

O conceito de religião no início da filosofia moderna, três exemplos: Maquiavel, Cardano e Bruno*

1

*The concept of religion in early modern philosophy,
three examples: Machiavelli, Cardano and Bruno*

Thomas Leinkauf**

Resumo: Este artigo discute o significado e desenvolvimento do conceito de religião no cenário histórico e teórico do início da filosofia moderna. Considerando especialmente as contribuições dos mais importantes filósofos do Renascimento, dentre os quais Nicolau de Cusa, Marsilio Ficino, Maquiavel, Cardano e Bruno, discute as bases metafísicas e antropológicas da religião, bem como sua função política no alvorecer do pensamento filosófico moderno.

Palavras-chave: Filosofia. Religião. Renascimento.

Abstract: This paper discusses the significance and development of the concept of religion in theoretical and historical backdrop in beginning of modern philosophy. Considering especially the contributions of the most important philosophers of the Renaissance, including Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino, Machiavelli, Cardano and Bruno, it discusses the metaphysical and anthropological foundations of religion, as well as its political role at the dawn of modern philosophical thought.

Keywords: Philosophy. Religion. Renaissance.

* Traduzido do alemão por Luiz Carlos Bombassaro.

** Doutor em Filosofia. Professor de Filosofia na Universidade de Münster, Alemanha. *E-mail:* leinkauf@uni-muenster.de

Nicolau de Cusa e Marsílio Ficino: religião como parte da filosofia

Talvez a noção mais básica de religião vigente durante os séculos XV e XVI é que ela constitui o efeito natural e a expressão de uma disposição natural do espírito (mente) humano. Podemos encontrar essa ideia de uma base natural da religião mesmo entre pensadores como Ficino ou Nicolau de Cusa, que pertencem à tradição platônica. E, certamente, esse conceito de religião natural, acompanhado pelos conceitos de uma teologia natural e da ideia de uma religião comum a todos os povos (*communis omnium gentium religio*), terá um impacto enorme nas discussões realizadas nos séculos seguintes até chegar aos nossos dias.

Antes de iniciar minha discussão acerca da situação no século XVI, pretendo apresentar um rápido panorama das posições mais importantes da tradição humanista. Gostaria de começar com Nicolau de Cusa (1401-1464), o filósofo alemão que se notabilizou entre 1440 e 1460 e que talvez seja, especulativa e intelectualmente, o mais talentoso pensador de todo esse século. Ele é muito conhecido em razão do seu conceito de *coincidentia oppositorum* [coincidência dos opostos], devido à sua visão dinâmica do universo como autodesdobramento da causa primeira que, em todas as instâncias de seus movimentos explicativos, é, por assim dizer, refletida e remetida para dentro de seu princípio, criador e primeiro, por conta dos seus conceitos e de suas concepções dialéticas do ser divino (os *nomina divina: non aliud, idem, possesit*). Nesse sentido, pode ser surpreendente encontrar em seus escritos uma abordagem naturalista da religião, como, por exemplo, quando ele afirma: “Toda criatura sabe e, de modo individualmente suficiente, reconhece seu criador onipotente.”¹ Encontramos aqui uma diferença muito importante entre *saber (scire)* e *conhecer (cognoscere)*, com o saber na primeira posição: é precisamente essa primeira posição de um saber pré-reflexivo e habitual que Nicolau de Cusa e outros pensadores assumiram dos pensamentos helenístico grego e latino e de sua recepção da Antiguidade tardia clássica. De acordo com essa perspectiva, a religião é uma parte essencial do processo instintivo e pré-reflexivo de autopreservação e autorrealização (auto-aperfeiçoamento): Nicolau de

¹ CUSANUS, *De venatione sapientiae*, c. 19, n. 54,12-13; h XII, p. 51: “Scit igitur omnis creatura et, quantum sufficit sibi, cognoscit conditorem suum onnipotentem.”

Cusa apresenta isso num de seus primeiros escritos, *De concordantia catholica*:² “Omni autem generi animantium primum a natura tribuitur, ut tueatur se, corpus vitamque, declinet nocitura, acquiratque necessaria” – natureza comunicada a todo tipo de ser vivente que primeiramente deve proteger a si mesmo, seu corpo e sua vida, e que deve evitar as coisas que o prejudicam e conquistar as coisas necessárias à sua natureza. Essas palavras de Nicolau de Cusa são extraídas quase diretamente das paráfrases de Cícero sobre o pensamento estoico.³ Nessa perspectiva naturalista, o ser humano é parte de uma estrutura geral e condição dos seres vivos: e a religião é o modo específico da atitude mental (para) as condições da existência física refletida na consciência (mental). Voltando à diferença entre *saber* e *conhecer* (reconhecer) da citação de Nicolau de Cusa, devemos dizer que: (1) saber (*scire*) é o indicador verbal, pré-reflexivo e aproximado, por assim dizer, daquele “ter” e “possuir” inconsciente da religião, e que (2) o conhecer (reconhecer) (*cognoscere*) é o próximo nível de atividade, baseada no primeiro, da consciência que desdobra (explica) as implicações daquele possuir primeiro e natural.

Todo esse cenário é muito paralelo a outro, ainda mais básico, que podemos encontrar no pensamento estoico parcialmente adaptado pela academia antiga, sobre o conceito e a estrutura complexa da autopreservação (*conservation sui*). Desse modo, temos dois níveis: um básico (1) no qual “o conhecimento de Deus” enquanto pré-reflexivo é como o “conhecimento da importância da autopreservação”, e temos o segundo nível (2) da atividade consciente, por exemplo de constituição de estruturas rituais. Nicolau de Cusa introduz aqui uma perspectiva *bottom-up*, baseada na diferença feita por Aristóteles entre “o que é prévio para nós” [*próteron pros hêmás*] e “o que é prévio para a natureza” [*próteron tēi physei*]: para nós e para o nosso desenvolvimento natural o nível natural é o primeiro e é legítimo começar por ele, mas não é, como para os estoicos, um nível autossuficiente.

² CUSANUS, *De concordantia catholica* III, proemium, n. 268; h XIV, p. 313.

³ Ver, por exemplo, CICERO, *De finibus* IV 7,16: “Omnis natura vult esse conservatrix sui, ut et salva sit et in genere convertitur suo”; V 9,24: “Omne animal se ipsum diligit ac, simul et ortum est, id agit, ut se conservet, quod hic si primus ad omnem vitam tuendam appetitus datur, se ut conservet atque ita sit affectum, ut optime secundum naturam affectum esse possit.”

Quanto mais detalhadamente se analisam as posições dos pensadores cristãos ou platônicos, mais evidente se tornará uma estrutura básica totalmente não naturalística, uma posição de cima para baixo (*top down*) e uma construção sistemática que deixa claro que o que é ontológica e metafisicamente primário é a autocomunicação da divindade e a relação noética *a priori* da mente humana com o intelecto divino – embora para meu propósito aqui seja interessante observar que esse tipo de fundamentação naturalística do conceito de religião está presente no século XV não somente no pensamento sóbrio (*sober*) de humanistas como Coluccio Salutati, Leonardo Bruni ou Lorenzo Valla e sua orientação ético-política, mas também na tradição platônica. O segundo membro que se destaca no movimento platônico do século XV e que pretendo discutir brevemente aqui é Marsilio Ficino (1433-1499). Protegido pela família Médici, cônego da igreja Santa Maria de' Fiore, em Florença, membro fundador da chamada Academia Platônica e, junto com Angelo Poliziano, o maior especialista em língua e filosofia gregas de seu tempo, Ficino manteve uma posição tipicamente humanista no que diz respeito à religião, ou seja, ele compartilha o tema da “*communis omnium gentium religio*”, a religião comum a todas as pessoas ou a todos os povos. A ideia baseada na noção estoica de religião natural apresentada anteriormente: “uma opinião comum e natural sobre Deus é colocada dentro de nós”,⁴ mas dentro no sentido de ser algo inerente (*native*), e essa religião comum é, em primeira instância, um tipo de “instinto natural” [*instinctus naturalis*] que é própria do ser humano ou, mais precisamente, de todos os seres racionais como uma pré-condição que orienta nosso pensamento.⁵ Ele nos dirige, como vimos antes em Nicolau de Cusa, do mesmo modo que nossa fome ou nossa sede nos leva a comer, a beber e a nos autopreservar. Mas, numa clara diferença em relação aos processos naturais como: caçar, comer, procriar, etc., a religião é uma característica exclusiva do ser humano e dirige a mente humana – não o corpo – para entidades inteligíveis não físicas. Ouçamos Ficino no primeiro capítulo de seu *De christiana religione*: “O ser humano

⁴ MARSILIO FICINO, *De christiana religione*, c. 1; *Opera*, fol. 2. (Ver VASOLI, 1988; EULER, 1998; LEINKAUF, 2014, p. 123-155).

⁵ Ver PALMIERI, *Vita civile* III, n. 41-42; PALMIERI, 1982, p. 112: “Da questa (sc. legge naturale) procede la religione, le cerimonie et celebrità de' culti divini, le quali certo non sarebbono nel mondo da ogni natione con tanta efficacia consacrate se e' non fusse insito naturalmente negli animi nostri una superna essentia in divina unione eternalmente perfecta.”

enquanto ser humano é religioso” e “dentre todos os animais, somente nós (isto é, os humanos) cultuamos e veneramos Deus” e exatamente essa veneração é “natural para nós” como “relinchar é para os cavalos e latir é para os cachorros.”⁶ Tomando Nicolau de Cusa e Ficino como testemunhas e aceitando o paralelismo entre o “relinchar dos cavalos” e o “venerar Deus”, frases que, na lógica da definição proposicional, assumem a posição sistemática do *proprium* (tipo, diferença específica e determinação própria para as espécies), podemos formular a seguinte definição modificada para homem: “homo est animal rationale religionis capax”. Se tomamos “religionis capax” como “risibilitatis” capax, podemos, conseqüentemente, afirmar que ter uma religião ou cultuar e venerar Deus não é somente natural, no sentido de que um fenômeno no reino da natureza seria parte daquele ser natural, mas num sentido ainda mais profundo, de que uma parte essencial ou momento de um ser “x” pertence naturalmente à definição de “x”.

No entanto, a determinação mais importante da religião não é a de ser um indicador da racionalidade no reino dos seres vivos e seu fundamento naturalístico, mas, em se tomando um ponto de vista não naturalístico, a religião nada mais é, então, como a encontramos nos cultos e nos ritos, que a superfície externa dos processos mentais internos e dos conceitos, ou, por outro lado, como a soma de todos esses processos mentais internos, aquela parte da filosofia que os gregos chamaram *epistrophê* ou os latinos *conversio*, ou seja, a atividade intelectual de unificar e sintetizar a pluralidade do ser, das ideias, dos conceitos, etc. em um nível cada vez mais intenso de unidade, por fim, para a unidade absoluta que é Deus como o princípio primeiro de todo ser.

⁶ MARSILIO FICINO, *De christiana religione*, c. 1; *Opera*, fol. 2: “Homo in quantum homo religiosus”; religião é (1) indicador de humanidade, (2) elevação do homem para o paraíso de Deus, (3) veneração divina; *Theologia Platonica* XIV, c. 8; 2, p. 274: “Soli nos animantium omnium colimus Deum, soli nos Deum affectu, gestibus, verbis, delubris, sacrificiis honoramus”; c. 9; p. 280: “Cultusque divinus ita ferme hominibus (es) naturalis, sicut equis hinnitis canibusque latratus.” Mostra-se claramente aqui o caminho para o reino inteligível, ib. XII, c. 1; 2, p. 154: “Facile autem et naturali quodam instinctu ipsa formula (sc. in our mind), cum sit ideae radius, resilit in ideam, secumque attolit mentem cui est infusus hic radius qui, cum reducitur in ideam, refluit in eam sicut fontem, ceu radius repercussus in solem perque nodum huiusmodi unum aliquid ex mente et Deo conficitur.” Giovanni Pico della Mirandola, *Commento ai salmi*, ed. E. Garin, in: *La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Firenze, 2. ed. 1979. p. 248: “Tum vero id maxime facit theologica scientia ad maiora nos provehens et non solum ad id cohortans, ut integram retineamus humanam dignitatem, ne vel ab homine degeneremus in brutum, sed ut sancta aemulatione divinarum mentium, quarum illa nobis naturam demonstrat, ex terrenis hominibus in caelestes homines regeneremur.”

Assim, penso que, nesse conceito dos humanistas do século XV, temos os seguintes critérios:

(1) a religião é uma parte essencial do ser humano e, como tal, uma propriedade comum ou, de acordo com Aristóteles e a tradição escolástica, um *proprium* (*ídion*) de sua definição;

(2) a religião como tal é uma parte essencial de uma propriedade básica como os instintos naturais e, como tal, é uma condição necessária de autopreservação, ou seja, a religião é uma espécie de alimento para a alma e para a mente – aquilo que Nicolau de Cusa chama de *cibum mentis*;

(3) a religião tem sua forma básica nas várias expressões do culto e formas de adoração e veneração de Deus ou de uma pluralidade de deuses;

(4) a religião é uma espécie de “linguagem cultural” que não é apenas um sinal e indicador da racionalidade em geral, mas principalmente, da mentalidade específica da comunidade A que desenvolveu uma religião X e, de modo análogo, da comunidade B que desenvolveu uma religião Y e assim por diante; e

(5) a religião é primariamente um estado mental e serve principalmente para instigar os homens a transcenderem o âmbito do ser físico ou corpóreo, que a natureza para o senso comum, para outro âmbito puramente mental e inteligível – como podemos ver na tradição platônica: a religião coincide com a realização do conhecimento ou sabedoria, ou seja, com a filosofia. Religião é *pia philosophia*, filosofia é *docta religio*. A filosofia de Platão é o ápice da religião, se tomada, como tentei mostrar, como uma reversão mental do princípio primeiro. Para Ficino, as cerimônias não são o verdadeiro culto, mas somente indicações ou sinais (*inditia*), o “culto verdadeiro” é um ato interno de pensar Deus, ou seja, para refletir e para filosofar.⁷ Assim, tanto para Nicolau de Cusa quanto para Ficino, as formas exteriores da religião poderiam ser múltiplas e é absolutamente legítimo “procurar e investigar” o único Deus em muitos traços e formas – uma das mais famosas obras de Nicolau

⁷ MARSILIO FICINO, *Commentaria in Paulum*, c. 8; *Opera*, fol. 438: “Verus Dei cultus est, Deum cogitare frequenter, propter seipsum ardentem amare. [...] Exteriores caeremoniae non ipse cultus sunt, sed inditia cultus.”

de Cusa, o *De pace fidei*, tem como ideia central: uma religião única numa multiplicidade de ritos – *una religio in rituum varietate*. O que importa não é a superfície externa, mas o núcleo interno; o que importa não é a multiplicidade de formas que são todas expressões legítimas de um Deus invisível e sem formas, mas o próprio princípio primeiro, o Uno ou o Deus transcendente. A religião é apenas o caminho para Deus ou o *modus procedendi*.

Autores humanistas, em geral, mas especialmente Nicolau de Cusa e Ficino, adotaram os critérios que mencionei para interpretar o significado da palavra latina *religio*. Eles aprenderam de Cícero que *religio* poderia ser um nome derivado de vários verbos: (1) de *religare*, que é religar; (2) de *relegere*, que é reler; ou (3) de *religere* ou *recoligere*, que é recordar, lembrar – em todas essas alternativas se tem algo em comum, que é a modalidade reflexiva ou reflexo de uma ação.⁸ Associando *religare*, *relegere* e *religio*, em seu Comentário (*Epitome*) sobre o Eutifrão, de Platão, Ficino (*Opera*, fol. 1.135) escreve: “Nos ipsos relegendo religantes Deo, religiosi sumus” – somos religiosos, pois, ao relermos (a Sagrada Escritura), somos religados a Deus. Em pensadores como Nicolau de Cusa e Ficino, o conceito geral de ligação (vínculo) ou refletir (de novo) e sua interpretação naturalística não conduz a uma teoria que discute a religião em termos de realidade política. Esse aspecto da religião (como fenômeno social e político) é, por outro lado, tema de muitas discussões em muitos autores humanistas contemporâneos. Aqui a religião nada mais é que uma certa força concebida como natural, inevitável, poderosa e, mais importante, expressa por atos manipulativos. Esse modo de discutir a religião prepara o que vamos encontrar então em Maquiavel e em outros pensadores do século seguinte. Temos aqui uma síntese do conceito de religião natural (com estrutura cultural) e o conceito de religião como um ato antropológicamente necessário de religação do indivíduo ao princípio divino.

A função política da religião antes de Maquiavel: Palmieri, Landino

Para pensadores humanistas da Renascença, que como Salutati ou Bruni com frequência tinham atividades políticas em sua cidade natal,

⁸ CÍCERO, *De natura deorum* II 28, 72: “Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinent diligenter retractarent et tamquam relegerent [!], sunt dicti religiosi ex relegendo.”

uma ideia fundamental era que a religião tinha uma função importante na política em razão de seu caráter fundante e estabilizador: estabilidade, constância e preservação da *res publica*, o estabelecimento do governo e do reino numa instância transcendente, a incorporação de regras e leis numa constante transcendente e universal. Como Matteo Palmieri escreveu em seu influente *De vita civile*: não haveria justiça geral e universal, nem lei, nem mesmo religião, se “uma essência superior não estivesse naturalmente implantada em nós” (insito naturalmente negli animi nostri una superna essentia” (*Vita civile* III, n. 41), ou seja, substancialmente, é a religião que está por trás do funcionamento de cada cidade e de cada estado. Ou, como afirma Landino: “A religião coloca os primeiros fundamentos desta congregação”, ou seja, desta “civitas” (prima huiccoetui [isto é, civitatis] fundamenta iaciat religio, *De nobilitate* c. 2, n. 1).⁹ Para os humanistas do século XV isso significa que a política tem de respeitar as religiões e o comportamento religioso, que as leis humanas devem levar em conta os princípios de justiça, equidade e liberdade estabelecidos e, então, expressos pela lei divina, etc. Mas, por outro lado, a política pode “usar”, por assim dizer, todas essas qualidades da religião para governar seu estado com tranquilidade. Somente um pequeno passo separa essa posição humanista da posição explicitamente manipuladora de Maquiavel, que cresceu na Florença sacudida por Savonarola e seu movimento e paralisada por uma nova forma ou fachada de religião a mostrar um poder desconhecido, fora do controle político.

Nicolau Maquiavel: religião como instrumento da política

No pensamento de Maquiavel podemos observar uma ruptura substancial com todas as tradições filosóficas e teológicas de seu tempo, seja com a metafísica de Platão e Aristóteles e suas escolas, seja com a teologia e a ontologia escolásticas, seja com a visão humanista de um

⁹ LANDINO, *De nobilitate*, c. 2, n. 1; LANDINO, 1949, p. 17-18: “Verum quoniam non ex uno simplici genere civium, sed ex plurimis variisque eam civitatem constare oportet, cui bene beateque vivendum sit, prima huic coetui fundamenta iaciat religio. Cui qui praesunt eos vos, et quia sacri sunt et quia sacra ferunt, sacerdotes nominatis. Horum ego triplex esse officium reor: primum, ut omnibus flagitiis animos nostros purgandos curent. Alterum, ut summa doctrina summaque eloquentia nos ad verum Dei cultum, omni superstitione amota, instituant. Tertium, ut ea vita iisque moribus sint, quibus veluti summum omnium virtutum exemplar nos ad recte vivendum et ad vere speculandum etiam cum taceant sua praesentia alliceant.” Uma referência central para o texto de Landino é, como ele mesmo destaca (p. 19), o tratado de *De religione christiana*, de Marsilio Ficino.

cosmo ordenado, no qual o homem é o centro e o “fim” teológico de todos os processos. Mesmo suas próprias categorias ou teorias, como, por exemplo, a teoria dos ciclos históricos ou seu conceito específico de religião, não têm garantias metafísicas; ao invés disso, elas são as ferramentas e os meios de um pensamento voltado basicamente à prática. Como bem observa Isaiah Berlin, especialmente a religião, “nada mais é que um instrumento socialmente indispensável”.¹⁰ De seus predecessores humanistas, Maquiavel toma a concepção do importante papel social da religião, lembrando o que afirmei faz pouco sobre o importante fator da estabilidade, e ele também compartilha a crença no caráter natural da religião. Mas ele, conseqüentemente, retirou a superestrutura metafísica e teológica: não há mais qualquer cenário providencial, não há mais qualquer instância transcendente para prometer à humanidade uma vida espiritual como alternativa às condições mundanas, não há mais qualquer vestígio de leis teológicas e processos naturais que possam inspirar confiança, etc. Nesse contexto, a religião nada mais é que um promotor de solidariedade e coesão social e, vista desde a perspectiva do poder político, um meio para governar o povo e manter a tranquilidade das pessoas, enquanto os legisladores estão, por exemplo, preparando a guerra.

As declarações de Maquiavel no famoso Capítulo 12 do primeiro livro dos *Discorsi*, são claras: a república será ordenada e boa e, portanto, unida, somente se os governantes forem capazes de manter e proteger a religião dominante: “Os líderes de uma república ou de um estado têm de manter os fundamentos da religião dessa república ou reino; e será fácil, ao fazer isso, manter portanto essa república religiosa e, conseqüentemente, boa e unida” – *bona e unita*.¹¹ Maquiavel vê uma reciprocidade direta entre uma religião viva e suas atividades ritualísticas específicas – *il culto divino* – e o funcionamento da sociedade. Como

¹⁰ BERLIN, I. The originality of Machiavelli. In: GILMORE, Myron P. *Studies on Machiavelli*. Firenze: G. C. Sansoni, 1972. p. 147-206, p. 161. Ver também Granada (1998, p. 345): Granada propõe três tópicos diferentes como uma orientação para discutir o conceito maquiaveliano de religião: “(i) la religión como un componente de todo Estado; (ii) la religión cristiana en su utilidad o eficacia para la salud del Estado; (iii) la Iglesia cristiana como poder temporal o Estado, es decir, el llamado ‘principado eclesiástico’”.

¹¹ MACHIARELLI, *Discorsi* I, c. 12, n. 1; *Opere a cura di Corrado Vivanti*, Torino 1997, v. I, p. 232: “Debbono adunque i principi d’una republica o d’uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro republica religiosa e, per conseguente, buona e unita.” No Capítulo 10, Maquiavel mostra conhecer profundamente o significado e a importância dos “capi e ordinatori delle religioni” na história da humanidade. (p. 225).

uma espécie de provérbio ou até mesmo uma lei histórica, ele introduz algo assim: “Onde você pode encontrar a religião, ali você pode pressupor que vai encontrar o bem ou o bem-estar (*bene essere*), onde você pode não encontrar nenhuma religião você deve, por consequência, pressupor que não vai encontrar nada de mau”.¹² Tais leis ou princípios desempenham um papel fundamental no pensamento de Maquiavel. Pode-se perceber que ele levou esses princípios para além dos discursos tradicionais ou que ele os deduz ou extrai de sua leitura dos historiadores ou dos filósofos antigos. Maquiavel poderia ver tais princípios confirmados pela análise do *status quo* da Igreja Católica, especialmente pela “Chiesa Romana”, e por ser forçado a diagnosticar a ausência ou o declínio total de qualquer religião viva e culto substancial. Uma das razões mais importantes para esse declínio e essa fraqueza consiste no fato histórico de que a Igreja Romana era politicamente governada por muitos e diferentes líderes – “è stato sotto piú principi e signori” – e foi, por assim dizer, cunhada negativamente pela desunião.¹³ Ela nunca conseguiu uma posição com poder político suficiente e nunca foi fraca o suficiente para não fazer parte do grande jogo político. O caráter imanente da religião, ou seja, o fato de que a religião não é o resultado de uma instituição divina direta foi sustentado nessa mesma época também por pensadores como Pomponazzi. Como para Maquiavel, também para Pomponazzi a religião é um fenômeno do reino ontológico e cosmológico “sub luna”, um reino totalmente sujeito à geração e à corrupção, governado pelas estrelas.¹⁴

O que temos de dizer é que para Maquiavel a religião é parte do jogo do poder político e participa dos altos e baixos dos processos históricos. A religião equipara-se a outros fatores não religiosos, e está situada no nível da imanência – é, como na tradição romana, de Cícero ou Varro, a “religião civil”.¹⁵ Seus efeitos não são medidos pelos critérios

¹² MACHIAVELLI, *Discorsi* I, c. 12, n. 2; *Opere* a cura di Corrado Vivanti, Torino, 1997, v. I, p. 233: “Perché, così come dove è religione si presuppone, ogni bene, così, dove quella manca, si presuppone il contrario.”

¹³ MACHIAVELLI, *Discorsi* I, c. 12, n. 2; *Opere* a cura di Corrado Vivanti, Torino, 1997, v. I, p. 234: “Non essendo adunque stata la Chiesa potente da potere occupare la Italia, né avendo permesso che un altro la occupi, è stata cagione che la non è potuta venire sotto uno capo, ma è stata sotto piú principi e signori, da’ quali è nata tanta disunione e tanta debolezza che la si è condotta a essere stata preda, non solamente de’ barbari potenti, ma di qualunque l’assalta.”

¹⁴ Ver Parel (1992, Capítulo 3).

¹⁵ GRANADA (1998, S. 346); compare AUGUSTINUS, *De civitate Dei* VI 5 on Varro’s concept of “civilis religio”.

imanescentes da religião e da teologia, mas por critérios da vida social e política. Assim, como no Império Romano tardio, a posição liberal, ou melhor, indiferente do estado permitia a coexistência de um grande número de diferentes religiões – o culto de Ísis, a adoração de Mitras, a tradição hebraica, etc. – também para Maquiavel, mesmo que ele insista mais no domínio de uma religião principal num estado, o ponto mais importante é que a “dimensão interna” da religião, a crença factual e a legitimação interna da própria crença não têm nenhuma importância. Ao ler seus textos, nunca obtemos informações sobre a própria crença religiosa de Maquiavel, mesmo se supusermos, corretamente penso eu, que Maquiavel não é um ateu, sua teoria é em si mesma puramente ateuista.

É puramente a parte e a face “exterior” da religião que têm de funcionar, independentemente de qualquer questão de “verdade”. É a efetividade social que conta: a constância dos procedimentos rituais, a estabilidade das hierarquias, o trabalho das forças vinculantes provenientes do interior, etc. Aqui podemos ver o seguinte: com seu contemporâneo Erasmo e o movimento luterano protestante, Maquiavel é um dos autores que prepararam o caminho para a divisão moderna entre o Estado e a Igreja, entre a racionalidade e a crença, entre a convicção interior e as leis exteriores. E nós podemos ver que Maquiavel tem de lidar com isso ao fazer uma separação entre o poder político e os interesses do Estado: para seu *calculus politicus*, ele tem de pressupor o funcionamento das estruturas religiosas sem ser capaz de legitimar qualquer atividade política na própria base da religião. Então, o que sobra, ao final das contas, é a instalação de uma espécie de ponte que permite transportar os interesses políticos básicos – como, por exemplo, a manutenção dos ritos religiosos – para dentro do âmbito da religião ou, até mesmo, da teologia. E essa possível contribuição política é, por assim dizer, absolutamente independente de toda piedade para com a autoridade e a prescrição – a única coisa importante para Maquiavel e seu “príncipe” é a preservação da liberdade política, e isso significa a liberdade ante a lei despótica arbitrária ou ante a tirania. A religião tem de operar num contexto político genuíno, tem de tolerar o poder absoluto centralizado e aceitar que não há qualquer legitimação para “direitos próprios” em questões religiosas. Como o pensamento de Maquiavel é indiferente em relação à variedade e à diferença dos fenômenos históricos, pois a história é um processo cíclico iterativo

redundante, no qual, em todos os lugares, todos os homens são mais ou menos iguais, assim também é indiferente seu ponto de vista sobre as necessidades internas das religiões, da piedade, da revelação, da autoridade, da sucessão temporal, etc. ou no que tange ao progresso real. Mas o que Maquiavel realmente quer instigar e realizar com suas teorias não é basicamente uma comunidade religiosa – mesmo se a religião é uma ferramenta necessária ou um meio para estabelecer e manter a comunidade – mas uma espécie de restauração de um tipo antigo de moralidade, do “*exempla virtutis*”, ao qual ele faz referência com frequência em seus *Discursos* e em seu *Príncipe*.

O que temos aqui é a convivência de dois tipos distintos de moralidade e, por trás disso, dois tipos diferentes de religião: a concepção romana liberal da *religio*, acompanhada pelos conceitos das virtudes, e a concepção cristã da religião, que não dá espaço para um conceito independente de moralidade.¹⁶ De acordo com Maquiavel, as virtudes cristãs “fracas” como: a caridade, a misericórdia, o sacrifício, o amor a Deus, o perdão aos inimigos, etc. não podem encontrar seu terreno no interior dos conflitos mundanos, duros e reais. Isso é muito diferente do que se passa com as virtudes dos heróis antigos: coragem, vigor, força, ordem, disciplina, felicidade, justiça, etc. são – e aqui Maquiavel conta com seus autores preferidos como Tito Lívio e Plutarco – os poderes adequados para construir uma comunidade humana estável, como o Império Romano. A fé cristã, essa é sua breve conclusão, torna o homem fraco ou débil; a moralidade romana ou estoica torna-o forte, ou, ao menos, mais forte. As crenças cristãs não são ruins, as virtudes cristãs não são ruins, mas elas são politicamente ineficientes.

Ao contrário de Lutero, o que Maquiavel deveria ter exigido era uma cristandade que não colocasse o bem de uma consciência pura e de uma fé no céu acima dos acontecimentos terrenos. E o que ele pressupõe é que há na religião uma necessidade natural dos seres humanos, uma necessidade e um desejo do bem e não do mal articulando seu poder.¹⁷ Há uma espécie de moralidade instintiva natural trabalhando na humanidade – e a religião é uma das modalidades, e realmente uma das mais importantes, nas quais a moralidade encontra sua expressão. Tudo

¹⁶ Sigo aqui as sugestões dadas por Berlin (1972, p. 168 ss).

¹⁷ MACHIAVELLI, *Discorsi* I, c. 10, n. 6; *Opere* a cura di Corrado Vivanti, Torino 1997, v. I, p. 228: “E senza dubbio se e ‘sarà nato d’uomo, si sbigottirà da ogni imitazione de’ tempi cattivi ed accenderassi d’uno immenso desiderio di seguire i buoni.”

isso, porém, opera num âmbito radicalmente não político, mas num âmbito social. Portanto, a religião é forte em termos de estabilidade social e fraca em termos de política, mas a política é forte onde é capaz de “usar” a religião para seus propósitos (fins). Mas, para ser usada, uma religião tem de ser diferente da religião dos “cristãos”, qual se orienta para o *outro* mundo.

Cardano: a religião e o individual

Quando lemos a volumosa obra de Cardano, que viveu entre 1501 e 1576, numa Itália devastada pela guerra e pelas doenças epidêmicas, numa “era de ansiedade”, para usar a expressão cunhada por Eric Dodds ao analisar o *status quo* psicológico da Antiguidade tardia, encontramos uma individualidade altamente complexa. Diferentemente de Maquiavel, Cardano mostra seus talentos em muitos campos do saber humano como: a metafísica, a ciência natural, a técnica e a medicina. Em sua famosa obra, *De subtilitate*, podemos encontrar sentenças que nunca encontraremos nos textos de Maquiavel, como, por exemplo:

você está de tal modo presente, que você não está em lugar algum, você é tão imenso, que nada existe fora de você [...]. Você é alguém que existe em nenhum lugar, mas existe antes de todos os lugares só em si mesmo: não grande ou enorme, mas imenso. Você determina todas as vidas antes mesmo do lugar e do tempo em si mesmos.¹⁸

O hino de Cardano ao Deus absoluto e transcendente não é “exterior” nem se configura como uma camuflagem, mas expressa suas convicções mais profundas num vocabulário bastante tradicional da teologia especulativa neoplatônica.

Com Cardano entramos numa visão de mundo completamente diferente: em comum com Maquiavel, há um certo fundamento pessimista, mas mesmo isso é diferente na medida em que para Maquiavel o ceticismo diz respeito não à capacidade humana em alcançar uma relação substancial com seu princípio ou fundamento metafísico, mas à

¹⁸ CARDANO, Hymnus, in: *Opera omnia*, Lugduni 1663 (ND ed. August Buck, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966), v. I, p. 697-698; ver também *De subtilitate* XXI: De deo et universo; ebd., v. III, p. 663 ff. Para aprofundar, veja Leinkauf (2007). Para Cardano e a religião veja também Zanier (1975) e Di Rienzo (1994).

capacidade de sobreviver *sub conditionibus terrestribus*. Toda a visão de Cardano sobre a *conditio humana* é pessimista e permanece *a priori* sob uma espécie de tensão dualista entre os preceitos (*praecepta, leges*) divinos universais, a experiência individual e as situações factuais: (1) o homem deve reconhecer Deus e o divino, mas ele é incapaz de realizar isso, porque Deus é maior do que qualquer ato cognitivo ou que a própria cognição – maior *ipsa cogitatione*; (2) o homem deve reconhecer a natureza e a essência das coisas, mas ele é incapaz de reconhecer isso, porque permanece restrito à superfície externa do ser das coisas e não pode alcançar o “núcleo interno” das coisas;¹⁹ (3) o homem deve reconhecer o bem e agir moralmente, mas, com algumas exceções, ele é incapaz de realizar isso, porque sua vida é conduzida por uma “natureza enganosa”, plena de falácias (*natura fallax*); (4) o homem deve agir retamente em relação às intenções dos outros, somente para alcançar um nível de leis e direitos comutativos, mas ele é incapaz de realizar isso, porque não pode avançar para o reino da interioridade e as convicções do *self* do *outro*;²⁰ (5) o homem deve mediar e conectar o mortal com o imortal e o divino, mas ele é incapaz de fazer isso, porque, no mesmo momento em que se conecta, ele está dividindo aquele ser que está tentando conectar.²¹ Essa postura pessimista é muito significativa para a posição intelectual de Cardano: a natureza humana é, *post lapsum*, necessariamente orientada para o mal e o maldoso. A única legitimação para isso é a concepção – teológica – geral de que, ao ser mau, o ser humano dá a Deus a oportunidade de corrigir, com castigo e recompensa, o curso do mundo.²² O que conta geralmente é o seguinte: “Vita enim nostra nil aliud quam militia est”²³ – uma expressão que certamente se pode encontrar, embora com razões diversas, tanto em Maquiavel quanto em Juan Luís Vives ou Erasmo.

¹⁹ CARDANO, *De subtilitate*, c. 20; *Opera omnia*, Lugduni 1663 (ND ed. August Buck, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966), v. III, p. 662 B: “Mens nostra medullam rerum non attingens, quaedam solum externae inlyti huius divini opificii contemplatur, & admiratur.”

²⁰ CARDANO, *De proxeneta seu de prudentia civili*, c. 41-42; *Opera omnia*, Lugduni 1663 (reimpressão ed. August Buck, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966), v. I, p. 394 f; ver INGEGNO, Alfonso. *Saggio sulla filosofia di Cardano*. Firenze: La Nuova Italia, 1980. p. 348 ff.

²¹ CARDANO, *De subtilitate*, c. 11; *Opera omnia*, Lugduni 1663 (ND ed. August Buck, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966), v. III, p. 550 B-551 B.

²² CARDANO, *De arcanis aeternitatis*, c. 21; *Opera omnia*, Lugduni, 1663 (reimpressão Stuttgart – Bad Cannstatt: August Buck, 1966), v. X.

²³ CARDANO, *De utilitate* I, c. 4; *Opera omnia*, Lugduni, 1663 (reimpressão Stuttgart – Bad Cannstatt: August Buck, 1966), v. II, p. 39.

Considerando essa posição pessimista e, ao mesmo tempo, religiosa de Cardano, muito diferente daquela que encontramos (expressamente) nos escritos de Maquiavel, temos de reconhecer, pois, que o que ele pensa sobre a religião e sua função política é, no entanto, muito similar à de Maquiavel. Podemos encontrar a mesma “equidistância substancial”²⁴ ou indiferença no confronto das religiões predominantes – judaísmo, islamismo, cristianismo – e, o que é ainda mais importante, podemos encontrar a mesma posição instrumental da religião no âmbito social e na política. Cardano não vê as religiões como expressões independentes de um modo de vida baseado num ato fundamental de revelação, mas como um fenômeno histórico, importante num sentido antropológico. Nesse contexto, a religião é: (1) um aspecto natural e fundamental de todo ser humano; (2) um fator de estabilização social; e (3) um instrumento de poder político²⁵ – tudo o que tínhamos já em Maquiavel. No entanto, enquanto a orientação de Maquiavel não está basicamente voltada às chamadas religiões da revelação, mas para a religião civil dos romanos (em razão da fraqueza e da debilidade política das virtudes cristãs), a posição de Cardano é aquela que se deve seguir a religião cristã: “Esta é a única filosofia verdadeira, a nossa religião – isto é, o cristianismo. [...] Nesse caso, não podemos nos assentar (ou: estarmos calmos e contentes) sobre razões naturais: em vez disso, é necessário que sigamos a autoridade da Sagrada Escritura.”²⁶

Esse é um repúdio explícito ao nível básico da religião, à religião natural como a encontramos no pensamento humanista ou em Maquiavel; a insistência na fé cristã, como, por exemplo, em Nicolau de Cusa, Giovanni Pico e outros, não está baseada somente nas reflexões teológicas e metafísicas explícitas,²⁷ mas é um sinal direto da instabilidade existencial do ser individual e da necessidade de um Deus

²⁴ Ver ZANIER, Giancarlo. Cardano e la critica delle religioni. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, n. 54, p. 89-98, 1975, p. 90-91, nota 1.

²⁵ CARDANO, *De proxeneta seu de prudentia civili*, c. 40; *Opera omnia*, Lugduni, 1663 (reimpressão Stuttgart – Bad Cannstatt: August Buck, 1966), v. I, p. 368A-388A: a religião é uma parte constitutiva de toda “socialitas”; *De sapientia* III, in: *Opera omnia*, Lugduni, 1663 (reimpressão Stuttgart – Bad Cannstatt: August Buck, 1966), v. II, p. 550A ff.

²⁶ CARDANO, *De proxeneta seu de prudentia civili*, c. 40; *Opera omnia*, Lugduni, 1663 (reimpressão Stuttgart – Bad Cannstatt: August Buck, 1966), v. I, p. 387B: “Haec enim sola vera philosophia est, religio nostra. [...] Nec rationi naturali hac in parte est acquiescendum: sed opus est tut sequamur auctoritatem sacrae paginae.”

²⁷ Em obras como: *De uno*, *De natura*, *De arcanis aeternitatis*, *De fato e De subtilitate*.

pessoal e seu cuidado com o mundo. Mas a diferença em relação a Nicolau de Cusa ou a Ficino reside principalmente na cunhagem estoica da filosofia de Cardano: ele desenvolve uma posição que está próxima do “sapiens” estoico, o indivíduo que, por razões puramente naturais e racionais, é capaz de enfrentar a contingência do mundo. É diferente também daquela de Nicolau de Cusa e de Ficino, mas podendo ser muito bem-comparado com o indivíduo heroico de Bruno, Cardano combina esse ideal de um sábio anti-tridentino, um “homo perfectus”, com a função vinculante da figura cristã do “verbum incarnatum”. Toda a energia das forças mentais parece estar concentrada em tais indivíduos que estão lutando contra as forças desestabilizadoras da guerra, da contrarreforma, das epidemias e da contingência existencial.²⁸

Giordano Bruno: a religião como instrumento da política

O último autor que gostaria de discutir brevemente aqui é Giordano Bruno, nascido em 1548, na pequena cidade de Nola e queimado vivo em Roma, no ano de 1600, no final daquele século marcado por tantas tensões, guerras e desastres.²⁹ Para Bruno, o crítico mais ferrenho do conceito tradicional de religião dentre os mestres e doutores em teologia, tanto católica quanto protestante, a religião é, como para Maquiavel antes dele, algo que se dirige primariamente às massas simples e incultas, o “universo do vulgo” [*universo volgo*], somente para dar-lhes uma orientação geral em suas vidas estúpidas.³⁰ Ela funciona como um meio

²⁸ Assim, por exemplo, se o texto perdido *De fato* é parte de sua luta contra a contingência, o resultado se torna explícito em *De arcanis aeternitatis*, c. 21, in: *Opera omnia*, Lugduni, 1663 (reimpressão Stuttgart – Bad Cannstatt: August Buck, 1966), v. X, p. 42: “Rursus quae futura sunt necessaria sunt, ut in libro *De fato* demonstratum est: ubi ergo necessitas haec nisi in causarum ordine? Ordo vero ubi nisi in Deo.” O preço a pagar é que a liberdade se torna uma ilusão para o homem, uma ilusão necessária, que atesta com frequência a fraqueza da nossa capacidade intelectual.

²⁹ Sobre Bruno e a religião ou política, ver Papi (1968, 2006, Cap. 7, p. 265-322); Granada (1998, p. 352-358); Granada (2001); Ordine (2003, p. 93-124).

³⁰ BRUNO, *La cena de le Ceneri*, 4; *Dialoghi italiani* (Giovanni Gentile) (1985, v. 1, p. 120-142, p. 121): “Pazzo sarebbe l’istorico, che, trattando la sua materia, volesse ordinar vocaboli stimati novi e riformar i vecchi, e far di modo che il lettore sii piú trattenuto a osservarlo e interpretarlo come gramatico, che intenderlo come istorico. Tanto piú uno, che vuol dare a l’universo volgo la legge e forma di vivere, usasse termini che le capisse lui solo.” [*A ceia de Cinzas*. Caxias do Sul: Educus, 2010. p. 104: “Louco seria o historiador que, ao tratar do seu assunto, pretendesse introduzir vocábulos considerados novos e reformar os velhos, fazendo com que o leitor esteja mais atento a observá-lo e interpretá-lo como gramático que a entendê-lo como historiador. Ainda, em maior medida, quando alguém quer dar ao universo vulgar uma

ou um instrumento para introduzir nas massas uma conduta ordenada de vida – por exemplo, moldando sua vida por meio de determinados procedimentos rituais – e para assegurar-lhes um progresso social e uma existência política estável.

Os livros da Sagrada Escritura, “i divini libri”, são simplesmente implantados estrategicamente pela classe política dos sacerdotes para mediar o comportamento prático e o conhecimento para os incultos, “os livros sagrados não se ocupam em fornecer ao nosso intelecto demonstrações e especulações sobre as coisas da natureza, como se se tratasse de filosofia, mas em estabelecer regras, em benefício do nosso espírito e dos nossos afetos para conduta das ações morais”, como Bruno escreveu em *La cena de le Ceneri* [*A ceia de Cinzas*]. Para Bruno, o objetivo da religião consiste basicamente no que ele chama “bontà dei costumi” [bons costumes] ou, o que é ainda mais importante (e mais próximo dos humanistas e Maquiavel), preservação e manutenção da paz e do crescimento do Estado: “mantenimento di pace et aumento di repubbliche”.³¹ Isso se realiza porque a religião é mais uma “lei” (*lex, nomos*) que a voz da verdade.³² Mesmo quando alguém toma a revelação divina por real ou por realidade, a tarefa e a intenção da revelação seriam a de que o texto estabelecido pela autorrevelação de Deus, por exemplo, a Bíblia ou o Alcorão, seria uma obra moral para educar as massas.³³ Mas o homem sábio está totalmente fora disso. Esse discurso não é dirigido a ele, porque ele é a sua própria fonte de leis para a prática moral. Para Bruno, de modo geral, os sábios ou os filósofos “fazem o que é adequado e conveniente sem precisar de lei”.³⁴ São somente os sábios e os filósofos que são capazes de compreender a verdade e a essência do ser, como, por exemplo, a estrutura real do universo ou do movimento do sol ao redor da Terra – nessa perspectiva o universo copernicano é somente para poucos, enquanto a versão ptolomaica é para a massa (*A*

lei e uma forma de vida, se usasse termos que somente ele e pouquíssimos outros compreendessem.” Juntamente com o “universo volgo” podemos encontrar “generale e moltitudine”.

³¹ Bruno (1985, v. 1, p. 104).

³² Bruno (1958, v. 2, p. 621-622): “Perché non è vera, né buona legge quella che non ha per madre la Sofia, e per padre l’intelletto razionale”; sobre religião e lei, *Diálogo 2*, p. 655-677. Granada (1998, p. 355-357, 360-361).

³³ Cf. Papi (1968, 2006, p. 265).

³⁴ Bruno (1985, v. 1, p. 121): “Li quali (sc. quei che sono veramente uomini) senza legge fanno quel che conviene.”

ceia de Cinzas, primeiro diálogo; Sobew o infinito, fim do primeiro diálogo).

Nesse universo social um tanto elitista de Bruno, onde somente os sábios “são realmente homens” (quei che sono veramente uomini)³⁵ a religião parece ser uma espécie de falsificação produzida para restringir a vida das massas ao puro funcionamento social e político – a Bíblia não é somente um texto sagrado, ela não é a revelação de uma instância transcendente de poder e amor, os ritos são pura, mas sutilmente, padrões de organização ativa dos níveis mais baixos do não racional, quase vida instintiva. Se quisermos imaginar um gráfico que mostrasse uma espécie de amplitude ou de curva da vida, estaríamos aqui no nível mais baixo de avaliação e dignidade da religião na tradição humanista. O nível baixo de avaliação do núcleo teológico de qualquer religião corresponde ao nível elevado de avaliação da filosofia e, de modo especial, da liberdade e da autonomia associadas ao pensamento racional. No entanto, a religião é necessária como um instrumento da política e como um meio para conduzir a vida.

Nesse último ponto, como se pode claramente perceber, temos uma sobreposição de ideias da tradição latina, dos primeiros humanistas, de Maquiavel, de Cardano e de Bruno. Mas numa diferença significativa em relação a essa tradição, Bruno introduz uma fonte nova e diferente àquela teoria específica da política e da religião: a tradição árabe de pensadores como Algazali (1058-1111) e Averróis (Ibn Rushd 1126-1198) e, para não esquecer, as teorias aristotélicas incorporadas a esse modo de pensar. Dessa maneira, o impacto de Maquiavel em Bruno é sempre temperado pela doutrina política de Aristóteles – em Maquiavel, por exemplo, não temos uma perspectiva elitista, enquanto a temos em Aristóteles, ou: em Maquiavel não há uma prerrogativa da filosofia ou da coincidência interna entre teoria e felicidade, que constitui a pedra angular em Aristóteles. Não sem certa dose de arrogância, Bruno pretende que sua filosofia não nos diga somente a verdade [*verità*] sobre a religião, mas que ela favoreça de modo mais genuíno a religião do que

³⁵ Bruno (1985, v. 1, p. 121) (ver nota anterior). Sobre o pano de fundo explicitamente averroísta, ver Granada 2001, p. 204; ver também Averroes, *In libros Physicorum Aristotelis commentaria*, Proemium; *Opera omnia*, Venetiis 1574, v. IV, p. 1, col. H-I: “Manifestum est quod praedicatio nominis hominis perfecti a scientia speculativa, et non perfecti, sive non habentis aptitudinem quae perfici possit est aequivoca: sicut nomen hominis, quod praedicatur de homine vivo, et de homine mortuo; sive praedicatio hominis de rationali, et lapídeo.”

qualquer outra forma de filosofia.³⁶ E é evidente que esse “favorecimento” soa, à primeira vista, muito maquiaveliano,³⁷ mas ele está situado na tradição árabe que mencionamos.

Há claros indícios da concepção elitista de Bruno sobre como se dá a distribuição social do talento intelectual e sobre como os intelectuais se distinguem a si mesmos das massas incultas e pouco inteligentes – em operações calculadas, como, por exemplo, os ritos religiosos – na tradição árabe, de modo especial em Averróis.³⁸ Averróis torna clara a distinção entre textos que apresentam a verdade, a “profunditates” [profundeza] do divino e textos que são direcionados somente à prática da vida, ou seja, ele faz uma distinção entre a importância especulativa ou teórica e a prática. O intelecto humano não é adequado para especular sobre (investigar) a profundeza da verdade divina ou de qualquer especulativa em geral: “Non pervenit intelligentia vulgi ad tales profunditates.”³⁹ Isso é exatamente o que podemos ler em *A ceia de Cinzas*, de Bruno: somente os filósofos têm o privilégio de contemplar a verdade. Como pretende Bruno, a sabedoria da filosofia nos diz a verdade inclusive sobre a religião como “alimento” das massas baixas e incultas.

A diferença entre Averróis e Bruno reside no fato de que Bruno não aceita um *status* independente para uma verdade religiosa própria. Há somente uma verdade, e ela é racional. A religião é pura imaginação e, no melhor dos casos, uma alegoria ou um enquadramento simbólico do filosófico, que é a verdade racional. Para Averróis, por outro lado, existe uma realidade divina e o autodesdobramento do *logos* divino está, portanto, presente nos textos sagrados. A recepção bruniana de Averróis,

³⁶ Bruno (1985, v. 1, p. 126): “Che questa filosofia (sc. la filosofia Nolana) non solo contiene la verità, ma ancora favorisce la religione piú che qualsi voglia altra sorte di filosofia.”

³⁷ Granada (1998, p. 352-353) insiste na presença de Maquiavel no pensamento de Bruno, mesmo se ele nunca é mencionado em todo o *corpus brunianum*.

³⁸ Os textos mais importantes de Averróis são: *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*; seu *Commentary on Aristotle's Physics*, especialmente o Proemium; Papi (1968; 2006, p. 266-276); para Granada, Bruno não tem um conhecimento direto da frequentemente mais desenvolvida argumentação que é apresentada por Averróis em seu *Traité decisif*, ver Gauthier (1947). Aqui Averróis estabelece um paralelo estrito entre os níveis “lógicos”, os níveis pedagógicos e os níveis do conhecimento: (1) silogismo demonstrativo = ciência, verdade = filosofia, (2) silogismo dialético = opinião, provável = teologia, (3) silogismo heurístico = ... Nesse sistema, a religião não pode assegurar nenhuma verdade, toda verdade é pura racionalidade; as “verdades” religiosas mais importantes são puras ficções e imaginações da fantasia; ver Gauthier (1947, p. 34-35).

³⁹ Averróis, *Destructio destructionum Algazelis in the Latin version of Calo Calonymos*. Wisconsin: BH Zedler, 1961. p. 291-292.

ou melhor, o que Bruno retém desse modo de pensar, baseia-se principalmente na convicção comum de ambos na perspectiva de serem pensadores tão diferentes, de que a religião tem o poder de manter a paz. Baseada em motivos morais e educacionais, a “pax religiosa” é o mais importante de todos os critérios *pro religione*, mas o que Bruno vivenciou em seu próprio tempo, a separação das religiões, a reforma e a contrarreforma, mostrou-lhe, como ele mesmo reflete com tanta precisão em seu *Spaccio della bestia trionfante*, a fraqueza da religião enquanto ela se torna um instrumento do pensamento político.

Como acabamos de ver, esse tipo de tratamento instrumental da religião não é, evidentemente, em si mesmo, parte da religião. É exterior a ela e seus protagonistas são os sacerdotes e os teólogos. Assim, os teólogos protestantes foram aqueles que destruíram a *pax religiosa* na vida do século XVI e provocaram uma divisão catastrófica e desastrosa, inclusive, no âmbito das próprias ordens protestantes: “Nunca houve em todo o mundo e desde tantos anos tanta desordem e dissonância como temos entre eles (os protestantes); eis por que não vamos encontrar nem mesmo entre dez milhares de pedantes semelhantes alguém que não tenha o seu próprio catecismo pronto, que, se ainda não foi publicado, e cada um desses catecismos não aprova qualquer outra constituição senão sua própria constituição, e em todos os outros não há nada que ele não possa criticar, culpar e reprovar” (*Spaccio*, p. 269 s).

A teoria bruniana da religião como prática educativa é originalmente mais influenciada por Averróis que por Maquiavel, sua crítica em relação ao poder exagerado do príncipe é, ao menos em parte, também uma crítica ao suporte que Maquiavel dá ao poder quase ilimitado do príncipe, sua consciência de que a religião é, no mínimo, uma parte original da tradição da “prisca sapientia” também está mais de acordo com o pensamento do filósofo árabe que com o do político florentino. Por isso, para se ter uma imagem completa, não devemos esquecer que a posição antitirânica de Bruno, associada às soluções monarquistas moderadas na política, está próxima daquela do grupo de intelectuais que cercavam Henrique III de Valois e da preferência, mantida por esse mesmo grupo, pela religião católica como a religião mais adequada à realidade política pela qual estavam empenhados.⁴⁰

⁴⁰ Ver Yates (1947).

Em Bruno, a avaliação muito baixa da religião em relação ao seu conteúdo substancial – que é o seu caráter imanente radical – guarda uma relação direta e proporcional à competência absolutamente elevada da religião no que diz respeito ao seu papel de estabilização e de manutenção da paz na vida humana. Se, como vimos, no pensamento de Nicolau de Cusa e Ficino a religião era ao mesmo tempo uma característica natural do homem e uma realidade metafísica a ter uma influência substancial sobre o seu ser, para os pensadores do século XVI a religião adquire – especialmente sob a influência da reforma e da contrarreforma – um significado mais complexo que abarca o reino natural e o sobrenatural. Ambas as opções: ver a religião como a expressão de uma crença interior que é ativamente conquistada pela substância espiritual ou intelectual do indivíduo, ou a expressão de uma natureza interior que é o próprio desdobramento natural e mesmo inconsciente continuam presentes até hoje.

Referências

- BERLIN, Isaiah. The originality of Machiavelli. In: GILMORE, Myron (Ed.). *Studies on Machiavelli*. Firenze: G. C. Sansoni, 1972. p. 147-206.
- BIANCHI, Luigi. Filosofi, uomini e bruti: note per la storia di un'antropologia averroistica. *Rinascimento*. seq. Ser. XXXII, 1992. p. 185-201.
- DI RIENZO, Eugenio. La religione di Cardano: libertinismo e eresia nell'Italia della Controriforma. KEBLER, E. (Ed.). *Girolamo Cardano. Philosoph, Naturforscher, Arzt*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1994. p. 49-76.
- EULER, Walter A. *Pia philosophia et docta religio: Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*. München: Fink, 1998.
- GAUTHIER, Léon. *Ibn Rochd, Traité decisif*, Algier, 1947. (Republicada por Paris: Vrin-Reprise, 1983).
- GRANADA, Miguel Angel. Machiavelo y Giordano Bruno: religión civil y crítica del cristianismo. *Bruniana & Campanelliana*, n. 4, p. 343-368, 1998.
- GRANADA, Miguel Angel. Giordano Bruno, la Biblia y la religión: los aguas sobre el firmamento y la unión con Dios. In: GRANADA, Miguel Angel. *Cosmología, teología y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*. Barcelona: Atril, 2001. p. 203-220.

LEINKAUF, Thomas. Philosophie, Religion und Politik bei Girolamo Cardano. In: FIDORA, A. et al. (Ed.). *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin: Akad; Verl., 2007. p. 89-105.

_____. Philosophie und Religion bei Marsilio Ficino. In: _____. *Cusanus, Ficino, Patrizi. Formen platonischen Denkens in der Renaissance*. Berlin: Trafo Erscheinungsjahr, 2014. p. 123-155.

ORDINE, Nuccio. La filosofia morale e la religione: spaccio e Cabala. In: _____. *La soglia del ombra: letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno*. Venezia: Marsilio, 2003. p. 93-124.

PAPI, Fulvio. *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno* (1968). Napoli: La Nuova Italia, 2006.

PAREL, Antony J. *The Machiavellian cosmos*. New Haven; London: Yale University Press, 1992.

VASOLI, Cesare. *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*. Napoli: Guida, 1988.

YATES, Francis A. *The French Academies of the sixteenth century*. London: University of London Press, 1947.

ZANIER, Giancarlo. Cardano e la critica delle religioni. *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, n. 54, p. 89-98, 1975.

Convidado em 2 de janeiro de 2014.