualdade, da justiça, da liberdade, o orgulho de sua cidadania e de sua pátria. É essa convicção que permite a Bruni dizer que “nenhuma cidade é comparável à cidade de Florença em feitos e virtude” (*ibid.*, § 52, p. 290). Se os florentinos são virtuosos (sendo necessário, é claro, admitir exceções, como as há mesmo em Roma – *ibid.*, § 51-52, p. 290) é porque sua constituição os faz tais. A observação de Maquiavel nos *Discorsi* já poderia, assim, bem ser atribuída a Bruni: “os bons exemplos [de virtude] nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis” (Machiavelli, 1971, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, livro I, 4, p. 82). Ainda que seja verdade que Bruni não assinaria a sequência do texto maquiaveliano: “as boas leis, por sua vez, são produzidas por estas agitações que a maioria condena tão inconsideradamente” (*ibid.*). Enfim, segundo Bruni, a república engendra a virtude; ela a suscita ou a induz pela abertura das funções públicas a todos, pela celeridade da rotação das magistraturas e pela competição desencadeada pela eleição dos que as merecem.

Devo enfatizar que essa virtude cívica exaltada pelo humanismo de Bruni não tem qualquer vínculo com a moral. Sua referência primeira é o cidadão, não é o homem moral, como ocorre em Cícero, que se dirige a seus concidadãos para lembrá-les sua condição essencial de seres gregários, voltados à vida em comunidade, e os deveres que disso decorrem em relação à comunidade familiar, política e humana. Em Cícero, o que está em causa é o dever dos cidadãos relativamente aos

vínculos comunitários: a defesa e conservação da república; o respeito necessário ao Direito (natural) que alicerça a vida civil e civilizada, sempre ameaçada pela barbárie, tanto externa, quanto interna à cidade – a dos tumultos populares, da tirania e do despotismo. O que está em causa em Cícero não é, pois, a virtude do cidadão definida por sua participação no exercício do poder. É a virtude do homem moral (um *vir bonus*) enquanto tal, independentemente do regime político, ainda que a república seja o regime em que ele se realiza plenamente. Seu apelo à participação e à virtude se adequa inteiramente a seu conceito de república, cujo fundamento é o consentimento comum ao Direito, natural e divino, e o interesse comum na conservação dessa comunidade regulada pelo Direito¹⁴. Assim, em Cícero, os deveres do cidadão se definem antes de tudo pelo respeito à conservação desses vínculos jurídicos e a salvação da República, não por sua participação nas responsabilidades do governo. Podemos mesmo dizer que a virtude, para ele, se refere, antes de tudo, à cidadania militar, que concerne efetivamente a todos os cidadãos. De fato, Cícero refere-se a um regime que não oferece à massa dos cidadãos – os que integram as Centúrias e participam dos *Committia Centuriata* – nenhuma possibilidade real de acesso às magistraturas, mesmo as mais baixas, nem reconhece à massa dos cidadãos uma influência efetiva na formulação ou na sanção das leis. É, portanto, em adequação a essa realidade que o patriotismo ciceroniano e seu apelo ao serviço da pátria exigem fundamentalmente a defesa das instituições e do Direito, expostos à corrupção e ao despotismo. É preciso que os cidadãos se espelhem nos heróis do passado, naqueles que sempre vieram em socorro da República em perigo – um Gaius Duellius, um Lucius Metellus, os dois Cipiãoes, Marco Catão, cujos heroísmos e sacrifícios foram postos a serviço da República ameaçada: “Tão grande é a necessidade da virtude e do amor pela defesa da conservação comum, que sua força venceu todas as cintilações do prazer e da ociosidade” nessas grandes personagens (*ibid.*, *De Rep.* I, I, p. 15). São sua força e rigor morais que figuram a virtude heroica que Cícero convida seus jovens concidadãos a imitar.

O afastamento de Bruni em relação a essa virtude político-moral (de inclinação nitidamente aristocrática) constitui a marca do nascimento do republicanismo moderno¹⁵. Sua aspiração de tudo remeter à forma do governo misto (democrático) assinala o momento do advento da política moderna. Se Maquiavel critica esse humanismo cívico, que entusiasmava os jovens republicanos anti-Médicis depois da

¹⁴ Lembramos a famosa definição do povo republicano: “coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communiione sociatus” [a reunião de uma multidão por consentimento ao direito e a associação por comunidade de interesse] (Cícero, 1994, *De Rep.* I, XXV, p. 64).

¹⁵ Esse momento é igualmente, segundo Claude Lefort, aquele do advento do político enquanto tal, como um domínio libertado das representações teológicas e dos postulados teleológicos dos antigos (cf. Lefort, 1978, p. 236).

queda da República, é preciso de qualquer modo observar que, sem essa virada antimoralizante vinda do humanismo, o momento maquiaveliano não teria certamente sido possível. É Bruni que, na realidade, inicia esse movimento decisivo. Petrarca, Salutati e outros, não obstante valorizarem (de modo indeciso) a vida ativa, não renunciam ao horizonte moral ciceroniano da vida política; eles não alcançam, como Bruni, esse horizonte de uma virtude especificamente cidadã e cívica.

Certamente é possível ver uma forma de idealismo abstrato, e até ingênuo, no universalismo igualitário do republicanismo de Bruni. Porém, não podemos ignorar esta idealidade de seu artefato histórico-político republicano enquanto condição de emancipação da teologia e da metafísica presentes nas representações políticas modernas. O mais importante, no entanto, é observar que se esse republicanismo é idealizado, ele não é moralizante. Seu idealismo não implica a suposição irrealista de que a existência e a conservação da república dependeriam da virtude moral dos cidadãos. Aqui, a república não supõe homens virtuosos; ela entende produzi-los. Os regimes republicanos querem-se educadores; pretendem, e pretenderão sempre, engendrar a virtude cívica, social e moral dos cidadãos.

Do desconhecimento do caráter político-ideal dessa república é que vem o mal-estar frequentemente suscitado pelo republicanismo na reflexão política moderna. Uma desconfiança que Norberto Bobbio exprime diretamente em um interessante diálogo com Maurizio Viroli: “Onde encontrar um Estado que se sustente pela virtude de seus cidadãos? [...] A razão de ser dos Estados – os republicanos inclusos – é frear os cidadãos viciosos, que são a maioria. Nenhum Estado real se mantém pela virtude dos cidadãos” (Bobbio & Viroli, 2002, p. 15). Devemos admitir que ele tem inteiramente razão. Nenhum estado poderia se fundar na suposição de uma natureza virtuosa dos homens. Mas, o que Bobbio parece ter dificuldade para compreender é que as repúblicas idealizadas que nos vêm do humanismo cívico (a Roma republicana, a Florença de Bruni) destinam-se a suscitar regimes nos quais a prática das relações políticas de igualdade possam produzir a liberdade e o desenvolvimento das virtudes cívicas, que se realizam, segundo Bruni, graças à adesão ativa dos cidadãos ao regime constitucional democrático, no qual a igualdade política – o governo rotativo de todos – faz-se o fiador da liberdade de cada um e a condição de sua potência de sujeitos ativos.

Não obstante as advertências de vários comentadores, a imagem que se impôs desse republicanismo herdado do humanismo cívico, em particular depois da classificação dos regimes políticos de Montesquieu, é aquela, atestada por Bobbio, de um regime ideal, moralmente exigente, fortemente aristocrático, em função das qualidades morais requeridas para a participação no governo: a abnegação, o sacrifício dos interesses e sentimentos pessoais, a exemplo dos Brutus, dos Horácios e dos grandes

paradigmas do patriotismo romano. A república seria, então, o regime da hipertrofia da dimensão pública da vida social, em detrimento da autonomia e da realização pessoal dos indivíduos. Um regime, em suma, idealizado e antagonista da natureza desejante dos homens, que teria sido lembrada por Maquiavel. Essa imagem, forjada a partir da perspectiva do individualismo liberal, talvez convenha ao patriotismo romano (que, é bom lembrar, não se refere propriamente a indivíduos), mas revela-se inteiramente inadequada ao republicanismo cívico, tal como o encontramos na obra de Leonardo Bruni. Nela, não encontramos qualquer sinal de abnegação e de sacrifício pela causa comum. É, ao contrário, na adesão à cidade, na ambição e competição pelas honras públicas que se veem empenhados os interesses de cada um.

E, no entanto, são os Fábios, os Régulos, os Cipiões e os Catões (cf. Bruni, 2016, *Laudatio*, § 31 e 35, p. 281 e 284) que Bruni convida seus concidadãos a imitar. Ao ler a obra de Bruni, não podemos deixar de pensar, como Claude Lefort, no Marx do 18 Brumário, e de ter o sentimento de apreender o momento mesmo do surgimento dos fantasmas romanos que, em tantos episódios da história política moderna, vêm assombrar os vivos no momento do nascimento do novo e obscurecê-lo. Assim, é necessário enxergar, para além das vestimentas e da linguagem romanas, sob a retórica tomada da Antiguidade, um universo no qual toda referência a parâmetros religiosos, metafísicos e morais foi afastada da virtude cívica e no qual uma história e um regime idealizados ocupam seus lugares. É em função dessa idealidade que a obra de Bruni, voltada para o passado, projeta-se, quase malgrado ela mesma, para além do presente burguês de sua cidade na direção do futuro de nossas representações políticas. É ela que abre o pensamento político a valores e ideais plenamente assumidos por nossa modernidade: a liberdade associada à igualdade e à participação popular no exercício do poder; a exigência de uma extensão máxima da cidadania; a crítica dos valores aristocráticos (fundados na nobreza de sangue ou do dinheiro); a laicidade; uma nova compreensão do patriotismo. Outras convicções testemunhadas por Bruni encontraram certamente mais resistência: que a liberdade do indivíduo é consubstancial à da cidade e que a liberdade republicana é o destino da humanidade.

Bibliografia

- Adverse, H. (2013). “A Matriz Italiana”. In: Bignotto, N. (org.). *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 51-125.
- Aristóteles. (1993). *Les Politiques [=Polit.]*. Trad., apres. Pierre Pellegrin. 2ª ed. Paris: GF-Flammarion.
- Baron, H. (1968). *From Petrarch to Leonardo Bruni: studies in humanistic and political literature*. Chicago: Chicago University Press.

- Bignotto, N. (2001). *Origens do republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____ (org.) (2013). *Matrizes do Republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Bobbio, N.; Viroli, M. (2002). *Diálogo em torno da República*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- Bruni, L. (1996). “*Oratio in funere Iohannis Strozze equitis florentinis*”. In: Viti, P. (org.). *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*. Torino: UTET, p. 464-493.
- _____ (2001, 2004, 2007). *History of the Florentine People*. Ed. e trad. James Hankins. 3 v. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- _____ (2008). *Leonardo Bruni Aretino: Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*. Textes de la Renaissance 118. Ed., trad. Laurence Bernard-Pradelle. Paris: Honoré Champion.
- _____ (2016). “Elogio da cidade de Florença” [= *Laudatio Florentinae Urbis*]. Texto latino e trad. Alexander de Carvalho. Intr., rev., notas Fabrina Magalhães Pinto. In: *Morus – Utopia e Renascimento*, vol. 11, n. 2, p. 265-335.
- Burckhardt, J. (1973). *O Renascimento Italiano*. Trad. António Borges Coelho. Lisboa; São Paulo: Editora Presença; Martins Fontes.
- Cícero. (1965). *Les Devoirs* [= *De Off.*]. Texto estab., trad. M. Testard. Paris: Belles Lettres.
- _____ (1994). *On the Republic* [= *De Rep.*], *On the Laws* [= *De Leg.*]. Trad. C. W. Keyes. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- _____ (s.d.). *Dos Deveres* [= *De Off.*]. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70.
- Hankins, J. (org.). (2010a). *Renaissance Civic humanism. Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hankins, J. (2010b). “Rhetoric, History and Ideology: Civic Panegyrics of Leonardo Bruni”. In: Hankins, J. (org.). *Renaissance Civic humanism. Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 143-178.
- Kohl, B. J.; Witt, R. G.; Welles, E. B. (orgs.) (1978). *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lefort, C. (1978). “La naissance de l’idéologie et l’humanisme”. In: *Les Formes de l’histoire : essais d’anthropologie politique*. Paris: Gallimard, p. 234-277.
- _____ (1978). *Les Formes de l’Histoire: essais d’anthropologie politique*. Paris: NRF-Gallimard.
- _____ (1990). “O nascimento da ideologia e o humanismo”. In: Lefort, C. *As Formas da História: ensaios de antropologia política*. 2ª ed. Trad. Luís R. Salinas Fortes, Marilena de S. Chauí. São Paulo: Brasiliense, p. 251-294.

- _____ (1992). *Écrire, à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy.
- Machiavelli, N. (1971). *Tutte le Opere*. Ed. Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore.
- Magalhães Pinto, F. (2016). “Introdução”. In: *Morus – Utopia e Renascimento*, vol. II, n. 2, p. 245-265.
- Pancera, C. G. K. (2010). *Maquiavel entre repúblicas*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Salutati, C. (1978). “Letter to Peregrino Zambecari”. In: Kohl, B. J.; Witt, R. G.; Welles, E. B. (orgs.). *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Siegel, J. E. (1968). *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*. Princeton: Princeton University Press.
- Viti, P. (1996). *Opere Letterarie e Politiche di Leonardo Bruni*. Torino: Unione tipografica/Editrice Torinese.