

UFRRJ

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPHR**

DISSERTAÇÃO

**O FANTASMA DE MAQUIAVEL:
Antimaquiavelismo e razão de Estado no pensamento político ibérico do
século XVII**

Bruno Silva de Souza

2011



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPPHR**

**O FANTASMA DE MAQUIAVEL:
Antimaquiavelismo e razão de Estado no pensamento político ibérico do
século XVII.**

BRUNO SILVA DE SOUZA

*Sob a Orientação do Professor Dr.
Ricardo de Oliveira*

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Programa de Pós-Graduação em História - PPPHR, Área de Concentração em **Estado e Relações de Poder**.

Seropédica, RJ
Maio de 2011

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - PPHR**

BRUNO SILVA DE SOUZA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Programa de Pós-Graduação em História, área de Concentração em Estado e Relações de Poder.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 01/06/2011

Prof. Dr. Ricardo de Oliveira (UFRRJ)
(Orientador)

Prof. Dr. Carlos Ziller Camenietzki. (UFRJ)

Prof.^a Dr.^a. Margareth de Almeida Gonçalves (UFRRJ)

SUPLENTE

Prof. Dr. José Nicolao Julião (UFRRJ)

Prof.^a Dr.^a. Beatriz Catão Cruz Santos (UFRJ)

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado aos meus pais e à minha namorada, Daniela, entusiastas inveterados do que quer que eu faça.

AGRADECIMENTOS

Estes agradecimentos foram as últimas linhas redigidas neste trabalho, quando já me encontrava em um estado de quase esgotamento: resultado das incontáveis horas de sono perdido (jamais voltarão!), trocadas por madrugadas inteiras na frente de uma tela de computador, à custa de litros de café. Todavia, este é, para mim, o momento mais gratificante de todos, porque além de experimentar a boa sensação da tarefa cumprida, tenho a imensa satisfação de poder agradecer a tantos que me apoiaram. E não estou falando apenas dos dois últimos anos, porque, em que pese ao fato de ser este um trabalho de história, não há precaução metodológica capaz de me fazer evitar a suave teleologia de encarar estas páginas como o resultado de, pelo menos, seis anos! É assim que agradeço a Deus por toda a trajetória. Aos professores que contribuíram para minha formação, meus sinceros agradecimentos. Dentre estes, uma menção especial ao professor Manoel Motta, com quem mantive sempre uma ótima convivência; à professora Margareth de Almeida Gonçalves, responsável pelo meu ingresso no universo das pesquisas acadêmicas e grande motivadora da minha continuidade no mundo acadêmico, também registro meus agradecimentos. Ao professor Ricardo de Oliveira, amigo pessoal, professor e orientador nos últimos quatro anos, minha gratidão. Estendo estes agradecimentos aos demais professores da graduação, em especial aos professores Adriana Barreto e Luís Edmundo, bem como a todos os professores com quem mantive contato já na pós-graduação: Surama Conde, Miriam Coser, Beatriz Catão e, pelo PPGHIS, Carlos Ziller. Nada teria valido a pena – se é que teria sido possível! – sem o apoio total que sempre recebi da minha família, traduzido pelo entusiasmo e admiração de minha mãe, o companheirismo de meu pai e o carinho da minha irmã. Os meus amigos todos (isto é, todos os seis ou sete) foram mais que fundamentais nesses últimos anos: Fabiano Bastos (Bil), Fábio Balbino (Fabinho) e Walter Andrade, amigos que fiz na minha passagem pela faculdade, sendo que este último foi ainda companheiro de pesquisa. Agradeço aos meus amigos da época do segundo grau: Pedro Henrique (Inútil) e a inoxidável dupla formada por Dian Medina e Thiago Barros (amigos de tantos anos, salvadores de tantas fossas!); o casal (hoje distante) Marie e Petchuchio (também este do segundo grau) me apoiou bastante nestes últimos dois anos (ou nestes primeiros dois anos vivendo fora de casa). Minha namorada, Daniela, teve infinitas oportunidades de exercer a virtude da paciência nestes últimos tempos. Não por acaso, o trabalho segue dedicado a ela. Agradeço a Capes pelo financiamento estudantil concedido. Paro por aqui, ou do contrário estes agradecimentos tomariam o corpo de um novo capítulo, pois reconheço que Nunca Retribuirei Totalmente.

RESUMO

SOUZA, Bruno Silva de. **O FANTASMA DE MAQUIAVEL: antimaquiavelismo e razão de Estado no pensamento político ibérico do século XVII.** 2011. 128 p. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2011.

Este trabalho pretende refletir sobre as formulações ibéricas concernentes ao poder régio, enfatizando a inadequação da noção de Absolutismo para caracterizar a questão do poder no Antigo Regime ibérico. Partindo da análise da doutrina da *buena razón de Estado*, formulação alternativa e oposta ao pensamento de Maquiavel, procura-se apontar os elementos de limitação do exercício da soberania régia, especialmente o papel da religião católica no pensamento político ibérico do século XVII.

Palavras-chave: Absolutismo, razão de Estado, pensamento político.

ABSTRACT

SOUZA, Bruno Silva de. **THE MACHIAVELLI'S GHOST: antimachiavellism and reason of State in the iberian political thought – 17th century**. 2011. 128 p. Thesis (MA in History). Institute of Humanities and Social Sciences. Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, 2011.

This study aims to reflect about the Iberians formulations concerning the royal power, stressing the unsuitable nature of the absolutism notion to characterize the question of power in the Iberian *ancien régime*. Starting from the analysis of the “good reason of State” doctrine, an alternative formulation against the Machiavellian thought, we intends to point the elements that restrains the sovereignty exercises for the King, especially the role played by the catholic religion in the Iberian political thought in 17th century.

Key words: Absolutism, reason of State, political thought

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
I. ASPECTOS DA LITERATURA POLÍTICA IBÉRICA DOS SÉCULOS XVI E XVII.	06
I.1 - O aristotelismo na linguagem e na literatura política da Península Ibérica dos séculos XVI e XVII	06
I.2 - A literatura especular na Península Ibérica.	17
II. BUENA OU VERDADERA RAZÓN DE ESTADO NA PENÍNSULA IBÉRICA DO SÉCULO XVII.	24
II.1 - A Razão de Estado como um problema historiográfico.	24
II.2 - A guerra contra a maldade: as alternativas ibéricas ao problema da razão Estado no século XVII.	29
III. A RAZÃO DE RELIGIÃO, A RAZÃO DE ESTADO E OS LIMITES DO PODER REAL.	40
III.1 - Tacitismo e realismo político.	40
III.2 - A boa e verdadeira razão de Estado.	43
III.3 - Diego Enríquez de Villegas – a religião como base e o atuante papel da providência divina.	45
III.4 - Sebastião César de Menezes: os alicerces da razão de Estado.	52
III.5 - A justiça como fundamento: Antonio de Sousa de Macedo e sua <i>Armonia Política</i>.	64
CONCLUSÃO	74
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	77

INTRODUÇÃO

“Então, a Península Ibérica moveu-se um pouco mais, um metro, dois metros, a experimentar as forças. As cordas que serviam de testemunhos, lançadas de bordo a bordo, tal qual os bombeiros fazem nas paredes que apresentam rachas e ameaçam desabar, rebentaram como simples cordéis, algumas mais sólidas arrancaram pela raiz as árvores e os postes a que estavam atadas. Houve depois uma pausa, sentiu-se passar nos ares um grande sopro, como a primeira respiração profunda de quem acorda, e a massa de pedra e terra, coberta de cidades, aldeias, rios, bosques, fábricas, matos bravios, campos cultivados, com a gente e os seus animais, começou a mover-se, barca que se afasta do porto e aponta ao mar outra vez desconhecido.”

(José Saramago – A jangada de pedra)

“(…)

Para mim, de todas as burrices a maior é suspirar pela Europa.
A Europa é uma cidade muito velha onde só fazem caso de dinheiro
e tem umas atrizes de pernas adjetivas que passam a perna na gente.

O francês, o italiano, o judeu falam uma língua de farrapos.
Aqui ao menos a gente sabe que tudo é uma canalha só,
lê o seu jornal, mete a língua no governo,
queixa-se da vida (a vida está tão cara)
e no fim dá certo.

“(…)”

(Carlos Drummond de Andrade – Explicação)

Os textos que encabeçam esta introdução foram escritos por dois mestres da língua portuguesa: José Saramago, romancista, poeta e dramaturgo português e Carlos Drummond de Andrade, poeta, cronista e expoente máximo da literatura modernista brasileira; ambos infelizmente já falecidos. Os dois trechos selecionados, com serem criações literárias, portanto mais livres e alimentadas pela imaginação criativa de seus autores, delimitam os extremos que um trabalho de história como o que ora apresentamos – sobre pensamento político – deve, a princípio, evitar.

No primeiro trecho, a imaginação do romancista português opera a separação entre a Península Ibérica e o restante da Europa. As terras peninsulares compõem, isoladamente, uma unidade independente do continente: é a Ibéria desanexada. No segundo trecho, o eu lírico elabora uma visão acerca da Europa de todo estrangeira. Uma identidade pela diferença, um outro que se coloca em posição de alteridade: a Europa é uma cidade. No nosso caso, nem se aconselha tomar a Península Ibérica como uma verdadeira jangada de pedra isolada do resto da Europa, nem, tampouco, imaginar que a Europa constitua um bloco homogêneo como uma cidade, passível de uma identidade geral.

Ao acentuar as peculiaridades atinentes ao pensamento político ibérico procuramos antes renunciar a uma abordagem generalizante do pensamento político europeu do que propor uma separação estrita entre Península Ibérica e o restante da Europa, cuja unidade, por princípio, recusamos.

Desde que uma série de estudos transformou o curso do debate internacional acerca da formação do Estado Moderno, a partir dos anos 1980, toda uma historiografia vem se

debruçando sobre o processo de formação do que ainda se denomina, talvez na falta de um nome mais adequado, Estado moderno. Estas pesquisas vem chamando atenção para as práticas governativas, sobretudo de Espanha e Portugal, seja em seus próprios reinos, seja na vastidão de domínios que compuseram os impérios espanhol e português. Procurando questionar a lógica estatal de explicação do Antigo Regime (ponto a ser discutido no capítulo II), tais pesquisas fizeram notar que a noção de absolutismo já não goza de insuspeitada credibilidade quando se trata de denominar a natureza e o exercício do poder característicos do que se conhece por Antigo Regime.

Carlos Garriga chama atenção para uma historiografia que têm buscado uma redefinição do significado de absolutismo: não mais significando a criação, senão a capacidade de cumprimento do direito; i.e., a capacidade de governar fazendo-se cumprir as decisões; absolutismo não é mais a capacidade legislativa.¹ Além disso, ainda que aceitemos o conceito sob sua nova formulação, é necessário considerarmos a ideia do absolutismo mais como uma tendência (programa) do que como realidade verificável.² É o que, já em 1978, sugeria Martim Albuquerque em seu *Jean Bodin na Península Ibérica*.³ Ao comentar as interpretações disponíveis sobre a obra de Bodin, Martim Albuquerque observava que, em definitivo, “resultou vitoriosa a *tendência* absolutista de Bodin”, esclarecendo em seguida o motivo pelo qual classificava como uma “tendência” o absolutismo presente no autor angevino: “E dizemos *tendência* porque a designação *absolutismo* (ou monarquia absoluta) aplicada ao século XVI europeu representa nomenclatura infeliz; pelo menos, ambígua”.⁴ Ora, não apenas acreditamos que tal designação constitui um empecilho à compreensão mais abrangente da organização política vigente no século XVI, como afirmamos que a análise do pensamento político do século seguinte, no universo ibérico, coloca sérios obstáculos à designação “absolutismo”. Outros autores já manifestaram suas dúvidas quanto à teoria clássica do poder “absoluto” nas monarquias modernas. J. Vicens Vives, por exemplo, atribui o nascimento de tal imagem do poder a uma falta de precaução metodológica, pois, segundo ele, da “apologia do príncipe ao ordenamento institucional do Estado e desse ordenamento à simples prática de governo havia, no entanto, um abismo”. Sendo assim, prossegue, essa teoria provocou “erros graves, como o de qualificar de absoluto um poder, apenas na base da teoria de alguns literatos...”⁵ Hagen Schulze, por sua vez, afirma que “a pretensão ao sistema absoluto pela parte das monarquias da Europa nunca pôde realizar-se inteiramente; o compromisso permanente com a nobreza limitava qualquer poder estatal e colocava-o em questão”.⁶

É assim que, partindo do estudo das práticas referentes aos diversos cargos administrativos comuns ao Antigo Regime, considerando as lógicas de autonomia dos poderes locais, bem como dos agentes reais, trabalhos como os de John Elliot (para o caso espanhol) e Antonio Manuel Hespanha (para o caso português), para citar apenas dois exemplos representativos, forneceram contribuições significativas para uma contestação da referida noção de absolutismo.

¹ GARRIGA, Carlos. “Orden jurídico y poder en el Antiguo Régimen”. *Istor. Revista de Historia Internacional*, CIDE, México, Año IV, número 16, primavera, 2004: 13-44 [pp. 1-21 na versão consultada], p.19. Disponível em: http://www.istor.cide.edu/archivos/num_16/dossier1.pdf

² Carlos Garriga, *Op. cit.*, p. 19.

³ ALBUQUERQUE, Martim. *Jean Bodin na Península Ibérica. Ensaio de história da ideias políticas e de direito público*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português, 1978.

⁴ Idem, p. 56.

⁵ VIVES, J. Vicens. *A Estrutura administrativa estadual nos séculos XVI-XVII*. In: HESPANHA, Antonio Manuel. *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. (pp. 201-230), p. 206.

⁶ SCHULZE, Hagen. *Estado e Nação na história da Europa*. Lisboa: Editoria Presença, 1997, p. 152.

Na esteira destes debates, alguns historiadores brasileiros também vêm se dedicando a estudar o que entendem ser as “práticas de governança” e a organização social postas em funcionamento no universo luso-brasileiro. Trabalhos como os de João Fragoso, Antônio Carlos Jucá e Maria Fernanda Bicalho, para citarmos uma coletânea recentemente publicada pela FGV⁷, têm insistido para o fato de que a análise destas práticas governativas ajudam a revelar algumas dificuldades criadas pelo conceito de absolutismo: “Nestas últimas discussões, como se sabe, foi colocada em dúvida a clássica noção de um absolutismo ceifando o poder das comunidades e dos grupos sociais”.⁸

Não obstante, é necessário apontar que, se por um lado, a análise das práticas de governo no mundo ibérico questiona a validade da chave interpretativa representada pela ideia de um poder absoluto, por outro lado ela (a análise) não chega a revelar uma ordem política de todo diversa do que se apresenta em parte das obras componentes da literatura política ibérica. Com efeito, em grande parte desta literatura, a ideia de que o poder dos reis é um poder absoluto não apenas não aparece formulada, como em alguns casos é diretamente combatida.

Nesse sentido, a análise da cultura política ibérica levada a cabo por esta historiografia das práticas de governo pode e deve compreender, também, os discursos políticos. Dentro de uma determinada cultura política – este conceito tão divulgado e ainda não totalmente preciso⁹ –, os discursos políticos contribuem para a construção e/ou estruturação de uma determinada visão de mundo, visão esta que ajuda a modelar as estratégias e ações políticas dos diversos atores sociais.

Ao lançarmos mão da noção de “discurso político” situamo-nos ao lado dos autores da chamada “escola do discurso político”, ou “escola de Cambridge”, cujas principais referências, para nós, são os nomes de Quentin Skinner e John Pocock. Dentre as contribuições teórico-metodológicas fornecidas pela escola de Cambridge, certamente as noções de *linguagem* e de *discurso* são centrais para nossa reflexão. Conforme esclarece John Pocock, o campo de estudos da história do pensamento político é constituído por atos de discurso em suas diversas possibilidades: orais, manuscritos ou, o que nos interesse mais de perto, impressos. Para Pocock, a *linguagem* política corresponde ao contexto primário para a produção de um *discurso* político, uma vez que: “Para cada coisa a ser dita, escrita ou impressa deve haver uma linguagem na qual ela possa ser expressa. A linguagem determina o que nela pode ser dito, mas ela pode ser modificada pelo que nela é dito”.¹⁰ Na interação entre a linguagem (*langue*) e o discurso (*parole*), continua o autor, existe toda uma história que se forma.¹¹

Anthony Pagden, na introdução para o livro *The languages of political theory in early-modern Europe*, refere-se as quatro principais linguagens identificáveis no pensamento político da Europa moderna. Diz ele:

⁷ AZEVEDO, Cecília et al. (orgs.) *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009. Cf. pp 315-374.

⁸ FRAGOSO, João. “A reforma monetária, o rapto de noivas e o escravo cabra José Batista: notas sobre hierarquias sociais costumeiras na monarquia pluricontinental lusa (séculos XVII e XVIII)”. In: AZEVEDO, Cecília et al. *Op. cit.*, p. 315.

⁹ Ângela de Castro Gomes aborda a questão das dificuldades para se encontrar uma definição geral e satisfatória para a noção de “cultura política”. Para ela, contudo, e tomando como base os trabalhos de Serge Bernstein e Jean François Sirinelli, pode-se dizer que “as culturas políticas articulam, de maneira mais ou menos tensa, idéias, valores, crenças, símbolos, ritos, mitos ideologias [sic], vocabulário etc.”: GOMES, Ângela de Castro. “História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões”. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria F.; GOUVÊA, Maria de F. S. (Orgs.). *Culturas políticas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p.32.

¹⁰ POCOCCO, John G. A. *Linguagens do ideário político*. MICELI, Sérgio (org.). Trad.: Fábio Fernandez. São Paulo: Edusp, 2003, p. 64.

¹¹ Idem, *ibidem*.

[the] *most easily identifiable languages of the political theory in use in early-modern Europe. They are: the language of the law of nature and what has come to be called 'political Aristotelianism'; the language of classical republicanism; the language of political economy; and the language of science of politics.*¹²

Entretanto, adverte Pagden, é perfeitamente possível a existência de textos “políglotas” e de autores que utilizam o vocabulário ou idioma de uma linguagem específica para dizerem algo em outra. É nesta dinâmica, fazendo a associação com Pocock (que, aliás, é autor de um dos capítulos do volume), que ocorrem as transformações dialéticas de uma linguagem:

*Nor do we believe that languages, discourses, are self-limiting. An author may employ the idiom or the vocabularies of one language while speaking predominantly in another. He or she may also combine different languages within the same text. Nor, of course, do languages remain unchanging over time.*¹³

É com base nessas reflexões que acreditamos, contrariamente ao que afirmam alguns estudiosos do pensamento político moderno – inclusive no âmbito do universo ibérico –, que a doutrina da razão de Estado, conquanto apresente um universo linguístico próprio e estratégias argumentativas específicas, não operou, no que diz respeito à formulação ibérica da “boa” ou “verdadeira” razão de Estado, a “substituição” de uma linguagem política predominantemente aristotélica; para ser mais exato, neotomista. Um exemplo destas abordagens que acusam a substituição do aristotelismo pode ser encontrado em Javier Gil Pujol, para quem a afirmação da expressão “razão de Estado” denotava a crise do aristotelismo político, uma vez que – seguindo claramente a direção apontada por Maurizio Viroli – a política deixava de significar uma arte de governar a sociedade com justiça e razão e passava a significar, sob a noção de razão de Estado, um modo de preservar o poder do soberano.¹⁴

Nossa convicção sobre permanência do aristotelismo como linguagem predominante no pensamento político ibérico fundamenta-se no fato de que a razão de Estado, em sua versão católica e ibérica, não instaurava, ou não buscava instaurar uma ordem em que o exercício do poder por parte dos soberanos pudesse correr por fora da observância da moral tradicional católica. Além disso, os autores considerados neste estudo também enfatizavam que a justiça constituía um dos fundamentos do Estado e de sua conservação, como se terá oportunidade de acompanhar no capítulo III deste trabalho.

A presente dissertação está organizada em três capítulos. O primeiro dos quais, intitulado **Aspectos da Literatura Política Ibérica dos séculos XVI e XVII**, fornece os elementos gerais que podem caracterizar o que, neste trabalho, chamamos de “Literatura política ibérica”. Pareceu-nos necessário definir o que entendemos por esta noção, apontando

¹² PAGDEN, Anthony. “Introductions”. In: PAGDEN, Anthony (org.). *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 3.

¹³ Idem, p. 2.

¹⁴ Cf. PUJOL, Xavier Gil. “La razón de Estado en la España de la contrarreforma. Usos y razones de la política”. In: S. R. Rufino *et alli*. *La razón de Estado en la España Moderna*. Valencia: Publicaciones de la real sociedad economica del país, 2000, pp.355-374, p. 7. Para uma apreciação da interpretação de Maurizio Viroli, para quem a razão de Estado constitui uma novidade e uma inovação da linguagem política moderna, conferir o presente trabalho, capítulo II, pp. 40-41.

inclusive os motivos que nos levaram a considerar o universo ibérico de maneira mais geral, não se fixando no “caso português” ou no “caso espanhol”, razão pela qual apresentamos alguns pontos para a discussão da questão identitária no Antigo Regime. De fato, acreditamos haver uma unidade relativa aos temas e formas discursivas do pensamento político ibérico entre os séculos XVI e XVII. Não se trata, evidentemente, de sustentar uma separação radical entre a Península e o continente europeu, mas de chamar a atenção para as peculiaridades do caso ibérico. Por fim, analisamos o “gênero” político-literário de onde provinha grande parte dos textos concernentes ao exercício do poder real: os Espelhos de Príncipes.

No segundo capítulo, ***Buena ou verdadera razón de Estado na Península Ibérica do século XVII***, analisamos a questão da razão de Estado em suas dimensões históricas e historiográficas. Além de discutirmos as principais linhas argumentativas oferecidas pela historiografia especializada, também consideramos a forma pela qual o problema da razão de Estado foi sendo percebido e reconstruído – simultaneamente – pelos autores ibéricos entre o final do século XVI e meados do século XVII. Aqui analisamos o combate empreendido contra o que se considerava ser o núcleo das teses heréticas de Maquiavel e do grupo dos “políticos” por ele encabeçado: a utilização da religião para fins de dominação política; isto é, a transformação da religião em mero *Instrumentum Regni*. Veremos, também, como a elaboração deste discurso antimachiavelista esteve relacionada com o problema da tolerância religiosa observado, sobretudo, na França, e de cujas premissas o grupo dos autores da boa razão de Estado, em Portugal como na Espanha, era profundo opositor.

Por fim, no último dos capítulos, ***A razão de Religião, a razão de Estado e os limites do poder real***, debruçamo-nos sobre as obras selecionadas para nossa análise, e aqui cabem algumas considerações iniciais relativas à seleção realizada. Ao todo, foram analisadas dez obras, sendo algumas de autores já bastante conhecidos (Pedro de Rivadeneira, Pedro Barbosa Homem e Cláudio Clemente), outras, de nomes relativamente conhecidos (Sebastião César de Menezes, Antonio de Sousa de Macedo) e outras três de um autor praticamente desconhecido: Diego Enríquez de Villegas. Completam o quadro de fontes os expoentes mais consagrados da razão de Estado em sua versão católica (Giovanni Botero) e em sua versão mais clássica, contra a qual se opunham os autores católicos: Nicolau Maquiavel.¹⁵ Procuramos analisar o maior número possível de autores no intervalo – sempre pequeno – em que a pesquisa foi realizada, levando em consideração autores já estudados pela literatura especializada no tema, estabelecendo o diálogo com os autores menos estudados ou – é o caso de Villegas – ainda praticamente ignorados.

O capítulo discute mais profundamente o conteúdo da doutrina da boa razão de Estado, apontando o que acreditamos serem *fatores de limitação* do exercício do poder régio, e que fundamentam nossa ressalva à noção de “absolutismo” no mundo ibérico do Antigo Regime. A demonstração de tais *fatores* e a formulação de tal ressalva constituem o objetivo central deste trabalho. Também analisamos a forma pela qual esses autores católicos, ao combaterem as “ímpias” formulações da razão de Estado derivada de Maquiavel, deram espaço ao componente realista da reflexão em torno do exercício do poder. Veremos, assim, como trataram a questão da simulação e sobre quais bases fundamentavam a noção de boa razão de Estado, bem como qual a importância concediam à religião católica e quais eram as consequências esperadas para os reis que restituíssem à *providencia divina* o papel que o grande rival florentino atribuía à *fortuna* no governo das coisas desse mundo.

¹⁵ Para informações sobre os títulos das referidas obras, conferir a listagem de fontes nas referências bibliográficas desta dissertação. Informações biográficas sobre os autores serão fornecidas em momento mais oportuno, no decorrer do texto.

CAPÍTULO I

ASPECTOS DA LITERATURA POLÍTICA IBÉRICA DOS SÉCULOS XVI E XVII.

I. 1 - O aristotelismo na linguagem e na literatura política da Península Ibérica dos séculos XVI e XVII.

A primeira coisa a se dizer sobre a literatura política surgida na Península Ibérica durante o Antigo Regime, notadamente no período que nos interessa, é que, a rigor, ela não existe. Somos nós, historiadores, quem lhe damos existência e sentido. De fato, o que existe, falando concretamente, é um grande número de obras escritas por diversos autores e que tratam, por sua vez, de uma quantidade variada de temáticas. O olhar do pesquisador é que pode, ou não, identificar ali, no meio destes muitos livros escritos e publicados, procedimentos comuns, linguagens similares, noções compartilhadas pelos diversos autores (portugueses e espanhóis) e determinar: trata-se de um conjunto relativamente homogêneo e que pode ser agrupado em torno do conceito de literatura política ibérica.

Desde já se coloca a seguinte questão, que pode ser formulada, pensamos, de três maneiras distintas: por que “ibérica”? Ou, o que pode nos levar ao mesmo ponto, por que não “portuguesa e espanhola”? Ou, ainda, por que não “católica”? A resposta a estas três questões – ou, antes, a esta mesma questão formulada de três diferentes maneiras – não nos ocupará por muito tempo. No entanto, por breve que seja, é necessária alguma consideração a respeito desta questão, digamos, identitária. Ocupemo-nos, pois, da problemática em torno do que poderíamos denominar por identidade ibérica.

O problema da intersecção de matrizes identitárias que caracterizava o universo do Antigo Regime português foi tratado pelos autores António Manuel Hespanha e Ana Cristina Nogueira da Silva.¹⁶ O texto em questão, apesar de se concentrar na análise de Portugal, lança luz sobre a questão das identidades também para a Espanha relativamente ao mesmo período. Sendo assim, dizem os autores, “Já veremos, na verdade, que os Portugueses não eram apenas isso; que eram também (e sobretudo) católicos, que eram (muito menos) europeus, que eram hispânicos...” e, se podemos falar de uma identidade portuguesa, continuam os autores, “...eram portugueses de uma maneira muito menos nítida e unidimensional do que o que hoje supomos.”¹⁷ Portanto, acima de qualquer identidade geográfica, pairava uma unidade religiosa. Antes de ser um europeu, antes de viver numa região específica da Europa (no caso, a Península Ibérica), antes de pertencer a um determinado reino dentro desta região, eram católicos. Contudo, não podemos falar em termos de literatura política católica. Para fazê-lo, deveríamos abranger, além da Península Ibérica, também a Itália e todas as demais regiões europeias onde a fé católica era dominante. Por outro lado, a identidade hispânica (o que equivale dizer ibérica)¹⁸ é muito forte. O sentimento de tal identidade, dirão os autores, era muito mais forte do que o sentimento de identidade europeia. Aquele sentimento preparara e sustentara, no plano político, a monarquia dual concretizada com a União Ibérica (1580-1640), no plano jurídico, fornecia a justificação para a aplicação do direito castelhano em Portugal, no plano cultural, explicava o bilinguismo, que consistia basicamente na utilização,

¹⁶ HESPANHA, António Manuel; SILVA, Ana Cristina Nogueira da. “A identidade portuguesa” In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1992. pp. 19-37.

¹⁷ HESPANHA, António Manuel; SILVA, Ana Cristina Nogueira da. *Op. cit.*, p. 19.

¹⁸ O termo faz menção à antiga região da Hispânia, que corresponde à Península Ibérica.

na corte portuguesa e demais círculos letrados de Portugal, do idioma castelhano conjuntamente com o português.¹⁹

O fenômeno do bilinguismo foi mais detalhadamente estudado pela historiadora portuguesa Ana Isabel Buescu.²⁰ Segundo a autora, tal fenômeno foi observado no século XVI. Ocorre que, para além das considerações literárias e de estilo, a opção pelo uso do idioma castelhano por parte de autores portugueses podia, sobretudo a partir e durante a monarquia dual, estar carregada de um significado político: a adesão ao domínio filipino. Contudo, lembra-nos Buescu, não se pode estabelecer um paralelismo rígido entre a opção linguística e a lógica das fidelidades políticas. Em alguns casos, nos dirá a autora, “essa bipolaridade lingüística não é senão a manifestação, mais ou menos ambígua, mais ou menos oportuna, conforme os casos, de um dado cultural enraizado”.²¹

Assim, não é de se admirar que numa coletânea de textos intitulada *La razón de Estado en Espana: Siglos XVI – XVII*²² apareça o nome de Pedro Barbosa Homem, autor português que publicou em Coimbra, utilizando o idioma castelhano, um livro intitulado *Discursos de la juridica e verdadera razón de Estado* (1626), oferecido ao rei da Espanha, Felipe IV, então também rei de Portugal, devido a União Ibérica. Seu autor justifica a opção pelo idioma castelhano nos seguintes termos:

*Fue la primera [causa], que estes discursos se compusieron, para ofrecerle (como realmente se ofrecen) a la Magestad del Rey de España nuestro señor, con fin, y intencion principal, de que si acaso huviesse en ellos algun tan felice advertimiento, que le pudiesse ser de util servicio, le hallasse su Majestad (y muchos de sus mas allegados ministros) en el propio lenguaje, que en efecto le es materno, sin serle necesario violentar la pronunciacion, ó la inteligencia con otro, que aunque sabido, no le es todavia tã propio, ni tan cotidianamente usado[...] Y pues no puede dudarse, que siendo nuestro Romance en las naciones estrangeras entendido, y hablado de muy pocos: por el contrario el Castellano lo es de casi todos.*²³

Ou seja, justifica-se a utilização do castelhano tanto pelo fato do livro ser oferecido a Felipe IV, quanto pelo fato, talvez mais relevante, do alcance do idioma castelhano ser inquestionavelmente mais amplo do que o idioma português.

Também no livro de José A. Fernández-Santamaría²⁴, destinado a discutir a questão da razão de Estado na Espanha do período barroco, a obra de Pedro Barbosa Homem recebe atenção especial, tendo um tópico destinado exclusivamente à análise de seu conteúdo. É evidente que a União Ibérica é um fator da maior relevância, mas certamente não é à luz

¹⁹ HESPANHA, António Manuel; SILVA, Ana Cristina Nogueira da. *Op. cit.*, p. 24.

²⁰ BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder: ensaios de história cultural (séculos XV-XVII)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000.

²¹ BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder... Op. cit.*, p. 60.

²² Trata-se do livro *La razón de Estado en Espana: Siglos XVI – XVII (Antología de textos)*. Selección y edición de VEGAS, Jesús Castillo et ali. Madri: Tecnos, 1998.

²³ HOMEM, Pedro Barbosa. *Discursos de la verdade y juridica razon de Estado*, “Prologo, o apologia al lector”. O título integral da obra é: *Discursos de la verdadera y jurídica razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey Don Juan II*. Coimbra: Nicolao Carvalho, 1629 (daqui em diante citada apenas como *Discursos*). Não há indicação de páginas ou folhas no prólogo da edição consultada. A passagem reproduzida encontra-se, contudo, nas folhas 5 e 6, que contém o seguinte título, seguido de uma pequena exposição do conteúdo a ser tratado: “Prologo, o apologia al lector. Apuntanse las razones que han movido al Autor, á sacar à luz esta obra, antes en Romance Castellano, que en su propio lenguaje Portugues.” Procuramos, na medida do possível, manter a grafia original de todas as fontes consultadas, apenas efetuando a modernização dos caracteres sempre que se verificou necessário e sempre a benefício da clareza.

²⁴ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, Jose A. *Razon de Estado y Política en el Pensamiento Español del Barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986, pp. 18-29.

apenas de uma aliança política que o fato se explica. Além do mais, como já foi mencionado, a própria União Ibérica encontrava, por sua vez, uma justificação na proximidade cultural dos dois reinos. Para Buescu, o bilinguismo constitui “*um dos sinais mais evidentes da proximidade cultural entre os dois reinos peninsulares no século XVI*”.²⁵ Isto é, não se trata de uma proximidade cultural sustentada pelo fenômeno do bilinguismo. É o bilinguismo que deve ser entendido como sinal dessa proximidade. É claro, portanto, que não é o fato do livro de Barbosa Homem – para citar apenas este exemplo – estar escrito em castelhano que justifica sua inclusão no universo da literatura política espanhola do século XVII. Para além da questão linguística, ou passando exatamente através dela, está toda uma proximidade cultural, identitária e política. Da mesma forma, talvez não fizesse sentido incluir uma obra de um autor português ao universo espanhol levando em consideração apenas o fato do reino de Portugal ter estado sob o domínio da coroa de Castela. Se assim fosse, uma boa parte da literatura política europeia, em um momento ou outro da dominação imperial espanhola, deveria ser considerada como também sendo espanhola, o que não se verifica.

Ao confrontarmos o universo do Antigo Regime com o mundo contemporâneo, no qual o pensamento em termos de identidade nacional gravita em torno do conceito de nação, “... em que a imagem de identidade étnica, territorial e política se combina com um sentido de exclusivismo, que implica a impossibilidade da coexistência conflitual com identidades mais ou menos abrangentes...”, coloca-se em relevo o fato de que, nas sociedades daquele universo, em que não estava estabelecido o imaginário do Estado-nação, “... identidades de âmbitos e hierarquias diversos coexistiam... no imaginário social, tal como, no imaginário político, coexistiam vinculações de diferentes hierarquias”.²⁶ No que se refere ao caso de que nos ocupamos, podemos afirmar que a matriz ibérica constituía uma dessas identidades possíveis. Isto é, uma das mais relevantes. Desse modo, a proximidade linguístico-cultural entre os dois reinos é um dos fatores de aproximação da literatura política produzida por cada um deles. Evidentemente, outros aspectos concorrem para esta proximidade. Entre eles, dois são particularmente importantes, e é sobre eles que nossa análise passa a incidir: a linguagem do aristotelismo político e o paradigma corporativista.

Costuma-se atribuir a Francisco de Vitória (?-1546)²⁷ o papel de principal responsável pelo ressurgimento, no mundo hispânico, da influência da obra de São Tomás de Aquino (1225 – 1274), que levou a cabo a conciliação do pensamento filosófico aristotélico com a mundivisão cristã medieval.²⁸ Nos vinte anos que precedem a morte deste filósofo medieval, o conjunto da obra de Aristóteles passou a ser ensinado e discutido dentro das principais universidades da Europa. Temos aqui o surgimento do que se convencionou denominar de Primeira Escolástica. É necessário sublinhar que esta “corrente filosófica” não se resumia ao nome de São Tomás de Aquino. O “mérito” pela “redescoberta” da obra de Aristóteles deve ser creditado ao oriente islâmico medieval. Foi através das traduções feitas pelos filósofos árabes (Avicena, Alfarabi, Averróis) que o ocidente medieval tomou contato com a obra de Aristóteles. Por este papel fundamental desempenhado pelos árabes na cultura do mundo medieval, Alexandre Koyrè os qualifica como “*mestres e educadores do Ocidente latino*”.²⁹ O

²⁵ BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder... Op. cit.*, p. 51.

²⁶ HESPANHA, António Manuel; SILVA, Ana Cristina Nogueira da. *Op. cit.*, p. 20.

²⁷ A data exata do nascimento de Vitória parece não ser exatamente determinada. Assim, enquanto Richard Morse (vide nota seguinte) aponta o ano de 1492, Quentin Skinner aponta o de 1485. Preferimos, portanto, apontar unicamente a data de seu falecimento, uma vez que esta é consensual entre os autores consultados.

²⁸ MORSE, Richard. *Espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 41.; SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. Revisão técnica de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 4ª reimpressão: 2003, p. 414-5.

²⁹ KOYRÈ, Alexandre. *Estudos da história do pensamento científico*. Tradução e revisão técnica de Marcio Ramalho. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1982, p. 23.

autor faz questão de frisar as duas palavras em destaque, *mestres* e *educadores*, para rebater uma interpretação frequente, segundo a qual os árabes teriam desempenhado o papel de “*intermediários* entre o mundo grego e o mundo latino”. Pois, continua o autor,

...se as primeiras traduções de obras filosóficas e científicas gregas para o latim foram feitas, não diretamente do grego, mas através do árabe, isso não ocorreu somente porque não havia – ou ainda não há – ninguém, no Ocidente, que soubesse grego, mas também e talvez principalmente porque não havia ninguém capaz de compreender livros tão difíceis como a Física ou a Metafísica de Aristóteles, ou o Almagesto, de Ptolomeu, e porque, sem a ajuda de Alfarabi, de Avicena ou de Averróis, os latinos nunca teriam tido acesso a tais obras. É que não basta saber grego para compreender Aristóteles ou Platão – eis aí um erro frequente entre os filólogos clássicos –; é preciso, além disso, saber filosofia.³⁰

No ocidente medieval, a partir do século XIII, a obra de Aristóteles constituía uma das duas vias para se falar de ética e política, sendo estes dois termos (ética e política), inclusive, títulos de duas de suas principais obras, talvez aquelas que mais interesse despertaram na intelectualidade medieval.³¹ Segundo Richard Tuck, o discurso das universidades no baixo medievo era baseado, acima de tudo, na *Ética* e *Política* de Aristóteles, traduzidas para o latim por Roberto Grosseteste (tradutor da *Ética*) e Guilherme de Moerbeke (tradutor da *Política*). De acordo com Michel Senellart, a maior parte dos tratados científicos de Aristóteles já eram, antes de 1200, acessíveis em latim. No início do século XIII, foram dados a conhecer os livros II e III da *Ética a Nicômaco*, sendo seguidos pelo livro primeiro em que, aliás, se encontra o tratamento que o filósofo dá à questão da relação entre a moral e a política. O conjunto total da *Ética*, diz Senellart, foi conhecido por volta de 1240-1244. Já a *Política* traduzida por Guilherme de Moerbeke (William de Moerbeke, na forma inglesa) por volta de 1260, por insistência do próprio São Tomás de Aquino.³²

A estes trabalhos, novamente segundo Richard Tuck, somava-se a *Summa Teológica* de São Tomás de Aquino. Posteriormente, boa parte da obra de Aristóteles seria alvo de novas traduções que lograriam aproximar a linguagem aristotélica daquela que gozava de prestígio muito mais antigo entre os intelectuais medievais, uma vez que os textos que a compunham não necessitavam de tradução alguma, mas eram lidos no original: a linguagem do moralismo romano de Quintiliano, Sêneca e, sobretudo, Cícero.³³ Destaca-se, entre tais traduções, aquelas efetuadas por Leonardo Bruni, que, segundo informa Tuck, baseou-se nos textos gregos, traduzindo-os para o latim. Bruni traduziu a *Ética* entre 1416 e 1419, e a *Política* em 1437. Já no século XVI, o filósofo grego continuava a ser vertido para um latim que se pretendia o mais próximo possível do de Cícero. Assim, em 1542, Joachim Périon, da Universidade de Paris, começava a tradução da *Ética*. Denys Lambin publicou, alguns anos depois, uma versão melhorada das traduções da *Ética* e da *Política* realizadas por Périon. Evidentemente, nos lembra Richard Tuck, tais traduções facilitaram aos jesuítas, mais habituados ao estilo ciceroniano, o entendimento dos textos de Aristóteles:

³⁰ KOYRÈ, Alexandre. *Op.cit.*, p. 24.

³¹ TUCK, Richard. *Philosophy and Government, 1572-1651 (Ideas in Context)* Nova York: Cambridge University Press, 1993. p. 6.

³² SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 170.

³³ A retórica romana constituía, alias, a segunda via para um tratamento das questões relativas à ética e à política, segundo informa Richard Tuck. *Idem*, *ibidem*.

*The fact that Périon and others made Aristotle legible for a Ciceronian was a great service to these Jesuits, for (as we shall see later) it was a combination of Cicero and Aristotle upon which they founded their intellectual machine... Aristotle was to be read in a Ciceronian form; thus Antonio Possevino, in his guide to the literature prescribed by the Ratio studiorum, urged students to read the Lambin translation in preference to all others.*³⁴

Podemos nos perguntar sobre o significado desta verdadeira “conversão” (para além da mera tradução) do pensamento do filósofo grego, empreendida pelos esforços de alguns filósofos da medievalidade. E aqui é necessário voltarmos ao século XIII. Embora não constitua objetivo principal analisar pormenorizadamente o conteúdo filosófico deste aristotelismo medieval, tanto no ocidente quanto no oriente, vale destacar que, a princípio, a filosofia aristotélica mal se prestava à noção de um Deus, fosse cristão ou islâmico, que, além de ser entendido como único, era também entendido com criador. É o caso, por exemplo, da doutrina aristotélica da eternidade do mundo. Ela marca uma crise no que Kantorowicz chamou de “abordagem humana do tempo”³⁵, rompendo, desta forma, com a tradicional interpretação de Santo Agostinho, para quem a noção de tempo (*tempus*) significava, essencialmente, a fragilidade do mundo e de todas as coisas a ele pertencentes, ao contrário da noção de Eternidade: “... enquanto a Eternidade de Deus era concebida como um Agora-e-Sempre sem Tempo, o Tempo fugidio mostrava a fraqueza do momento evanescente.”³⁶ Coube aos averroístas a tarefa da crítica mais contundente do ensinamento agostiniano relativo ao Tempo e a Eternidade:

Nas longas listas de *errores condemnati* que as autoridades da Igreja elaboraram para dominar a praga averroísta, o princípio da “eternidade do mundo” desempenhava um papel importante. A igreja proclamava como erro sustentar que o movimento não tinha começo, que o Tempo era eterno, o céu não fora criado, não haveria ressurreição dos mortos, a corrupção e geração seguiam-se uma à outra sucessivamente sem começo nem fim; que não havia essa coisa de primeiro homem, e muitas máximas similares ou relacionadas. Todos esses erros, em sua condenação, apontavam na mesma direção: afirmavam que não havia nem Criação nem Último Dia; que, pela corrupção e geração, as disposições do mundo poderiam alterar-se mas que o próprio mundo presente era permanente pelas leis da natureza e que o Tempo era infinito, um *continuum* de momentos sucessivos desenrolando-se perpetuamente para diante, do interminável ao interminável.³⁷

A doutrina aristotélica, dessa forma, apontava para uma “continuidade incriada e infinita do mundo”.³⁸

Alexandre Koyrè recorda, em uma análise sucinta e esclarecedora do aristotelismo e do platonismo medievais, que, devido a essa incompatibilidade entre a filosofia aristotélica e a fé religiosa em um Deus uno e demiurgo, a *física* do filósofo grego foi, já em 1210 – portanto, bastante tempo antes de sua cristianização por Tomás de Aquino – alvo da proibição

³⁴ TUCK, Richard. *Op. cit.*, p. 18.

³⁵ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 171.

³⁶ Idem, p. 172. É curioso observar que, ainda hoje, a noção de temporal presta-se ao papel de antítese da noção de espiritual.

³⁷ Idem, *ibidem*.

³⁸ Idem, p. 171.

eclesiástica. O que comprova, aliás, diz Koyrè, que seus escritos já eram conhecidos há um tempo considerável.³⁹

Talvez tenha sido bem por isso, isto é, por esta incompatibilidade inicial com as verdades doutrinárias da fé cristã, que o aristotelismo teve que penetrar na filosofia medieval por meio das universidades⁴⁰, ao contrário da doutrina neoplatônica, que gozava de grande longevidade na igreja medieval. O neoplatonismo não desaparece com a ascensão do aristotelismo em pleno século XIII. Assim, diz Koyrè:

...através dos escritos neoplatônicos, através de Cícero, Boécio, Ibn Gabirol (Avicebron) e, sobretudo e antes de tudo, através da obra grandiosa e magnífica de Santo Agostinho, subsistem certos temas, certas doutrinas e certas atitudes que, sem dúvida transportadas e transformadas pelo contexto religiosos em que se inserem, persistem e nos permitem falar de um platonismo medieval. E até mesmo afirmar que esse platonismo não desapareceu com a chegada triunfal de Aristóteles às Escolas. De fato, o maior dos aristotélicos cristãos, São Tomás, e o maior dos platônicos, São Boaventura, são exatamente contemporâneos.⁴¹

É importante apontar que o processo de teologização da obra de Aristóteles, conquanto tenha logrado êxito definitivo com a interpretação cristã de São Tomás, já havia sido iniciado no oriente, com a obra de Avicena.⁴² Conforme referimos anteriormente, embora a primeira escolástica cristã ocidental remeta, quase que imediatamente, ao nome de São Tomás de Aquino, contava ainda com outros nomes, tais como São Alberto Magno (mestre de São Tomás de Aquino), Sigério Brabante. Entretanto, foi precisamente o tomismo que forneceu as bases da Segunda Escolástica, ou neotomismo, de que a literatura ibérica, nos alvares do pensamento político moderno, está repleta de influências.

A trajetória do tomismo, desde seu percurso da Universidade de Paris (onde estudou e lecionou São Tomás) até a Universidade de Sorbone, em associação com as correntes de tradição conciliarista⁴³; e daí até seu estabelecimento e assunção hegemônica na Península Ibérica em pleno século XVI, notadamente na Espanha, a partir de Vitória e seus discípulos, é apresentada de maneira algo sistemática pelo historiador inglês Quentin Skinner, naquela que é, talvez, sua obra mais conhecida: *As fundações do pensamento político moderno*. Skinner dedica a parte cinco de seu livro a discutir a questão do constitucionalismo, tal como fora desenvolvido nas correntes mais radicais da Idade Média, e finaliza abordando a recepção e transformação desse constitucionalismo na época da *Contra-Reforma*.

³⁹ KOYRÈ, Alexandre. *Op. cit.*, p. 34. Para uma análise detalhada da importância da tradução da *Política*, conferir RUBINSTEIN, Nicolai. "The history of word *politicus* in early-modern Europe". In: PAGDEN, Anthony R. *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 41-56.

⁴⁰ Morse observa que o conjunto da obra de Aristóteles era ensinado livremente em Oxford, o que novamente ajuda a constatar o conhecimento da obra do filósofo já antes de sua conversão por São Tomás de Aquino. MORSE, Richard. *Op. cit.*, p. 32.

⁴¹ KOYRÈ, Alexandre. *Op. cit.*, p. 28.

⁴² Idem, p. 35.

⁴³ Em linhas gerais, o conciliarismo pode ser definido como uma doutrina que, surgida em fins da Idade Média inicialmente para se pensar a relação da Igreja Católica com a autoridade papal, teve em Jean Gerson o grande responsável pela generalização e extensão de suas premissas básicas para o entendimento do universo político como um todo. Para Gerson, o supremo poder governante estaria localizado, no âmbito da Igreja, no concílio geral formado pela assembleia representativa dos fiéis. Quentin Skinner observa que, de acordo com Gerson, as características jurídicas presentes na Igreja Católica devem ser simétricas àquelas encontradas em toda e qualquer sociedade dita perfeita. Sendo assim, mesmo numa república secular, a suprema autoridade legislativa deveria localizar-se nas mãos de uma assembleia que pudesse ser representativa de todos os cidadãos. Cf. SKINNER, Quentin. *Op. cit.*, p. 393-402.

A tese do conciliarismo de Gerson é revivida em pleno século XVI na Universidade de Sorbone. Os responsáveis por este ressurgimento são John Mair (1467-1550) e seus discípulos.⁴⁴ Ao discutirem a respeito da localização do poder em uma república, os sorbonistas defendiam que nenhum governante poderia ser considerado maior do que o conjunto daqueles que o denominou como chefe. Sendo assim, os sorbonistas contrapunham-se diametralmente à tese tomista segundo a qual “todo governante deve estar ‘acima’ da comunidade por ele governada”.⁴⁵ Todavia, estes dois grupos não estão tão distantes como possa parecer. Ambos derivam suas análises da interpretação, em última instância, da obra de Aristóteles, pois tanto Mair quanto seu discípulo Almain (outro sorbonista) são herdeiros da primeira escolástica, tal como foi elaborada por Guilherme de Occam. Mais do que isso: é comum aos dois grupos a noção, importantíssima, de que a república não se origina de Deus, como defendiam os agostinianos, mas é fruto da obra dos seres humanos que, em uma etapa “pré-política”, decidiram pôr fim às suas liberdades individuais, delegando, dentre eles, um responsável pelo governo de toda a comunidade. No máximo, defendia-se a tese de que Deus dera aos homens a capacidade de criar as repúblicas. Assim, em última análise, pode-se dizer que a república é concedida por Deus, mas de forma indireta, por intermédio dos homens. Ambos, Mair e Almain, inscrevem a república na ordem natural. Trata-se de um dos fundamentos da doutrina do jusnaturalismo de Hugo Grotius, de Samuel Pufendorf e mesmo do de Thomas Hobbes.

Mas qual a linha que liga Francisco de Vitória aos autores sorbonistas defensores de teses tão potencialmente revolucionárias, originadas da leitura da escolástica de Occam e do conciliarismo de Gerson? Ocorre que John Mair foi mestre de Pierre Crockaert (1450 – 1574), que estudava e lecionava as teses occamista e gersoniana na Universidade de Paris, tal como aprendera com Mair. Entretanto, nos diz Skinner, parece ter havido uma reviravolta em seus interesses em 1503. Crockaert abandona a leitura de Occam, volta-se para o estudo do tomismo e ingressa na ordem dominicana, de que o próprio São Tomás de Aquino fora membro. Transfere-se então para o Colégio de Saint-Jacques. Em 1509, passa a dar aulas sobre a obra principal de São Tomás de Aquino, a *Suma Teológica*. Em 1512 publica um comentário sobre a última parte desta obra, em colaboração com seu discípulo, o dominicano Francisco de Vitória.⁴⁶ Desse tímido início em Paris, dirá Skinner, “emergiu a grande retomada quinhentista do tomismo”.⁴⁷ Em 1523, Vitória retorna à Espanha e, passados três anos, assume a primeira cátedra de teologia na Universidade de Salamanca. Quando de sua morte, vários ex-alunos seus (quase trinta, diz Skinner), lecionavam em diversas universidades espanholas. Dentre os mais destacados encontram-se os nomes de Diego de Covarrubias, Melchior Cano e, sobretudo, Domingo de Soto, o mestre de Suárez.⁴⁸

É curioso observar que, embora tenha sido pelas penas dominicanas que o neotomismo penetrasse no mundo católico europeu, são os jesuítas, os grandes rivais dos dominicanos, quem dão continuidade à difusão do tomismo, tanto no mundo hispânico quanto na Itália e na França.⁴⁹ Na Espanha, em fins da década de 1540, os jesuítas já tinham conseguido estabelecer nada menos do que oito faculdades em universidades espanholas. Por aqui, diz Skinner, inicia-se “...o processo pelo qual conseguiram retirar dos dominicanos o controle intelectual das universidades espanholas.” No caso espanhol, os principais nomes dentre os jesuítas difusores do tomismo são: Luis de Molina (1535-1600) e Francisco Suárez (1548-1617). Ambos iniciaram seus estudos na Universidade de Salamanca. Porém, como a

⁴⁴ SKINNER, Quentin. *Op. cit.*, p. 397.

⁴⁵ Idem, p. 398.

⁴⁶ Idem, p. 414.

⁴⁷ Idem, *ibidem*.

⁴⁸ Cf. SKINNER, Quentin. *Op. cit.*, p. 415; MORSE, Richard. *Op. cit.*, p. 41.

⁴⁹ SKINNER, Quentin. *Op. cit.*, p. 416.

Companhia de Jesus ainda não se encontrasse plenamente estabelecida na Espanha, foram ocupar cátedras nas universidades portuguesas. Molina transferiu-se para Évora, ao passo que Suárez, espécie de “rival” de Molina, ocupou a cátedra de teologia em Coimbra.⁵⁰

Esta virada neotomista na Espanha explica-se, para além dos percursos destas lideranças intelectuais, pela sua particular situação no mundo moderno. Richard Morse observa que a filosofia tomista, com os retoques de que foi alvo pelos neotomistas, enquadrava-se perfeitamente nas exigências filosóficas colocadas para a Espanha da Contra-reforma:

...podemos afirmar aqui simplesmente que a virada espanhola para o tomismo no século XVI – isto é, para uma visão do mundo do século XIII que só havia ganho (sic) adesões dispersas nos três séculos intermediários – explica-se precisamente pela modernidade da situação histórica da Espanha, ou seja, pela exigência de conciliar uma racionalidade para um Estado moderno com as reivindicações de uma ordem ecumênica mundial, ou de adaptar os requisitos da vida cristã à tarefa de “incorporar” povos não cristãos à civilização europeia.⁵¹

Feitas estas observações sobre o trajeto percorrido pela influência aristotélica, desde a primeira Escolástica até o neotomismo, cabem algumas considerações sobre o conteúdo de tal doutrina. É importante mencionar que se trata da interpretação e leitura cristãs da obra de Aristóteles, uma vez que o aristotelismo medieval, do qual deriva o neotomismo dos séculos XVI e XVII, não é o de Aristóteles, tal como lembra Koyrè:

Já afirmei que o platonismo da Idade Média, ou seja, o platonismo de um Santo Agostinho, de um Roger Bacon ou de um São Boaventura, não era, uma vez que muito lhe falta para isso, o platonismo de Platão. Da mesma forma, o aristotelismo, mesmo o de um Averróis e, *a fortiori*, o de um Avicena ou, para só falar dos filósofos da Idade Média ocidental, o aristotelismo de um São Alberto Magno, de Santo Tomás ou de Sigério Brabante, não era, tampouco, o de Aristóteles.⁵²

Pois bem: como podemos definir, em linhas gerais, o significado da filosofia aristotélica, tal como esta foi pensada e interpretada pelos neotomistas no mundo ibérico? Para respondermos a tal questionamento, ou antes, para apenas esboçarmos um dos caminhos possíveis para sua resposta, podemos considerar a questão, fundamental no pensamento contrarreformista ibérico, do combate as ideias de Lutero. Entretanto, gostaríamos de chamar a atenção para a teoria “luterana” da origem das repúblicas. Lutero utilizava uma noção agostiniana da natureza humana, segundo a qual o homem é uma criatura necessariamente decaída devido ao pecado original. Assim, para Lutero, o homem é marcado por uma inata falta de justiça. Não se encontraria, na natureza humana, qualquer elemento de graça interior.⁵³ Skinner nota que, da forma como Lutero concebe a relação de Deus com os homens, a proposta tomista de se fundamentar a conduta política no direito natural era seriamente perturbada:

Os reformadores haviam sustentado que os homens, com sua natureza decaída, não podiam ter a esperança de compreender a vontade do *Deus*

⁵⁰ SKINNER, Quentin. *Op. cit.*, 416.

⁵¹ MORSE, Richard. *Op. cit.*, pp. 41-42.

⁵² KOYRÈ, Alexandre. *Op. cit.*, p. 34.

⁵³ Idem, p. 418.

Absconditus e, desse modo, de organizar suas vidas como um reflexo da justiça divina. Assim, concluíram que as autoridades constituídas deveriam ter sido diretamente ordenadas por Deus sobre os homens, a fim de sanar essas deficiências morais. Era essa doutrina, perceberam os tomistas, que acima de tudo precisavam contestar.⁵⁴

É bem verdade que alguns ecos dessa “sombria noção agostiniana” relativa à natureza humana ainda podiam reverberar no discurso neotomista. Segundo Michel Senellart, no ocidente medieval, a partir da redescoberta de Aristóteles, observa-se a passagem de uma “...teologia do governo, determinada pela dialética da queda e da graça, a uma análise da função diretiva em termos de finalidades humanas...”.⁵⁵ Todavia, ao abordar a questão da ruptura do tomismo com o agostinismo, ressalta um aspecto de sobrevivência de algumas noções relativas a esta última corrente filosófica. Dirá o autor:

Ruptura, certamente, não no sentido de uma rejeição que abandonaria todo um passado de erro – tais acontecimentos não podem se reproduzir no seio de uma racionalidade teológica – mas, antes no sentido de um desprendimento em relação aos eixos convencionais de referência, de uma brusca mudança de nível. Ruptura, se preferirem, em termos de deslizamento de terreno, que desloca, desvia, provoca desmoronamentos, e não em termos de fratura, que separa e subverte.⁵⁶

O que não se admitia, fundamentalmente, era a ideia de uma inata falta de justiça no homem. Para os neotomistas a natureza humana, mesmo corrompida, era perfectível, isto é, havia a possibilidade de se reparar as más inclinações advindas da queda.

Neste sentido, o historiador espanhol José Antonio Maravall, discorrendo sobre a questão, ressaltara já faz algum tempo que, na base do agostinismo político, os reinos teriam nascido da violência e do mal. Seria necessário “... *que Santo Tomás llegara a establecer el plano de la moral natural para que la sociedad humana, basada en la naturaleza social del hombre, volviese a concebirse como un bien*”.⁵⁷ Maravall prossegue, ao comentar a força da concepção aristotélica sobre a sociedade e os homens, afirmando que, no que respeita à literatura política espanhola do século XVI,

*...la idea de la propulsión natural del hombre a la sociedad es general [...] Pero la propulsión natural a la sociedad puede ser o para evitar un mal o para conseguir un bien. Los autores del siglo XVI responden, en gran parte, a lo primero, mientras que los del siglo XVII, en general, interpretan la sociabilidad en el segundo sentido.*⁵⁸

A questão da natural inclinação do homem a uma vida social (e a subsequente explicação da origem e função da república) é um dos temas chaves do pensamento político aristotélico das duas escolásticas. Poderíamos encerrar este tópico respondendo à seguinte pergunta síntese: o que define, em linhas gerais, a concepção aristotélica (tomista e neotomista) da sociedade? Em suma, os tomistas consideravam que a condição natural da humanidade envolveria uma comunidade natural (*zoon politikon*) e seria governada sob os princípios da lei da natureza. Toda esta tradição pesava sobre os autores ibéricos do século

⁵⁴ SKINNER, Quentin. *Op. cit.*, pp. 417-8.

⁵⁵ SENELLART, Michel. *Op. cit.*, p. 169.

⁵⁶ Idem, p. 171.

⁵⁷ MARAVALL, José Antonio. *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. 132.

⁵⁸ Idem, p. 133.

XVII. Trata-se, portanto, de uma permanência dos fundamentos aristotélico-tomistas do pensamento político.⁵⁹

Por outro lado, profundamente relacionada com esta concepção naturalista da sociedade, a ideia da república como um “corpo místico” também era amplamente partilhada pelos autores neotomista. Para António Manuel Hespanha, tanto em Portugal quanto em Espanha e Itália, o pensamento político corporativo da segunda escolástica gozou de longa sobrevivência, chegando a ser predominante até meados do século XVII.⁶⁰ Como tantas outras vezes já ocorrera na história do pensamento político, sobretudo na passagem do baixo medievo à modernidade, a noção de “corpo místico” é uma clara transferência, para o mundo “secular”, de elementos do pensamento religioso. Apesar do parentesco com as ideias do apóstolo Paulo, a expressão *corpus mysticum* fora cunhada muitos séculos depois. De fato, o apóstolo apresentara o conceito de igreja como *corpus Christi*⁶¹, isto é, o corpo de Cristo. Segundo nos informa Ernst Kantorowicz, a expressão *corpus mysticum* ganhou proeminência na época carolíngia, associada à controvérsia da Eucaristia⁶², passando a designar, posteriormente, a Igreja como um corpo político⁶³ e, por transferência, qualquer corpo político.⁶⁴ Um dos responsáveis, senão pelo novo uso do conceito por parte dos próprios religiosos, pelo menos pelo estabelecimento do conteúdo sociológico do conceito (pensando a Igreja como um fenómeno social) a partir do século XIII foi São Tomás de Aquino. Contudo, observa Kantorowicz, ainda aqui se guardava o conceito para a dimensão sacramental. Posteriormente, Tomás de Aquino cunharia a expressão *persona mystica*, deixando aberto o campo para a desvinculação da noção sacramental, sugerida pela palavra corpo (que remetia ao sacrifício) e abrindo possibilidades para uma utilização mais jurídica da noção em questão. Não obstante, a metáfora antropomórfica já se prestava a uma utilização não sacramental, e mesmo secular, por parte de alguns autores. É assim que, para mencionar um exemplo mais clássico, João de Salisbury (1115/1120-1180) comparava, em seu *Politicaricus* (1159), a república ao organismo do corpo humano.⁶⁵ João de Salisbury, diz Michel Senellart, “...será o primeiro publicista no século XII a comparar o Estado com um organismo vivo...”.⁶⁶ A força de tal comparação na literatura política ibérica moderna é bastante clara. Assim, podemos encontrar referências mais gerais e resumidas, como a do autor português Diego Enríquez de Villegas:

En los miembros del cuerpo humano, exemplar de un Imperio, si todo el cuerpo fuera oído, faltarían todos los de más sentidos; y sucedería lo mismo,

⁵⁹ Maravall, tratando especificamente do universo espanhol, aponta o seguinte em relação à esta literatura: “...nuestros escritores del siglo XVII, sobre el firme fundamento de la tradición y en relación con las circunstancias de la época, conciben la sociedad política como un ente natural y, por tanto, dotada, como todo ser, de una unidad, lograda por la ordenación de sus miembros al bien común, a cuyo efecto está en ella comprendido un poder que deriva de Dios y cuya forma es creada e constituida por la comunidad.” MARAVALL, José Antonio. *Op. cit.*, pp. 149-150. [grifos nossos].

⁶⁰ XAVIER, Ângela Barreto & HESPANHA, António Manuel. *A representação da Sociedade e do Poder*. In: MATTOSO, José (dir.) & HESPANHA, António Manuel (coord.). *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993. p. 127.

⁶¹ A metáfora de São Paulo é encontrada, entre outras passagens, em 1Cor 6, 15; 12, 12.27; Ef 4, 4.16.25 e 5, 30. (o primeiro número após a abreviatura do nome indica o capítulo, ao passo que os números seguintes indicam os versículos).

⁶² KANTOROWICZ, Ernst H. *Op. cit.*, p. 127.

⁶³ Idem, pp. 129-130.

⁶⁴ Idem, p. 133.

⁶⁵ Idem, p. 129.

⁶⁶ SENELLART, Michel. *Op. cit.*, p. 146.

*si todo el cuerpo fuesse Vista, Olfato, Tacto, o Gusto. Cada Astro en el cielo tiene su oficio de luz, unos presiden al dia, otros a la noche presiden.*⁶⁷

Ana Isabel Buescu demonstra o quão a fundo alguns escritores levavam a analogia entre o corpo e a república:

O *Libro Segũdo dl Espejo del Perfecto Principe Christiano* propõe-se descrever a organização desta república. O ponto de partida é a analogia entre o corpo humano e o corpo social segundo uma formulação bastante próxima do codificado no *Politicraticus* (1159) de João de Salisbúria, texto geralmente considerado “fundador” da versão “secularizada” da metáfora orgânica. Esta analogia, plenamente consagrada na época medieval, surge como metáfora central na representação da ordem da república no discurso político quinhentista e seiscentista, nomeadamente no mundo hispânico. Remetendo para a famosa “epístola” de Plutarco a Trajano, autoridade invocada por Salisbúria para “legitimar” a metáfora orgânica da organização da república, [Francisco de] Monçon identifica sucessivamente as diferentes partes do corpo animado da república: a cabeça é, naturalmente, o soberano; o coração, os magistrados; os olhos, orelhas e línguas são os juízes e governadores das cidades e províncias; as mãos, por seu turno, são os oficiais da casa real e os cortesãos; as costas e o ventre são os oficiais encarregados da fazenda do príncipe; os pés, os lavradores, oficiais e gente popular.⁶⁸

Uma vez traçado este breve panorama relativo ao desenvolvimento da ideia corporativa da sociedade, vejamos mais de perto quais eram suas características e consequências.

Primeiro ponto importante: numa sociedade concebida como imagem do corpo humano, naturalmente, a ordenação que lhe diz respeito está dada de antemão. Nem mesmo o rei, dirá Maravall, tem a prerrogativa de alterá-la:

*El orden de la sociedad está dado de antemano. Del orden de los cielos, tal como la filosofía natural aristotélica, cristianizada por el tomismo, lo concibe, se saca el de la sociedad (...) El orden está sobre el poder, y sólo cuando éste así lo reconoce es propiamente poder político y no sólo fuerza material. Los decretos de Príncipe lo mantienen y aun, si se quiere, lo actualizan. Perlo el orden social como tal existe antes de la norma real; el Rey y la regla son elementos suyos.*⁶⁹

Consequência geral deste pressuposto: tal ordenação não pode ser alterada. Estabelece-se, desta forma, uma visão hierárquica da sociedade. Da mesma forma que, no corpo humano, cada membro ocupa uma posição naturalmente determinada, na república pensada em termos antropomórficos, cada membro do corpo social ocupa uma posição também naturalmente determinada. Como é fácil supor a partir da fórmula do *rex caput*, o rei é a cabeça de tal corpo político.⁷⁰

⁶⁷ VILLEGAS, Diego Enríquez. *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el gobierno ético, econômico y político. Dirigido al Senor Principe D. Pedro el Felice...*, Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1672, p. 62.

⁶⁸ BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe. Discurso Normativo e Representação (1525-49)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1996, p. 199.

⁶⁹ MARAVALL, José Antonio. *Op. cit.*, p. 123.

⁷⁰ OLIVEIRA, Ricardo de. *Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo Regime*. In: Revista Tempo. Rio de Janeiro. N°21 (2007), pp. 97-121. p. 105.

Segundo ponto importante: apesar de tal rigidez da ordenação social – característica, aliás, das sociedades do Antigo Regime – o exercício do poder segundo o paradigma corporativista implicava a ideia de um poder partilhado, ligada à ideia de “...indispensabilidade de todos os órgãos da sociedade...” e, por conseguinte, ligada também à ideia “...da impossibilidade de um poder político ‘simples’, ‘puro’, não compartilhado. Tão monstruoso como um corpo que se reduzisse à cabeça, seria uma sociedade, em que todo o poder estivesse concentrado no soberano”.⁷¹ Analisando as decorrências jurídicas e institucionais advindas de tal entendimento de sociedade (e poder), Ângela Barreto e António Manuel Hespanha afirmam que “a concepção corporativa, com sua referência a uma ordem ‘natural’ de governo e aos deveres régios daí decorrentes, introduzia importantes limitações ao poder real...”.⁷²

Podemos dizer que, além de considerarem que a sociedade é a condição natural da humanidade, bem como que a lei natural é o fundamento de tal sociedade, os tomistas partilhavam da ideia de que a organização dessa mesma sociedade apresentava uma similitude com o corpo humano. Tal visão, já o dissemos, era predominante ainda na literatura política ibérica do século XVII, entendendo por século XVII o mesmo que José António Maraval, isto é, um conceito histórico, uma época que se inicia nos últimos anos do século anterior e, seguramente, ultrapassa a fronteira de 1700.⁷³

I. 2 – A literatura especular na Península Ibérica.

Após termos analisado brevemente o aristotelismo político – linguagem predominante na Península Ibérica – passaremos a nos deter sobre a questão dos Espelhos de Príncipes, gênero abundante da literatura de que tratamos.

A literatura política produzida na Península Ibérica durante os séculos XVI e XVII forneceu um leque sobremaneira extenso de livros destinados quase sempre à educação dos príncipes. Estes livros, chamados de Espelhos de Príncipes, constituíam-se importantes agentes propagadores de normas prescritivas de conduta deste seletto público, ao qual se incluía toda a aristocracia que tinha acesso aos livros. Tais obras ultrapassavam, portanto, o universo das bibliotecas régias, como bem observou a historiadora Ana Isabel Buescu.⁷⁴ Os Espelhos de Príncipes tratam de temas variados, passando da questão da formação do príncipe infante a dos atributos régios cujos governantes devem possuir, abordando vários aspectos pertinentes do pensamento político da época, tais como: a relação da fé com a política, a questão das guerras, os conselhos e a escolha dos conselheiros, a questão do valimento, favoritismo ou privança⁷⁵, etc. Ana Isabel Buescu considera que os espelhos também atuaram

⁷¹ XAVIER, Ângela Barreto & HESAPANHA, António Manuel. *Op. cit.*, p. 123.

⁷² *Idem*, p. 129.

⁷³ “...época que empieza en los últimos años de la centuria anterior, desde el momento en que la entrada de la obra de Bodino obliga a nuestros pensadores a hacerse cuestión de ella y en que la de Juan Botero plantea el grave problema de insertar la idea de una razón de Estado en el pensamiento político cristiano. Y como muchas de las creencias del siglo XVII traspasan, entre nosotros, la frontera de 1700...” MARAVALL, José Antonio. *Op. cit.*, p. 13.

⁷⁴ BUESCU, Ana Isabel. *Memória e poder... Op. cit.*, p. 81.

⁷⁵ Sobre a questão dos validos no Antigo Regime conferir: OLIVEIRA Ricardo de. “O Melhor Amigo do Rei. A imagem da perfeita *privanza* na Monarquia Hispânica do século XVII.” In: HISTÓRIA, São Paulo, 28 (1): 2009. pp. 653-696.

_____. “Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo regime” in: *Tempo* vol.11, n°.21, Niterói Junho 2006, pp. 109-132.

_____. Valimento, privança e favoritismo: aspectos da teoria e cultura política do Antigo Regime. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 25, n° 50, pp. 217-238 – 2005.

_____. Pela graça do Rei: Um estudo sobre o valimento no Antigo Regime ibérico, O caso de Alexandre Gusmão. Tese de doutorado, PPGHIS/IFCS, UFRJ, 2004.

em um “processo de civilização”, numa clara alusão as obras do sociólogo Norbert Elias.⁷⁶ Houve, segundo ela, uma “apropriação aristocrática” destas obras - originariamente destinadas à realeza⁷⁷ - uma vez que tal literatura, para além da representação ideal do príncipe, veiculava práticas sociais e códigos de conduta que se generalizavam a toda nobreza cortesã (já que o príncipe também pertencia ao círculo dos nobres, ainda que em posição proeminente).

Falando de uma forma geral, os *Espelhos* são obras que têm, como principal característica, uma função pedagógica destinada ao príncipe em particular e a nobreza em geral. Trata-se de uma literatura repleta de ensinamentos políticos e morais. De qualquer forma, e apesar de toda a definição que se seguirá, devemos evitar uma separação muito rígida entre o gênero especular e outras formas de textos componentes do universo político-literário que está sendo considerado neste capítulo. Como veremos, os Espelhos de Príncipes passaram por importantes transformações a partir do século XVI, que dizem respeito fundamentalmente ao conteúdo mais “pragmático” dos ensinamentos políticos contidos nestas obras. Sendo assim, por mais que tentemos fornecer uma definição precisa daquele gênero, é necessário considerar, sempre, o entrecruzamento entre os diferentes tipos de obras que compõem aquele universo político literário. É possível encontrarmos autores que escreveram tanto obras do gênero especular, quanto tratados moralizantes e de finalidade edificante, como define o historiador português Pedro Cardim. Este historiador, ao apresentar uma breve lista dos principais autores (dentro do universo português) seiscentistas de tratados do tipo moralizante, menciona o nome de Diogo Henrique de Vilhegas (ou Diego Enríquez de Villegas), autor citado anteriormente. A obra que Cardim aponta como tratado moralizante é justamente “*Leer sin libro*”. Ora, esta obra de Villegas tanto é dedicada aos fins morais apontados por Cardim quanto à questão da conservação do Estado, tema recorrente na literatura política ibérica do século XVII (ainda que este não seja o principal objetivo da obra). Tal fato demonstra o quanto as dimensões morais e práticas se entrecruzam chegando, em alguns casos, a se confundirem em tal literatura.⁷⁸ Não obstante, para além desta dimensão “educativa”, de acordo com Buescu, o gênero em questão constituiu um dos locais estratégicos de afirmação e propaganda da instituição monárquica.⁷⁹

No que respeita às suas raízes, a literatura especular remonta a uma tradição clássica, mas afirmou-se definitivamente no medievo.⁸⁰ Sem nos determos muito na questão da designação *Espelho*, vale reproduzir as palavras de Michel Senellart, que explica que a adoção do termo “Espelho”, bem como sua primeira ocorrência na literatura política, deu-se no fim do século XII, quando apareceu o primeiro tratado sobre o governo do príncipe contendo em seu título a palavra *Espelho* (*Speculum*). Trata-se da obra *Speculum regale*, de Godofredo de Viterbo (1180/1183). Segundo Senellart, havia um grande número de obras do mesmo tipo, mas com títulos diferentes. Não obstante, a historiografia, desde W. Berges adotou o hábito de designar pelo nome genérico de *Fürtenspiegel*, isto é, *Espelhos de Príncipes*, todos os escritos pertencentes ao gênero da parenética régia.⁸¹ Por outro lado, o mesmo Michel Senellart afirma

⁷⁶ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2 Vols., 1993. _____. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

⁷⁷ BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder...* *Op. cit.*, pp. 80-1.

⁷⁸ CARDIM, Pedro. “Religião e Ordem Social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”. In: *Revista de História das Idéias*. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Idéias, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, v.22, 2001, pp. 133-74. p. 147.

⁷⁹ BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe...* *Op. cit.*, p. 17.

⁸⁰ _____. *Memória e Poder...* *Op. cit.*, 69.

⁸¹ SENELLART, Michel. *Op. cit.*, p. 49. Sobre o significado de “parenética” o autor explica, duas páginas antes, na nota de rodapé número 2: “A parenética, ou parênese (do grego *parainesis*: exortação, encorajamento), designa um gênero de discurso que exorta às ações virtuosas”.

adiante que a obra *De Clementia*, de Sêneca “constitui talvez a origem da expressão espelho do príncipe”.⁸²

Dentre os nomes que ocuparam lugar proeminente nesta tradição, destacam-se Santo Tomás de Aquino e Egídio Romano, que escreveram os mais significativos *specula principis*, no século XIII, ambos, curiosamente, com o mesmo título: *De Regimine Principum*⁸³, sendo que o de autoria de Egídio Romano, escrito em 1287⁸⁴, desempenhou papel mais determinante no processo de afirmação do próprio gênero.⁸⁵ A obra de Egídio Romano conheceu, de sua publicação até o início de século XVII, uma fortuna sem igual entre os demais Espelhos de Príncipes. Ao referir-se a este texto, Michel Senellart aponta que o *De Regimine Principum* de Egídio Romano é não somente uma obra cuja extensão é considerável se comparada aos demais *specula* como também conheceu um sucesso sem equivalência nos demais exemplares do gênero. Objeto de numerosas traduções, difusões manuscritas e várias edições, o *De Regimine Principum* “impôs um modelo que certos autores ainda reproduzem no século XVII”.⁸⁶ É esta obra que fixa, por vários séculos, a estrutura, as regras e as convenções a partir das quais os demais livros desta literatura destinada aos príncipes irão se desenvolver. Trata-se, portanto, de uma das principais obras do gênero especular. Sua importância para o desenvolvimento da tradição dos Espelhos de Príncipes é um consenso na historiografia que trata do tema. Adeline Rucquoi e Hugo O. Bizzarri, analisando as matrizes ocidentais e orientais conformativas do gênero político-literário em questão, afirmam o seguinte:

*El género de los "espejos de príncipes" ha tenido, en la Península Ibérica, un desarrollo constante y continuo. La necesidad de formación del príncipe, y de los miembros de la alta nobleza en general, originó la elaboración de tratados que, si bien no han tenido por lo general influencia en el resto de Europa, no por ello han poseído características menos específicas. Entre los siglos XII y XIV, el proceso que dio origen a una serie de tratados relativos a la educación del príncipe se desarrolló en medio de la confrontación de formas orientales y occidentales y, en el curso de la segunda mitad del siglo XIII, innumerables obras didácticas y moralizantes, atribuidas a filósofos o a sabios, fueron de hecho traducciones o adaptaciones de formas llegadas de Oriente.*⁸⁷

⁸² SENELLART, Michel. *Op. cit.*, p. 52.

⁸³ Michel Senellart explica que o *De Regimine Principum* atribuído a São Tomás de Aquino é, na verdade, uma obra parcialmente apócrifa. Com efeito, São Tomás de Aquino escreveu um texto intitulado *De Regno*, composto de 20 capítulos e que, no início do século XIV, recebeu o acréscimo de mais 62 capítulos escritos por Ptolomeu de Lucques, discípulo de Tomás. Cf. SENELLART, Michel. *Op. cit.*, pp. 170-4.

⁸⁴ A data de publicação do livro de Egídio Romano é, para Ana Isabel Buescu, 1287 (BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe... Op. cit.*, p. 19). Michel Senellart (SENELLART, Michel. *Op. cit.*, pp. 193-4) afirma que o livro foi composto entre 1277- 1279. Sobre os problemas inerentes à datação dos Espelhos medievais em Castela, Adeline Rucquoi e Hugo O. Bizzarri afirmam o seguinte: “*Uno de los problemas que presenta una historia del género de los 'espejos de príncipes' en Castilla en el siglo XIII es el de la datación de las obras, problema que remite directamente al estudio de la evolución del género. Los tratados contienen raramente una alusión a su fecha de composición, lo que hace difícil toda datación precisa...*” RUCQUOI, Adeline e BIZZARRI, Hugo O. *Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente. Cuad. Hist. Esp.* [online]. ene./dic. 2005, vol.79 [citado 20 Abril 2008], pp.7-30. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S0325-11952005000100001&script=sci_arttext. [sem indicação de número de página]

⁸⁵ Assim, diz Ana Isabel Buescu, “No conjunto destas obras que convergem para a constituição do gênero na época medieval, duas em particular se singularizam – o *De Regimine Principum* de São Tomás de Aquino e a obra do mesmo nome de Egídio Romano, com especial destaque para esta última, que viria a constituir-se como verdadeiro modelo destes tratados normativos” BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do príncipe... Op. cit.*, p. 36.

⁸⁶ SENELLART, Michel. *Op. cit.*, p. 194.

⁸⁷ RUCQUOI, Adeline e BIZZARRI, Hugo O. *Op. cit.* [sem indicação de número de página]

Segundo estes dois autores, o livro *Secretum secretorum*, cuja autoria foi atribuída, durante muito tempo, a Aristóteles, constituiu o principal modelo de espelho de príncipes, sendo substituído pelo *De Regimine Principum* de Egídio Romano, a partir do final do século XIII. No que diz respeito à Espanha, dirão os dois autores, havia a tradição visigótica do século VII, quando textos conciliares e códigos jurídicos traziam definições sobre as qualidades e virtudes que os monarcas deveriam possuir: “*Es así como el Liber Iudicum, promulgado en el año 654, se abre con una exhortación relativa al ‘buen rey’, que debe reinar piadosamente y con misericordia, y poseer dos virtudes: la justicia y la verdad*”.⁸⁸ Além desta tradição, somada ao peso de toda a tradição clássica vinda de autores como Aristóteles, Sêneca e Xenofonte, os escritores do século XVII tinham como importante referência o seguinte título: *Educación del Príncipe Cristiano*, obra de Erasmo de Rotterdam, escrita no começo do século XVI, e oferecida a Carlos V.⁸⁹

Podemos notar que o desenvolvimento do gênero está profundamente associado à influência do aristotelismo, uma vez que os principais exemplares para sua fixação no ocidente medieval foram compostos por nomes diretamente envolvidos na Primeira Escolástica: São Tomás de Aquino e seu discípulo, Egídio Romano. Ana Isabel Buescu, ao se referir a importância dos exemplares escritos por cada um dos autores, remete a esta associação com o aristotelismo político medieval:

A importância decisiva de que se revestem radica na consagração da matriz aristotélica na reflexão sobre o rei, o poder e o governo da república, feição tornada sistematicamente explícita na obra de São Tomás, e que preside também ao *De Regimine Principum* do seu discípulo Egídio Romano.⁹⁰

Seguindo este raciocínio, Buescu associa a menor expressão do gênero na Inglaterra ao “... indiscutivelmente menor peso da tradição aristotélica na cultura inglesa...”⁹¹ Entretanto, não devemos nos esquecer que, de acordo com Richard Morse, o conjunto da obra de Aristóteles fosse ensinado em Oxford antes da cristianização do filósofo por São Tomás de Aquino.⁹²

Os Espelhos de Príncipes inscrevem-se em um universo literário maior, do qual também são constitutivos os tratados teológicos, jurídicos, filosóficos e demais espécies de texto. O que há de particularmente interessante no gênero especular é que, a despeito da publicação e circulação d’*O Príncipe*, de Maquiavel, por grande parte da Europa (inclusive na Península Ibérica) as funções do governo real não excluem, para o mundo ibérico, a observação dos preceitos cristãos (católicos, propriamente ditos), mas antes, tal observação é condição necessária para um bom governo. Ou seja, o que vemos traçado nas linhas destas obras é o ideal de um príncipe cristão. Assim nos diz Maravall: “*Y sobre todas ellas, morales e intelectuales, le son necesarias al Príncipe las virtudes teologales*”⁹³, isto é, faz-se necessário ao Príncipe o conhecimento das coisas de Deus, esta é sua principal virtude. Com efeito, Pedro Cardim demonstra como a fé católica constitui elemento indispensável para qualquer reflexão acerca da dinâmica política do mundo moderno. Segundo ele:

...o estudo da dinâmica política da época moderna obriga a considerar, sempre, os seus fundamentos católicos, pois ao olvidar essa dimensão religiosa do político corre-se o risco de passar ao largo daquele que era um

⁸⁸ RUCQUOI, Adeline e BIZZARRI, Hugo O. *Op. cit.* [sem indicação de número de página].

⁸⁹ RÓTTTERDAM, Erasmo. *Educación del Príncipe Cristiano*. (1ª. edição 1517). Madrid: Tecnos, 2003.

⁹⁰ BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe... Op. cit.*, p. 36.

⁹¹ *Idem*, p. 39.

⁹² Vide nota 39.

⁹³ MARAVALL, José Antonio. *Op. cit.*, p. 269.

dos elementos mais estruturantes do quadro constitucional que perdurou até o século de Setecentos.⁹⁴

Ao referir-se aos *Epelhos de Principes* e outras obras de caráter similar, Cardim reitera este lugar privilegiado ocupado pelo elemento religioso. Lugar este, nos dirá o autor, situado ao lado do universo político, inclusive se interpenetrando:

Nas obras que continham conselhos e advertências para o príncipe, por exemplo, ao aludirem às expectativas que os vassallos tinham a respeito da acção que deveria ser desempenhada pelo monarca, os seus autores reflectem um entendimento da realza onde o religioso e o político surgem lado a lado, chegando mesmo a interpenetrar-se.⁹⁵

O tema da religião é um elemento constante. Trata-se, lembrarão seus autores, de proteger a fé católica, principalmente em um tempo em que as “heresias” cristãs ameaçam se espalhar pela Europa. A questão da relação entre a cruz e a coroa remete-nos, quase diretamente, ao nome de Maquiavel. Ana Isabel Buescu, procurando indicar as principais referências para o estudo da problemática dos espelhos de príncipe no cenário europeu, destaca, ao referir-se ao mundo moderno, os trabalhos de Allan Gilbert⁹⁶ e de Felix Gilbert⁹⁷, nos quais, segundo Buescu, há uma análise da obra *O Príncipe* de Maquiavel em que se busca entendê-la a partir de uma lógica de continuidade com a tradição dos espelhos, e não sob o ponto de vista das rupturas que esta obra teria introduzido no pensamento político moderno. Esta maneira de se entender o relacionamento entre a vasta literatura especular no mundo moderno e a inquietante obra de Nicolau Maquiavel também é compartilhada por Michel Senellart, para quem *O Príncipe* teria cumprido não o papel de texto fundador de uma ciência nascente, mas sim obra de articulação entre a literatura especular e os “manuais de Estado”.⁹⁸

Uma modificação importante decorrente da relação-combate entre os Espelhos de Príncipes e o autor florentino está ocorrendo em tal literatura. Assim, de acordo com José Antonio Maravall, estas obras possuem, no novo cenário em que se apresentam, uma finalidade decididamente prática: “*No se trata de imaginar una política que de tan perfecta no tenga utilidad ninguna*”.⁹⁹ A educação política deve estar, nos escritores em questão, voltada para ação. Não é de se admirar, portanto, o recorrente emprego de “máximas” que ensinam, de forma breve e adaptada, como se deve agir em determinadas situações. É este caráter pragmático que possibilita, de acordo com Maravall, uma diferenciação entre os espelhos do século XVII e a abundante literatura sobre os temas “*De óptima República*” e “*De óptimo Príncipe*”¹⁰⁰, nos quais inexiste esta dimensão prática. Tal pragmatismo, curiosamente, parece derivar do combate empreendido, pelos pensadores católicos, à constante figura de Nicolau Maquiavel, também ele pragmático; defensor, porém, de um pragmatismo amoral:

O pensamento político católico que se hegemonizou na Península Ibérica no período, ao condenar o pragmatismo amoral derivado das formulações de Maquiavel, fez com que surgisse uma espécie de pragmatismo católico, que

⁹⁴ CARDIM, Pedro. *Op. cit.*, p. 136.

⁹⁵ Idem. p. 146.

⁹⁶ GILBERT, Allan. *Machiavelli's Prince and its Forerunners*. “The Prince” as Typical Book “de Regimine Principum”, Apud in: BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder... Op. cit.*, pág. 74.

⁹⁷ FELIX, Gilbert, “The Humanist Concept of the Prince and *The Prince* of Machiavelli”, Apud in: BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder... Op. cit.*, p. 74.

⁹⁸ SENELLART, Michel. *Op. cit.*, pp. 48-9.

⁹⁹ MARAVALL, José António. *Op. cit.*, p. 32.

¹⁰⁰ Idem, *Ibidem*.

deveria estar atento aos condicionalismos do momento. Esta concepção teve no chamado tacitismo, muito divulgado em Portugal e na Espanha através de Justo Lipsio, sobretudo na obra *Policorum [sic] sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant*, publicada pela primeira vez em 1589, uma de suas formulações mais importantes. Com este mesmo sentido, a obra de Giovanni Botero, *Della Ragione di Stato*, publicada na Itália no mesmo ano, amplamente divulgada no mundo ibérico, foi também importante na divulgação do que estamos chamando de pragmatismo católico.¹⁰¹

Esta análise referente à dimensão prática da literatura de que tratamos aqui também aparece considerada por Antonio Feros.¹⁰² No primeiro capítulo de “*El Duque de Lerma. Realeza y Privanza en la España de Felipe III*”, intitulado “*La educación de un Rey*”, Feros aponta o momento no qual, segundo ele, operou-se uma transformação importante no que diz respeito ao conteúdo dos livros componentes da literatura política do Antigo Regime, notadamente na Península Ibérica:

*Pero en las últimas décadas del siglo XVI, tanto en España como en otras monarquías europeas... “se usa, se propaga, transita y provoca choques” una expresión y unas teorías: razones di stato... Aunque, como el mismo Bartolomé de Clavero nos ha recordado, sin apartase completamente de las tradiciones políticas arriba resumidas, estos autores se planteaban responder a “determinadas necesidades y concretos intereses” desde presupuesto ideológicos distintos.*¹⁰³

É nesse contexto de combate ao maquiavelismo, com a entrada em cena da doutrina da razão de Estado catolicamente definida, seja por Giovanni Botero, seja por aqueles diretamente influenciados por sua obra, que os autores de Espelhos de Príncipes irão se debruçar sobre esta temática fundamental do pensamento político moderno europeu.

Com estes apontamentos cremos que resta mais claro ao que estamos nos referindo quando dizemos, no âmbito deste trabalho, literatura política ibérica do século XVII. Evidentemente, estamos muito longe de uma definição que dê conta da totalidade de tal literatura. Nada dissemos a respeito dos outros gêneros político-literários, como também não nos detivemos nas outras influências que se faziam presente aos autores ibéricos do século XVII. Nossa análise optou, pois, por uma seleção que pode ser expressa da seguinte maneira: a influência mais fundamental e determinante (basicamente o pano de fundo de tal literatura), o gênero político-literário de importância considerável, de onde provém a maior parte das fontes que utilizaremos no presente estudo.

A partir do capítulo seguinte abandonaremos estas discussões relativas ao panorama geral da literatura política ibérica do período aqui analisado, bem como as questões relativas

¹⁰¹ OLIVEIRA, Ricardo de. Amor, Amizade e Valimento... *Op. cit.*, p. 106.

¹⁰² FEROS, A. *El Duque de Lerma. Realeza y Privanza en la España de Felipe III*. Madrid: Marcial Pons, 2002.

¹⁰³ Idem, pp. 53-4. O que aparece entre aspas corresponde as citações que o autor faz da obra de Bartolomé de Clavero: CLAVERO, Bartolomé. *Razón de estado, razón de individuo, razón de historia*. Apud in: FEROS, Antonio. Idem, *ibidem*.

ao “gênero político literário”.¹⁰⁴ Passaremos a nos deter com exclusividade nas questões de conteúdo dessa literatura, composta, em sua maioria, por Espelhos de Príncipes. Mais especificamente, analisaremos o problema da razão de Estado, tal como aparece formulado nas obras dos autores estudados. Antes, porém, cabem algumas considerações historiográficas relativas à construção do problema “razão de Estado”. É o que segue, de imediato, no segundo capítulo desta dissertação.

¹⁰⁴ Termo evidentemente emprestado e que constitui um caso confesso de anacronismo, mas que talvez encontre, senão absolvição, ao menos uma justificativa plausível na inexistência de uma terminologia mais adequada ou consagrada para se referir ao conjunto das obras escritas antes da elaboração da moderna noção de “literatura”.

CAPÍTULO II

BUENA OU VERDADERA RAZÓN DE ESTADO NA PENÍNSULA IBÉRICA DO SÉCULO XVII.

O problema de que nos ocupamos neste capítulo pode ser sinteticamente definido com a seguinte pergunta: como os autores ibéricos do século XVII buscaram combater os ensinamentos e influências derivadas das formulações de Nicolau Maquiavel? O problema nos remete diretamente à doutrina da razão de Estado catolicamente elaborada pelos autores em questão, levando-nos a analisar mais precisamente o conteúdo de tal doutrina, isto é, seus pontos centrais, nos quais se defende uma posição oposta àquela preconizada por Maquiavel. Em uma palavra: trata-se da análise do antimachiavelismo ibérico.

Buscaremos, a princípio, apontar os principais pontos da discussão historiográfica sobre o tema, desde uma perspectiva mais geral. Num segundo momento, verificaremos como alguns autores ibéricos empreendiam este combate direto às teses de Maquiavel e apontavam para questões relativas à limitação do exercício do poder por parte dos monarcas.

II. 1 – A Razão de Estado como um problema historiográfico.

O tema da razão de Estado, conquanto tenha merecido, já em 1860, uma obra dedicada a sua análise histórica por G. Ferrari¹⁰⁵, conheceu sua formulação mais clássica – e ainda frequentemente acionada – em uma obra dos anos vinte do século passado: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (Berlin, Oldenbourg: 1924), de autoria de Friedrich Meinecke, publicada pela primeira vez em 1924. Uma primeira edição da versão em italiano surgiu em 1942, sendo que a edição inglesa apareceu em 1957 e a edição francesa, em 1973.¹⁰⁶ O livro foi traduzido para o espanhol em 1952, sendo reimpresso em 1983¹⁰⁷, edição que utilizamos.

Partindo do ponto de vista de que a razão de Estado constitui a condição da política, isto é, a dimensão inescapável de sua teoria e ação, Meinecke sustenta que tal problemática, além de constituir uma espécie de patrimônio comum europeu, fez-se presente desde a antiguidade. Muito embora o autor reconheça que, como princípio e ideia, a razão de Estado surgiu com o fortalecimento do Estado¹⁰⁸ na modernidade, não deixa de sustentar que o próprio Estado edifica-se na disputa característica da história humana entre *cratos* e *ethos*; isto é, “entre el obrar movido por el afán de poder y el obrar llevado por la responsabilidad ética”¹⁰⁹, considerando, por fim, que é precisamente a razão de Estado quem constitui a ponte entre os dois extremos na vida política.

O autor põe-se a identificar, na antiguidade e no medievo, os autores nos quais algumas noções – ainda que não elaboradas – da razão de Estado podem ser apreendidas. Não nos interessa refazer o percurso realizado por Meinecke. Gostaríamos, ao revés, de chamar a atenção para outro fato de maior relevância: trata-se de que o autor propõe uma análise na qual a razão de Estado está inscrita na continuidade do pensamento político. É necessário

¹⁰⁵ FERRARI, G. *Histoire de la raison d'état*. Paris, 1860.

¹⁰⁶ Edição italiana: *L'idea di ragion di Stato nella storia moderna*. Firenze: Valecchi, 1942; Edição inglesa: *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*. London: Routledge and Kegan Paul, 1957; Edição francesa: *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*. Genebra: Droz, 1973

¹⁰⁷ MEINECKE, Friedrich. *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

¹⁰⁸ Idem, p. 27.

¹⁰⁹ Idem, p. 7.

sublinharmos este ponto para dar prosseguimento a esta breve introdução à historiografia sobre o tema. E isto por um motivo bem simples: situar a obra de Meinecke em relação às de outros autores que buscaram uma análise diferente da questão. Tal é, por exemplo, o caso de Jose Fernández-Santamaría¹¹⁰ e de Maurizio Viroli¹¹¹, autores que visualizaram na razão de Estado algo como a característica do pensamento político de uma época. O primeiro, de forma sistemática, buscou analisar como a literatura espanhola do barroco refletiu sobre a questão desde uma perspectiva de combate ao que seus autores consideravam como uma razão de Estado ímpia, pérfida ou tirânica associada ao nome de Maquiavel, enquanto o segundo, com uma visão mais abrangente, centrou-se na análise das transformações por que a linguagem da política passou desde sua formulação em meados do século XIII, associada à tradição das virtudes políticas, do aristotelismo e do direito romano até final do século XVI, quando uma linguagem própria da razão de Estado, a partir daquilo que o autor chama de “uma arte de estado” formulada por alguns autores italianos como Guicciardini e Maquiavel, já está afirmada. A magnitude de tal transformação, no entender de Maurizio Viroli, permite ao historiador falar em uma verdadeira “revolução da política”.¹¹²

Pois bem: feitas estas considerações mais gerais em torno da literatura que tratou do tema da razão de Estado cabe entrarmos definitivamente na análise do que seja a razão de Estado. Uma boa forma de iniciarmos a tarefa, conforme pensamos, é fornecendo algumas das definições dadas tanto pelos escritores do século XVII¹¹³, como pela historiografia especializada.

Antes de entrarmos em definições mais gerais, contudo, prestemos atenção no termo “razão de Estado”. De início, a palavra “Estado” (escrita quase sempre com maiúscula: *razón de Estado*, *raison d’État*, *reason of State*, *Staatsräson*, *ragion di Stato*) sugere o Estado como realidade que aos poucos foi se afirmando. Desde já se coloca a seguinte pergunta: estariam os autores de que nos ocupamos empregando a palavra Estado para designar a mesma instituição política que nós hoje conhecemos por este nome? Para responder a esta questão devemos, ainda que brevemente, determo-nos sobre o significado do conceito.

Em um texto esclarecedor acerca do “*paradigma estatalista*” e de suas implicações para um conhecimento mais efetivo da configuração social do Antigo Regime, Carlos Garriga debateu alguns dos pontos que, nos últimos tempos, vêm marcando presença na agenda de discussões de uma historiografia voltada para a questão do Estado. Assim, o autor discute o caráter “artificial” desta entidade, isto é, os motivos e o processo pelos quais a historiografia liberal, comprometida com a construção das nacionalidades no século XIX e no início do XX, deu forma e acabamento ao Estados nacionais. Segundo Garriga, para se criar um efeito de “obediência consentida” como resposta ao problema de se conseguir que uma maioria aceite ser governada por uma minoria (questão das mais problemáticas), a história (enquanto disciplina) apresentou o Estado como solução. Através de um processo de naturalização da “ideia estatal”, construiu-se o Estado no passado, para que sua existência efetiva no mundo

¹¹⁰ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, Jose A. *Razon de Estado y Política en el Pensamiento Español del Barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

¹¹¹ VIROLI, Maurizio. *From politics to reason of State: the acquisition and transformation of the language of politics 1250 – 1600. (Ideas in Context)* New York: Cambridge University Press, 2005.

¹¹² VIROLI, Maurizio. *Op. cit.*, p. 1.

¹¹³ Creemos que seja oportuno reproduzir a advertência que figura no prólogo do livro de José Antonio Maravall “*Advirtamos expresamente que el concepto ‘siglo XVII’ en nuestro estudio es, más que un concepto meramente ‘cronológico’, un concepto histórico, es decir, significa una ‘época’, diferenciada de las demás en el sistema de creencias; época que empieza en los últimos años de la centuria anterior, desde el momento en que la entrada de la obra de Bodino obliga a nuestros pensadores a hacerse cuestión de ella y en que la de Juan Botero plantea el grave problema de insertar la idea de una razón de Estado en el pensamiento político cristiano. Y como muchas de las creencias del siglo XVII traspasan, entre nosotros, la frontera de 1700...*” MARAVALL, José Antonio. *Op. cit.*, p.13.

contemporâneo fosse, além de aceitável, apresentada como resultado natural oriundo do único (ou melhor) modo de associação conhecido pelos homens civilizados.¹¹⁴

A partir de Otto Brunner, nos diz Garriga, ocorre a dissolução da ideia de Estado Medieval, tal como defendido pela historiografia oitocentista. Ou seja, o Estado não é, desde então, algo que sempre tenha existido. Pelo contrário, ele marcaria a entrada do mundo (pelo menos o ocidental) na modernidade.¹¹⁵ Não é preciso regressar muito para se encontrar formulações que visualizavam a presença do Estado, ainda que forma não desenvolvida, no início da modernidade, e mesmo no medievo. Roger Chartier, por exemplo, em um texto originalmente apresentado no colóquio “Cultura e ideologia na gênese do Estado moderno”, realizado em Roma no ano de 1985, fornece uma definição de Estado apoiado, sobretudo, em Marc Bloch e Norbert Elias. Existem dois aspectos, dirá Chartier, que talvez caracterizem a “modernidade” do Estado na Europa ocidental, no momento em que ocorre, progressivamente, uma diferenciação com relação aos “Estados feudais”, retomando a expressão utilizada por Marc Bloch: “... parece ser possível propor uma definição mínima do Estado moderno: a instauração progressiva da fiscalidade pública e de uma ordem garantida pelo poder de comando do soberano”.¹¹⁶ O Estado, como Weber o definiu, resultaria de um processo de concentração de poder político, propiciado pela progressiva monopolização dos meios necessários a esta empresa: armas e tributos.

Sem adentrarmos demasiadamente na questão, destaquemos que, na esteira da chamada “crise do Estado”, uma renovada historiografia jurídica têm formulado algumas críticas profundas à lógica estatal de explicação do Antigo Regime. Assim sendo, trabalhos como os de Antonio Manuel Hespanha e Bartolomé Clavero, para citar dois dos mais conhecidos e influentes, têm contribuído para enfatizar as características estruturais da sociedade moderna, revelando a inadequação do modelo estatal para se referir ao universo do período em questão.¹¹⁷

Para Bartolomé Clavero, a lógica estatal presente na explicação da configuração política própria ao Antigo Regime pode denunciar aquilo que o autor chama, ao comentar a interpretação histórica de Maravall, de “*residuo de la composición anacronicamente nacionalista...*”.¹¹⁸ Trata-se da estreita vinculação sugerida por Garriga: lógica estatal de explicação e processo de construção da nação e da nacionalidade. Clavero ainda ressalta que, a despeito das críticas que ao seu tempo eram formuladas à noção de Estado Moderno, tal conceito gozava de uma invejável vitalidade dentro da historiografia: “*La historiografía de la Edad Moderna sigue por regla general desarrollándose sin mayores dificultades bajo supuestos estatales aun cuando puede ir al tiempo desvelando una realidad política que evidentemente los desborda*”.¹¹⁹ A ponto de não ser possível enxergar, continua o autor, “*el momento en el que, sin reconocimiento de servicios prestados, reciba su merecida jubilación el concepto de Estado moderno*”.¹²⁰

Antonio Manuel Hespanha, por sua vez, afirma que a *novidade do Estado*, isto é, aquilo que se pretende ser o “*aparecimento do Estado*” pode, na verdade, resultar menos “*duma efectiva mutação substancial das formas políticas do que duma projecção sobre as realidades institucionais e políticas dos sécs. XVII e XVIII de conceitos e realidades*

¹¹⁴ GARRIGA, Carlos. *Op. cit.*, p. 1.

¹¹⁵ CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990. pp. 215-216.

¹¹⁶ GARRIGA, Carlos. *Op. cit.*, pp. 3-4.

¹¹⁷ *Idem*, p. 5.

¹¹⁸ CLAVERO, Bartolomé. “Institucion política y derecho: acerca del concepto historiografico de ‘Estado moderno’”. In: *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época). Núm. 19, Enero-Febrero 1981, [pp. 43-57], p. 51.

¹¹⁹ *Idem*, p. 54.

¹²⁰ *Idem*, p. 55.

posteriores”.¹²¹ É a partir desse pressuposto que o autor realiza a revisão do debate marxista relativamente ao caráter, ou “natureza” do “Estado Absolutista”: capitalista ou feudal? Não pretendemos retrair o debate – polêmica já esfriada – entre Maurice Dobb e Paul Sweezy, ou a contribuição de H. K. Takahashi (o que, de alguma forma, foi realizado no texto de Hespanha), mas interessa-nos sublinhar, contudo, que para Hespanha, o debate conduzia-se no plano da grande teoria derivada (talvez de forma não autorizada, sugere o autor) dos escritos de Karl Marx. Mas a histórica concreta, lembrava Hespanha, “não se faz, no entanto, antepondo esquemas teórico-dedutivos à investigação empírica. Essa não é pelo menos a lição dos clássicos do marxismo que denunciavam com vigor essa forma apriorística de reconstruir o passado”.¹²² A confirmação ou refutação das teses apresentadas pelos “contendores” deveria dirigir as pesquisas históricas justamente para a realidade jurídica e institucional do Antigo regime afim de decidir, no âmbito do debate, qual a correta caracterização do Estados europeus dos séculos XVI-XVIII (objeto de interesse do debate marxista). É justamente nesse ponto que Hespanha parece sugerir uma denominação alternativa ao conceito de Estado (pelo menos no que diz respeito ao período em debate): “Constituições jurídico-políticas”.¹²³

Contudo, e abandonando um pouco o campo da historiografia, é necessário apontar para o fato de que alguns autores podiam empregar a palavra “Estado” para se referirem à ordem política que vigia então. Assim, Cláudio Clemente, escrevendo no século XVII, apontará que a tradução que seus contemporâneos davam ao termo “Politia” ou “Republica” era, precisamente “Estado” (cf. infra, pp. 59-60). A questão, segundo nos parece, aponta para uma noção ainda não enraizada e que podia compartilhar vários significados, ao contrário do que acontecerá no mundo contemporâneo. De todo modo, permanece válida a precaução em benefício da melhor compreensão histórica das sociedades de Antigo Regime: levar em consideração que, a despeito da ocorrência de um ou mais fatores “estatizantes” das configurações políticas da idade moderna, o Estado, tal como definido no mundo contemporâneo, permanece sendo uma noção que não pode ser transportada para um universo em que ela ainda não se encaixava.

Uma vez discutido o problema do Estado enquanto “invenção” historiográfica é necessário voltar à questão formulada anteriormente: o que os autores da época queriam dizer quando utilizavam o termo “Estado”? Uma análise da definição contida em um dos mais conhecidos dicionários da época parece-nos bastante útil. Eis o que registra o *Tesoro de la lengua castellana, o española*, composto por Sebastian de Covarrubias:

*(...)En la republica ay diversos estados, unos seglares, y otros eclesiasticos y destos, unos Clerigos, y otros Religiosos. En la Republica, unos cavalleros, otros ciudadanos: unos oficiales, otros labradores, &c. Cada uno en su estado y modo de vivir tiene orden, y limite. En otra manera se toma por el gobierno de la persona Real, y de su Reyno, para su conservacion, reputacion, y aumento. Materia de estado, todo lo que pertenece al dicho gobierno.*¹²⁴

¹²¹ HESPANHA, Antonio Manuel. *O Estado absoluto. Problemas de interpretação histórica*. Coimbra, 1979 (Separata do número especial do Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra – “Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor José Joaquim Teixeira Ribeiro”), pp. 6-7.

¹²² Idem, p. 19.

¹²³ Idem, p. 21.

¹²⁴ COVARRUBIAS y OROZCO, Sebastian. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid, impressão de Luis Sanchez, 1611, fol. 382. [grifos nossos]. Daqui em diante citada apenas como *Tesoro*. É necessário acrescentar que a referência original aqui utilizada indica a folha, não a página em que se encontra a citação. No original, apenas a frente de cada folha é numerada.

Observe-se que a definição fornecida por Covarrubias registra significados diferentes para o vocábulo: ora mais aproximado do original latino *status* (equivalente à noção medieval de estamento), ora referindo-se diretamente ao governo exercido pelo rei. Esta última definição é a que mais se aproxima da própria definição de razão de Estado. O italiano Giovanni Botero, que é considerado o primeiro autor a empregar de forma sistemática o termo razão de Estado (que inclusive figura no título de sua obra), abre o primeiro dos dez livros da sua *Da razão de Estado*, de 1589, com o seguinte capítulo: “O que é a Razão de Estado”. Eis a definição que apresenta: “Estado é um domínio firme sobre povos e Razão de Estado é o conhecimento de meios adequados a fundar, conservar e ampliar um Domínio deste gênero”.¹²⁵ Os dois autores utilizam o termo Estado em uma acepção política análoga: referindo-se ao governo do rei; inscrevendo-o, portanto, numa lógica ainda privada, o que não significa que uma reflexão sobre o bem comum esteja ausente da obra dos autores da razão de Estado, tal como veremos mais adiante.

Por sua vez, a palavra “razão” também é muito significativa. Ela sugere a afirmação de uma “racionalidade” própria ao mundo político moderno. É necessário esclarecer um pouco a questão em torno da relação razão/racionalidade, tal como aparece nas formulações de Foucault, pois são a elas que nos referimos aqui. Primeiramente, convém destacar que Michel Foucault utiliza o termo “razão” com referência à repartição razão/desrazão, que ocupa o centro da cultura ocidental. Enquanto o *Logos* grego não possui um conceito antitético, a razão, tal como entendida aqui, não existe sem sua negação. Pois bem: Foucault buscou realizar uma análise histórica do momento preciso da cultura ocidental em que a razão procurou apoderar-se da desrazão e fazê-la confessar sua verdade oculta. Este momento tomou a forma da *racionalidade*, e Michel Foucault buscou compreender sua aplicação em diferentes campos (loucura, doença, economia política, etc.). A cesura razão/não-razão, que tomou a forma de uma *hegemonia* da “racionalidade”, teve lugar na idade clássica: século XVII. Esta “racionalidade”, por sua vez, assumiu diferentes faces, entre as quais destacamos a de Estado, que conheceu nas doutrinas de razão de Estado um dos locais estratégicos de sua formulação¹²⁶:

...o que é surpreendente é que a racionalidade do poder do Estado era pensada perfeitamente consciente de sua singularidade... Ela foi formulada, em particular, em dois corpos de doutrina: a *razão de Estado* e a *teoria da polícia*. Essas duas expressões logo adquiriram sentidos restritos e pejorativos, eu sei. Mas, durante alguns 150 ou 200 anos que a formação dos Estados modernos durou, elas guardaram um sentido bem mais amplo do que hoje.¹²⁷

Na ocasião, Michel Foucault deteve-se na análise da doutrina da polícia, apenas ressaltando alguns aspectos da doutrina da razão de Estado.

É necessário, todavia, fornecer uma definição geral da doutrina da razão de Estado. As palavras iniciais de Meinecke fornecem-nos esta definição: “*Razón de Estado es la máxima del obrar político, la ley motora del Estado. La razón de Estado dice al político lo que tiene que hacer, a fin de mantener al Estado sano y robusto*”.¹²⁸ Fernández-Santamaría define quais

¹²⁵ BOTERO, João. *Da Razão de Estado*. Coordenação e Introdução de Luís Reis Torgal. Tradução de Raffaella Longobardi Ralha. Série História Moderna e Contemporânea: 9. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992, p 5.

¹²⁶ REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005, p. 72.

¹²⁷ FOUCAULT, Michel. “‘Omnes et singulatim’: uma Crítica da Razão Política”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Michel Foucault. Estratégia, poder e saber*. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. Coleção Ditos e Escritos, v. 4. pp. 372-3.

¹²⁸ MEINECKE Friedrich. *Op.cit.*, p. 3.

são os principais objetivos da doutrina: “...os temas da conservação e aumento do reino são os objetivos eternos da razão de Estado na Espanha”.¹²⁹ Podemos acrescentar que estes objetivos colocam-se onde quer que se aplique a doutrina. São, se podemos dizer assim, inerentes à sua própria lógica. Outro aspecto que temos que ressaltar refere-se às origens do termo. Javier Peña Echeverría afirma que o termo “*es de origen italiano, y aparece definido y tematizado por primera vez en el libro de Giovanni Botero Della ragion di Stato (1589), pero era usado con frecuencia en el lenguaje ordinario ya mucho antes...*”.¹³⁰ Um dos primeiros pensadores políticos a utilizar fórmula da “razão de Estado”, segundo informam Quentin Skinner e Friedrich Meinecke, foi o italiano Francesco Guicciardini (1483-1540).¹³¹ Tratava-se de uma passagem do segundo livro do “*Dialogo del reggimento de Firenze*”, composto entre 1523 e 1527. Na ocasião, Guicciardini aconselhava a matança de todos os prisioneiros oriundos de Pisa, no sentido de debilitar aquela cidade: “*Però quando io ho detto di ammazzare o tenere prigioniери e' pisani, non ho forse parlato cristianamente, ma ho parlato secondo la ragione ed uso degli stati*”.¹³²

Como vemos, tanto a origem quanto a sistematização do termo não se deram na Península Ibérica (muito embora Botero escrevesse em uma “Itália” dominada pela Espanha). Também não se deveu aos espanhóis a criação da ideia de uma “boa” ou “verdadeira” razão de Estado, apesar de o tema ter conhecido grande fortuna na literatura política espanhola. A definição nestes termos já se encontrava no próprio Botero. Isto é, aquele que é considerado um dos primeiros a utilizar o termo de forma sistemática (já que Guicciardini não chegou a sistematizar uma definição do que fosse a razão de Estado) já o colocava em oposição a uma outra doutrina. Assim sendo, Botero e os demais que depois dele falaram em boa ou verdadeira razão de Estado associaram o pensamento de Maquiavel e os demais “políticos”¹³³ a uma razão de Estado pérfida, tirânica, etc.

II. 2 – A guerra contra a maldade: as alternativas ibéricas ao problema da razão Estado no século XVII

Em seu “*Estudio Preliminar*” para uma antologia de textos de autores que escreveram sobre a razão de Estado na Espanha dos séculos XVI e XVII, Javier Peña Echeverría assinala a publicação de várias obras, em Espanha e outros países da Europa (particularmente na Itália) que podem ser agrupadas, segundo ele, em torno deste conceito, que o autor define da seguinte forma: “*Tiene que ver con la aplicación responsable de un conjunto de conocimientos, medios, y reglas racionales al servicio del objetivo considerado prioritario, de la conservación del Estado*”.¹³⁴ Ao referir-se as correntes que compõem a literatura política da *razón de Estado*, o autor afirma existir algumas divergências entre os especialistas no que diz respeito as tendências que podem ser observadas. No entanto, Echeverría acredita haver certo consenso em agrupá-las em três linhas básicas. Assim, dirá o autor, temos o grupo dos *eticistas* ou *tradicionalistas*: “*Situados en una perspectiva declaradamente antimachiavelica, reivindican una buena razón de Estado, opuesta a la de Maquiavelo...*”, os

¹²⁹ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, Jose A. *Op. cit.*, p. 20.

¹³⁰ ECHEVERRÍA, Javier Peña. “Estudio preliminar”. In: *La razón de Estado en España: Siglos XVI – XVII* (Antología de textos). *Op. cit.*, 14.

¹³¹ SKINNER, Quentin. *Op. cit.* p. 267; MEINECKE, Friedrich. *Op. cit.*, p. 48. n. 23.

¹³² GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo del reggimento di Firenze*. Disponível em formato XML em: <http://www.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit000096/bibit000096.xml>. Acessado em 06/04/2011.

¹³³ Para uma análise do significado pejorativo com o qual a noção de “político” era entendida na época, cf. *infra*, p. 56 e segs.

¹³⁴ ECHEVERRÍA, Javier Peña. *Op. cit.*, p. IX.

tacitistas, caracterizados por uma atitude mais realista “*que elude la confrontación con la ortodoxia, y tiende a una relativa autonomización de la política. Es propia de esta corriente la búsqueda de una ciencia o saber racional de la política, sobre la base de la experiencia histórica*” e, por fim, os autores da tendência intermediária, “*que tratan de reconocer una cierta autonomía de lo político, pero con sujeción a los límites de la ortodoxia...*”¹³⁵

Por sua vez, Fernández-Santamaría prefere dividir o grupo em duas correntes principais: a dos “eticistas” e a dos “realistas”:

*...mientras los eticistas machaconamente insisten en subordinar la política a una ética de orientación religiosa, los realistas calladamente encaminan sus esfuerzos hacia lo que la realidad exige. Los primeros elaboran su “cristiana razón de Estado” – aquellos, al menos, que no llegan al extremo de condenar a la razón de Estado en términos absolutos – en base a una ofensiva sin piedad contra Maquiavelo y el maquiavelismo. Los segundos, por el contrario, dejan que el tema del maquiavelismo pase discretamente a segundo plano... Ya hemos apuntado que la diferencia entre eticista y realista no debe ser exagerada. Ambos comparten una preocupación común, el maquiavelismo, y un objetivo idéntico: la formulación de una razón de Estado cristiana y efectiva.*¹³⁶

Tal classificação, parece-nos, é arbitrária (como frequentemente ocorre com as classificações), e faz parecerem “inclassificáveis” ou confusos os autores que eventualmente apresentam um tratamento que oscila entre o realismo e o eticismo (como é o caso de Diego Enríquez de Villegas, de quem nos ocuparemos no terceiro capítulo).

De qualquer forma, é consenso entre a historiografia própria ao tema o fato de que, na Península Ibérica, especialmente na Espanha, desenvolveu-se uma extensa produção de livros cujo objetivo era atacar as formulações de Maquiavel, propondo uma razão de Estado afinada com os preceitos da fé e igreja católicas. Quentin Skinner demonstra que o combate empreendido pelos autores do mundo ibérico ao maquiavelismo está profundamente associado com o pensamento contrarreformista, que rapidamente associou o nome do florentino ao do autor da principal heresia a ser combatida pelo movimento da Contrarreforma: Lutero. A razão para tal associação, conforme nos diz Skinner, está no fato de que tanto um como outro autor, ainda que animados por motivos diferentes, empenhavam-se em rejeitar a ideia de lei natural, vista pelos contrarreformistas como base moral adequada para a vida política.¹³⁷ Outro fator de aproximação que o pensamento político do século XVII viu entre Lutero e Maquiavel refere-se às revelações feitas, tanto por um quanto pelo outro, em seus respectivos campos. O problema tem ligação direta com a questão dos *arcana imperii*¹³⁸: tema contínuo na literatura política do barroco espanhol. De acordo com Fernández-Santamaría, Maquiavel era condenado por haver posto a política à disposição de todos, tal como Lutero o fizera em relação aos mistérios da religião, oferecendo-os aos leigos e seculares.¹³⁹

Estes esclarecimentos ajudam a entender como a doutrina de Maquiavel revestiu-se, em especial na Espanha, de um caráter profundamente herético. Sendo assim, não chega a admirar que *O Príncipe* só viesse a conhecer uma edição impressa na Espanha no século XIX. De qualquer forma, diz Fernández-Santamaría, o pensamento de Maquiavel circulou entre os letrados espanhóis por intermédio de traduções manuscritas, bem como a partir da leitura de

¹³⁵ ECHEVERRÍA, Javier Peña. *Op. cit.*, pp. XXX-XXXI.

¹³⁶ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, Jose A. *Op. cit.*, pp. 15-16.

¹³⁷ SKINNER, Quentin. *Op. cit.*, p. 421.

¹³⁸ Para um estudo detalhado do surgimento do conceito, sua ligação com o universo religioso e demais questões pertinentes, conferir: SENELLART, Michel. *Op. cit.*, pp. 263-296.

¹³⁹ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, Jose A. *Op. cit.*, p. 168.

exemplares italianos, sendo que a primeira obra do autor florentino a entrar na Espanha foi a sua *Arte da Guerra*. Contudo, a data de chegada de Maquiavel à Espanha é incerta, sendo provável que *O Príncipe* fosse conhecido pelos espanhóis mesmo antes de sua publicação, em 1531, e que tenha sido consultado, depois, na edição original italiana.¹⁴⁰

A definição de Botero reproduzida anteriormente sinaliza de imediato para a questão dos “meios” adequados a um determinado “fim”, seja ele a fundação, a conservação ou a ampliação do Estado. A discussão aponta, como sugerem as duas palavras destacadas, para uma preocupação comum a Nicolau Maquiavel: como o príncipe deve agir, o que ele deve saber e fazer, para manter o seu domínio? Também em Botero, como esclarece a continuação do trecho citado, a questão da conservação é a que merece mais destaque: “Na verdade, embora, falando em absoluto, ela [a razão de Estado] abranja as três partes supracitadas, parece contudo dizer mais estritamente respeito à conservação do que às outras...”¹⁴¹

Não há dúvidas de que Botero tivesse em mente *O Príncipe* de Maquiavel quando começou a escrever sua obra. Na dedicatória ao arcebispo de Salisburgo o autor afirma que o tema da razão de Estado era comumente mencionado nas cortes que ele visitou. Os nomes mais citados eram os de Maquiavel e Cornélio Tácito. Assim, nos diz Botero, é a reação de indignação provocada pelos dois autores o que lhe faz escrever sobre razão de Estado:

Mas o que suscitava em mim não tanto admiração quanto indignação era ver que uma maneira tão bárbara de governo gozava de tanto crédito que era descaradamente contraposta à lei de Deus, a ponto de se dizer que algumas coisas são lícitas por Razão de Estado e outras por consciência... tive muitas vezes intenção de escrever acerca das corrupções introduzidas por estes Autores nos governos e nos conselhos dos Príncipes...¹⁴²

A um só tempo o autor reconhecia que o tema da razão de Estado era já bastante difundido e afirmava, conforme já notou Richard Tuck, querer corrigir Maquiavel e Tácito à luz do cristianismo.¹⁴³ Muito embora a literatura especializada não seja unânime em integrar Maquiavel à doutrina da razão de Estado¹⁴⁴, Giovanni Botero afirma claramente a existência de um vínculo entre aquele autor e esta doutrina. Ao assim proceder, coloca-se em oposição ao secretário florentino e busca a elaboração de uma doutrina da razão de Estado associada com as verdades da fé católica, em que a política e a moral cristã não se encontrem divorciadas. Tem-se aqui a afirmação de uma literatura católica e antimachiavelista, conquanto os primeiros detratores de Maquiavel se encontrem já em meados do século XVI e, sobretudo, a partir de 1576, quando Innocent Gentillet publica seu *Anti-Machiavel*, sendo que já em 1540 o português Jerônimo de Osório criticava o autor florentino em um livro chamado

¹⁴⁰ FERNADEZ-SANTAMARIA, Jose A. *Op. cit.*, p. 11.

¹⁴¹ BOTERO, João. *Da razão de Estado*, p. 5.

¹⁴² Idem, p. 2.

¹⁴³ TUCK, Richard. *Op. cit.*, p. 66.

¹⁴⁴ Considerando apenas as obras de análise da razão de Estado, e não a vasta literatura sobre o pensamento de Maquiavel, podemos ter um exemplo dos diferentes pontos de vista sobre o tema em Friedrich Meinecke (*Op. cit.*), para quem Maquiavel constitui o ponto máximo da formulação da doutrina da razão de Estado, também em Maurizio Viroli, que sustenta que Maquiavel localiza-se no ponto de passagem entre a arte do estado e a razão de Estado, afirmando ainda que, uma vez considerada a obra do autor como um todo, o secretário florentino surge mais apropriadamente como defensor da política enquanto arte da república, não como pai espiritual da razão de Estado (VIROLI, Maurizio. *Op. cit.*, p. 9). Por fim, para mencionarmos apenas mais um exemplo, Michel Foucault afirma que o objeto de Maquiavel é diferente do objeto dos autores da razão de Estado (FOUCAULT, Michel. “‘*Omnes et Singulatim*’: uma crítica da Razão Política”. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Op. cit.*, pp. 375-6), uma vez que, segundo Foucault, para Maquiavel o que interessa é o fortalecimento do laço entre o príncipe e o Estado, e não o fortalecimento do próprio Estado.

De nobilitate christiana.¹⁴⁵ É com a obra de Botero, entretanto, que o tema do antimaquiavelismo adentra as preocupações dos autores espanhóis, dando início a uma literatura relativamente vasta sobre a boa ou verdadeira razão de Estado na Península Ibérica, sobre a qual o presente trabalho passa a se concentrar daqui em diante.

A primeira observação a ser feita sobre o antimaquiavelismo é que, de maneira geral, a expressão pode induzir a uma simplificação da questão, uma vez que faz referência somente ao nome de Maquiavel. Na verdade, o combate exercido contra o autor de *O Príncipe* era, ao mesmo tempo, um combate a vários autores considerados como “Políticos”, termo que, na altura, era rodeado de conotações pejorativas. Jose A. Fernández-Santamaría explica que o vocábulo “político”, era usado frequentemente para identificar, “...o bien al teórico de la política que marca el paso maquiavélico, o bien al príncipe que, influido y enseñado por aquél, practica la mala política”.¹⁴⁶

Para a sedimentação deste conteúdo pejorativo na Península Ibérica, um papel importante foi desempenhado pela controversa questão da tolerância religiosa na França. Com efeito, os autores jesuítas (ordem proeminente no campo do que vimos chamando de literatura política ibérica do período) não podiam admitir o que se conhecia por solução “*politique*” para a questão do conflito religioso francês. José Maria Iñurritegui Rodríguez, num estudo contextualizado da obra de Pedro de Rivadeneira, em especial “*El Príncipe Cristiano*”¹⁴⁷, esclarece a questão. Segundo o autor, na fronteira de 1590 a questão da tolerância confessional surge na França como elemento pacificador fundamental em um reino varrido pelos conflitos entre protestantes e católicos. Aqui se afirmará, ainda de acordo com Rodríguez, a compreensão do problema francês em termos de *Estado*, não de religião.¹⁴⁸ A certeza que sustentava essa visão “*politique*” residia no entendimento de que somente sobre as coordenadas da paz civil seria possível o estabelecimento da paz religiosa, e não o contrário. Retira-se da religião a capacidade de garantir e sustentar a saúde da república. É este discurso “político”, estranho e oposto à tradição do direito natural e de sua derivação da vontade divina (tal como entendiam os autores de que nos ocupamos neste estudo) que precisava ser combatido, pois que ele remetia a uma separação entre religião e república, conferindo autonomia a esta última. Para Rodríguez, o discurso “*politique*” defendia que a salvaguarda da paz civil estabelecia-se em preceitos legislativos em vez de religiosos.¹⁴⁹ Talvez seja o caso de reconhecer a proeminência de preceitos “governativos” em vez de “legislativos”, uma vez que se trata da afirmação de uma razão de Estado que os autores ibéricos chamariam de ímpia, na qual cabe inclusive a derrogação de determinadas leis em determinadas situações de ameaça ao edifício do governo, tal como analisaremos mais à frente. De todo modo, parece-nos muito acertada a maneira como o autor estabelece a ligação entre o surgimento de uma corrente da literatura política ibérica e as questões que cobravam importância no cenário europeu. Com este esforço de contextualização, bem ao gosto dos autores da escola do discurso de Cambridge¹⁵⁰, torna-se mais claro quais eram os desafios,

¹⁴⁵ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, José A. *Op. cit.*, p. 11. Fernández-Santamaría parece referir-se à década de publicação do livro, uma vez que Javier Peña Echeverría aponta a data de 1543 como sendo aquela em que se publicou, em Lisboa, a referida obra. ECHEVERRÍA, Javier Peña. “Estudio preliminar”. In: ECHEVERRÍA, Javier Peña, et ali. (ed.). *Op. cit.*, p. XX.

¹⁴⁶ Idem, p. 47.

¹⁴⁷ *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Machiavelo, y los Políticos de ese tiempo enseñan*. Publicado em Madri, no ano de 1595.

¹⁴⁸ RODRÍGUEZ, José Maria Iñurritegui. *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneira*. (Estudios de la UNED) Madrid: UNED, 1998, p. 216.

¹⁴⁹ Idem, p. 240.

¹⁵⁰ Uma breve leitura da introdução do livro de Rodríguez já é suficiente para esclarecer o quanto o autor opera na grade teórico-metodológica de Quentin Skinner e J. G. A. Pocock.

quais as intenções que moviam estes autores que combatiam o grupo dos “políticos”. E é com o mais conhecido entre eles que damos sequência à nossa análise. Antes, contudo, algumas considerações historiográficas acerca da “corrente antimachiavelista”.

O historiador inglês Richard Tuck sugere que os primeiros autores a atacarem, dentro da Europa Católica, a política dos “machiavelistas” foram os teólogos Johan Vermeulen (“Molanus”) e Johan Lens (“Lensaesus”), ambos de Louvain. Segundo Tuck, a teologia de Louvain era, nos anos de 1580, uma espécie de precursora da teologia que os jesuítas iriam desenvolver um pouco mais tarde. Segundo o autor, a denúncia que Johan Vermeulen e Johan Len fizeram de Maquiavel se parece, em muito, com aquelas desenvolvidas por Rivadeneira e Possevino, ambos jesuítas e talvez os dois principais detratores de Maquiavel.¹⁵¹ Aparentemente, o professor Richard Tuck ignora a existência do livro de autoria do bispo português Jerônimo Osório: *De Nobilitate Christiana*, publicado, como vimos, na década de 1540. Segundo Martim Albuquerque, “Foi dos arraiais da Teologia que partiu a grande crítica inicial [em Portugal] – a de Jerônimo Osório”.¹⁵² O autor esclarece que tal crítica “situou-se precisa e significativamente no campo estrito da Religião”.¹⁵³ Esta circunscrição ao domínio estrito da religião talvez impossibilitasse a tentativa de incluir o bispo português ao grupo dos chamados antimachiavelistas, sobretudo se adotássemos o posicionamento de Robert Bireley, para quem o referido grupo somente englobaria aqueles autores que, para além da crítica e denúncia de Maquiavel, tivessem apresentado uma proposta alternativa de organização do governo e administração do Estado.¹⁵⁴ Entretanto, não só resulta suspeita e talvez infrutífera a tentativa de separação das esferas política e religiosa para a análise da cultura política do mundo moderno, como também grande parte da historiografia consultada aceita o fato de que Jerônimo Osório (e isto é reconhecido pelo próprio Robert Bireley¹⁵⁵) foi uma espécie de precursor dos antimachiavelistas.¹⁵⁶

Talvez seja o caso de reproduzir as palavras de Martim Albuquerque, que estão no livro já anteriormnete referido: *Jean Bodin na Península Ibérica*. Muito acertadamente, parece-nos, o professor Albuquerque considera o seguinte:

¹⁵¹ “The first people in Catholic Europe to attack the new politica of the ‘Machiavellinas’, as they termed them, were a couple of theologians at Louvain, Johan Vermeulen (‘Molanus’) and Johan Lens (‘Lensaesus’).” Vermeulen é o autor de *Libri quinque* (Cologne, 1584) e Lens escreveu o ensaio “De his qui politici vulgo vocantur” para seu livro “*De libertate Christiana*” (1590). TUCK, Richard. *Op. cit.*, p. 131.

¹⁵² ALBUQUERQUE, Martim de. *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Instituto Histórico Infante Dom Henrique, 1974, p. 69.

¹⁵³ Idem, ibidem.

¹⁵⁴ Cf. MANDARANO, Luiz Gustavo. “Segredos do Príncipe” Ou “Jerônimo Osório e de como reagiu o mundo católico da Ibéria às idéias de Nicolau Maquiavel”. (*Séculos XVI e XVII*). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2008, p. 12.

¹⁵⁵ Idem, p. 55.

¹⁵⁶ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, José A. *Op. cit.*, p. 11. Há, sobre este ponto, um certo desacordo entre os autores consultados. Para Fernandez-Santamaría, o cardeal Pole teria inaugurado o campo da crítica expressa a Maquiavel, tendo publicado seu “*Apologia Reginaldi Poli ad Carolum V Caesarum super quator libris a se scriptis. De unitate Ecclesiae* (1538 ó 1539)” Idem, ibidem. n. 2. Para Luiz Gustavo Mandarano (que não consultou o livro de Fernández-Santamaría, ao que consta) “Mesmo os ataques de Pole e Politi se deram depois deste de Osório. Sendo assim, de Portugal surgiu a primeira crítica veemente aos escritos de Maquiavel.” MANDARANO, Luiz Gustavo. *Op. cit.*, p. 66. Quentin Skinner, por sua vez, informa que a obra do cardeal Reginald Pole veio à lume em 1539: SKINNER, Quentin. *Op. cit.*, p. 269. Vinícius Orlando de Carvalho Dantas, em uma dissertação recentemente defendida, afirma que a obra de Pole foi publicada em 1538: DANTAS, Vinícius O. de Carvalho. *O Conde de Castelo Melhor: valimento e razões de Estado no Portugal seiscentista (164-1667)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2009. p. 70. De todo modo, Jerônimo Osório ainda pode ser considerado o primeiro ibérico a denunciar abertamente o autor florentino, o que nos faz discordar nesse ponto de Richard Tuck, que também desconsiderou, ao menos na obra consultada, a existência das críticas de Reginald Pole.

Acima de tudo importa para a História não tanto a originalidade, como o sucesso, o impacto real, de um autor. Do prisma do estudioso das Teorias, das Doutrinas e das Ideias Políticas, como do Direito Público e até da Cultura em geral, mais do que pensou ou inovou determinado escritor, conta a forma como os outros o encararam, aquilo que os outros nele descobriram e aquilo que ele influiu nos outros.¹⁵⁷

É assim que, ao nos determos, por pouco que seja, na questão do estabelecimento exato das datas e dos nomes em torno das elaborações antimaquiavelistas, o fazemos em benefício tão somente da informação acurada, bem como para tentar evitar qualquer espécie de injustiça histórica. Passemos então à análise do conteúdo deste discurso antimaquiavelista.

Partiremos, conforme anteriormente assinalamos, com Pedro de Rivadeneira (1526 – 1611), padre natural de Toledo, membro da Companhia de Jesus e principal colaborador de seu fundador, Ignácio de Loyola (tendo inclusive escrito sua biografia¹⁵⁸) e autor do *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe Christiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Machiavelo, y los Políticos de ese tiempo enseñan*, publicado em Madri, no ano de 1595¹⁵⁹, obra que conheceu considerável notoriedade, haja vista as variadas traduções de que foi objeto ainda em vida de seu autor.¹⁶⁰ Rivadeneira queixava-se de seu próprio tempo, quando as perniciosas doutrinas de Maquiavel e dos demais políticos eram seguidas por tantos nobres letrados. Na dedicatória “*Al Christiano y piadoso Lector*” o autor faz o seguinte comentário:

*Desventurados son estos nuestros tiempos, y grande nuestros pecados, pues asi han provocado contra nos la ira del Sr.; , que permita que hombres en sangre tan Ilustres, y tenidos en la doctrina por letrados; en la prudencia por cuerdos; en la apariencia exterior, por modestos y pacíficos, sigan á un hombre tan desvariado é impío, como Machiavelo, y tomen por reglas sus preceptos, y los de hombres tan impíos y necios como él, para regir y conservar los Estados, que da el mismo Dios, y guarda Dios, y sin Dios no se puede conservar. Y Digo que toman por regla lo que escriben otros autores semejantes á Machiavelo, porque tienen por oráculo lo que Cornelio Tácito, Historiador Gentil, escribió en sus Anales del gobierno de Tiberio Cesar; y alaban y magnifican lo que Juan Bodino, Jurisconsulto, y Monsieur de La Núe, Soldado, y otro Plesis Mornéo, todos tres Autores Franceses, en nuestros dias de esa materia han enseñado.*¹⁶¹

¹⁵⁷ ALBUQUERQUE, Martim. *Op.cit.*, p.71.

¹⁵⁸ *Vida de P. Ignacio de Loyola, fundador de la Religión de la Compañia de Jesus*, Madrid, Alonso Gómez, 1583.

¹⁵⁹ Daqui em diante citado apenas como *Príncipe Christiano*. As folhas em que se encontram as citações terão especificação, sempre que se tratar de folhas com anverso numerado e verso sem numeração.

¹⁶⁰ Já em 1598, três anos após sua primeira edição, era publicada a tradução italiano sob o seguinte título: *Trattato della Religione e Virtuti che deve tener il Principe Christiano per conservare i sui Stati. Contro quel che Nicolo Macchiavelli, dannato autore, e i Politici (csí indegnamente chiamati) diquesto tempo empianente insegnano. Scritto per il P. Pietro Ribadeneyra della Compagnia di Giesu. E dalla lingua Spagnuola nella Italiana tradotto per Scipione Metelli de Castelnuovo*, publicada em Gênova por Gioseffo Pavoni. Detalhe para a ressalva entre parênteses sobre o termo “Político”, pois esta observação seria repetida por outros autores que escreveram sobre o tema. Em 1603 era publicada a versão em latim: *Princeps Christianus, adversus Nicolaum Machiavellum ceterosque hujus temporis políticos a P. Petro Ribadeneyra, nuper hispanicè nunc latine a P. Joanne Orane, Antuerpiae, J. Trognaesium*. A versão francesa, publicada em 1610 ficou com o seguinte título: *Traité de la religion que doit suivre le prince chrestien, et des vertus qu’il doit avoir pour bien gouverner & conserver son Estat, contre la doctrine de Nicolas Machiavel et des politiques de nostre temps. Ecrit par le P. Pierre de Ribadeneyra et traduit par el P. Antoine Balinghem de la mesme Compagnie*, Douay, Ien Bogart.

¹⁶¹ RIVADENEIRA, Pedro de. *Príncipe Christiano*, pp. V-VI.

Na sequência, Rivadeneira passa a demonstrar porque considera um disparate que os verdadeiros cristãos sigam os conselhos dos autores que figuram na lista que ele propõe:

*Pero para mostrar el disparate de los que, siendo Christianos toman por guías de este camino á hombres tan ciegos y descaminados como éstos; basta decir que Cornelio Tácito fue Gentil, é Idólatra, y enemigo de Christo nuestro Redentor... ¿qué diré del Señor de Lanúe y de Plesis Mornéo, sino que el uno fue Hereje Calvinista y el otro lo es, y ambos Políticos, ambos enemigos de Jesu-Christo, en la vida y en la doctrina, en lo que hicieron y enseñaron? ¿Qué de las Obras de Juan Bodíno, que andan en manos de los hombres de Estado, y son leídas con mucha curiosidad... no mirando que están sembradas de tantas opiniones falsas y errores...*¹⁶²

Estes autores pertencem, portanto, ao grupo dos *políticos*. Mas é necessário fixarmos um pouco mais na análise do significado que esta palavra havia adquirido entre os séculos XVI e XVII. Conforme nos lembra Nicolai Rubinstein, a aparição do vocábulo “político” no pensamento político ocidental está associada à tradução da “Política” de Aristóteles, realizada por Guilherme de Moerbeck no século XIII.¹⁶³ No intervalo de tempo entre a aparição da tradução de Aristóteles por Moerbeck e o final do século XVI a palavra sofreu uma modificação profunda, sendo utilizada menos para designar uma forma de governo com base no respeito às leis e mais para nomear o grupo de autores que, como Maquiavel (no entender de seus opositores católicos), defendiam visões estritamente pragmáticas para o relacionamento entre religião (católica) e política. Entretanto, diz Maurizio Viroli, mesmo antes do ressurgimento aristotélico associado à difusão da tradução latina da “Política”, a tradição ciceroniana já fornecia elementos para uma linguagem da política.¹⁶⁴ De todo modo, deveu-se à referida tradução a incorporação do vocábulo “político” na linguagem do pensamento político ocidental a partir daquele momento. Segundo Viroli, a medida que o século XVI ia chegando ao fim, a linguagem da política como filosofia civil – isto é, a política como a ciência de governar de acordo com a razão e a justiça, na definição de Brunetto Latini¹⁶⁵ - foi gradualmente dando lugar para a concepção da política como razão de Estado, quando a linguagem da arte do Estado entrou nos livros de aconselhamento régio (os Espelhos de Príncipes).¹⁶⁶

No século XVII, a diferenciação entre esta razão de Estado e a política tal como fora classicamente definida estava praticamente desaparecendo, ao ponto das duas noções (política e razão de Estado) terem se tornado quase sinônimas. Uma vez que a política via-se identificada com a arte de preservação do poder de um homem ou um grupo, diz Viroli, já não era possível que seu significado mais recuado (“mais nobre das ciências”) fosse mantido.¹⁶⁷ Michel Foucault também lembrava que a expressão era sempre empregada pejorativamente: “Os políticos são uma seita, isto é, uma coisa que exala ou roça a heresia”.¹⁶⁸ Foucault parte da análise de um livro do jesuíta Cláudio Clemente (1596 – 1642): trata-se de *El Machiabelismo degollado por la cristiana abiduría de Espana y de Austria*¹⁶⁹, que teve sua

¹⁶² RIVADENEIRA, Pedro de. *Principe Christiano*, pp. VI-VII

¹⁶³ RUBINSTEIN, Nicolai. “The history of word politicus in early-modern Europe”. In: Anthony Pagden. *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 45-56.

¹⁶⁴ VIROLI, Maurizio. *Op. cit.*, p. 6.

¹⁶⁵ Idem, pp. 26-27.

¹⁶⁶ Idem, p. 238.

¹⁶⁷ Idem, p. 238.

¹⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população...* *Op. cit.*, p. 328.

¹⁶⁹ Utilizo a versão de 1637: Cláudio Clemente. *El Machiabelismo Degollado por la Christiana Sabiduria de España, y de Áustria. Discurso Christiano Politico a la Catolica Magestad de Philipo IV. Rey de las Españas.*

primeira edição latina publicada em 1628, sendo publicada em espanhol em 1637. Seu autor se questiona sobre a melhor maneira de definir o conjunto de dogmas e seitas próprias deste grupo de políticos:

Llamarela Politheísmo, ò culto de muchos dioses? Acertadamente; porque a todas las cosas reverencia el Politico, como si fueran Dioses, solamente por razon de Estado. Llamarela Atheísmo, ò secta sin Dios? con mucha razon: porque a quien quisieres reverenciara el Politico, a quien quisieres dexarà de reverenciar, solamente por razon de Estado: tiene variedad de colores, variedad de pareceres, y mas mudanças que un Proteo. Llamarela Politiolatría? Lindamente, que al justo? porque si alguna cosa venera el Politico, aun quando carece de toda pia adoracion, ofrece divina honra a no se que deidad, que ò sea Diosa, ò sea Dios, los Griegos la llamaron POLITIA, los Romanos REPUBLICA, y IMPERIO; y los de nuestros tiempos ESTADO.¹⁷⁰

A percepção da mudança de significado do termo “política” há pouco mencionada aparece formulada em alguns desses autores católicos do século XVII. Neste sentido, o próprio Cláudio Clemente anotaria o seguinte:

Es el político, si se atiende al primer origen de esta palabra, un nombre y exercicio lleno de dignidad y honra: pero aora mudado el orden e inteligencia de las cosas, y de las palabras, està lleno de impiedad, y abundante de maldades; porque significa una secta de hombres, que ò por resguardar ò aumentar el estado civil, afirman con desahogo, que es licita toda injusticia: y afirman impiamente, que se ha de tomar, ò dejar la religión, se ha de dilatar, ò estrechar, se ha de mudar, bolver y revolver, y aun ponerla debajo de sus sacrílegas plantas como le viniese mejor a la República o a sus particulares intentos.¹⁷¹

Mais ou menos na mesma data, Pedro Barbosa Homem, jurista português e autor de *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado*¹⁷², faz considerações similares às de Cláudio Clemente no tocante à modificação do termo:

...la original significación del vocablo; (pues esse mas suena en bien que en mal; a respeto de ser cõpuesto de la palabra, policia, que no significa mas que gobierno de Republica, con indiferencia de bueno o malo: y segun uso antiquissimo, hasta cerca de nuestros tiempos, aun sonaba mas en gobierno razonable, y alumbrado; a distinción del barbarico, que en aquella simple indiferencia) mas porque, aunque todo esto según etimologia, y uso antiguo sea verdad, todavia despues desde no muchos años a nuestros dias, un uso que podemos llamar contrario al antiguo, lo bolvio todo al rebes; dando ocasiõ a esto una secta de hõbres, o ya herejes, o a lo menos nada buenos

Alcalá, 1637. Antonio Vázquez, impressor da Universidade de Alcalá. A referência a obra será feita, daqui em diante, apenas como *El Machiabelismo*.

¹⁷⁰ CLEMENTE, Cláudio. *El Machiabelismo*, p. 2.

¹⁷¹ Idem, p. 3.

¹⁷² Sobre a data de publicação da referida obra, a literatura consultada mostra-se reticente, preferindo apontar o ano de 1627 como data provável (Cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, José A. *Op. cit.*, p. 19 e ECHEVERRÍA et ali., *Op. cit.*, p. 179). A edição que utilizo felizmente traz informações suficientes sobre a questão: “*Impresso en Coimbra com todas las licencias necessarias En la imprenta de Nicolas Carvallo, impressor del Rey. 1629.*”

*cristianos: que haziendo particular ciencia, y escuela de la humana policia: vinierõ a cobrar por ello título de politicos...*¹⁷³

Mas o principal combate empreendido é, sem dúvida, aquele contra Nicolau Maquiavel. Pedro de Rivadeneira inicia a dedicatória de seu livro inventariando os pérfidos ensinamentos contidos no pensamento daquele autor:

*Nicolás Machiavelo fue hombre que se dio mucho al estudio de la Policía y gobierno de la República, y de aquella que comunmente llamam razon de Estado... Pero como él era hombre impío, y sin Dios, así su doctrina (como agua derivada de fuente inficionada) es turbia y ponzoñosa, y propia para atosigar á los que bebieren de ella. Porque tomando por fundamento, que el blanco á que siempre debe mirar el Príncipe, es la conservacion de su Estado, y que para este fin se ha de servir de cualesquiera medios, malos ó buenos, justos ó injustos, que le puedan aprovechar; pone entre estos medios el de nuestra santa Religión, y enseña que el Principe no debe tener mas cuenta con ella de lo que conviene á su Estado. Y que para conservale, debe algunas veces mostrarse piadoso, aunque no lo sea... Porque, demás de hablar baxamente de la Iglesia Católica Romana, y atribuir las leyes y victorias de Moysén, no á Dios que le guiaba, sino á su valor y poder; y la felicidad del hombre, al caso y á la fortuna, y no á Religión y á la virtud: enseña, que el Príncipe debe creer mas á sí, que á ningún sábio consejo; y que no hay otra causa justa para hacer guerra, sino la que parece al Principe que le es conveniente ó necesaria: y que para cortar toda esperanza de paz, debe hacer notables injurias y agravios á sus enemigos: y que para destruir alguna Ciudad ó Provincia sin guerra, no hay tal como sembrarla de pecados y vicios: y que se debe persuadir, que las injurias pasadas jamás se olvidan, por muchos beneficios que se hagan al que las recibió. Que se debe imitar algún Tirano valeroso en el gobierno, y desear ser mas temido, que amado... y otras cosas semejantes á estas...*¹⁷⁴

Optamos por reproduzir esta citação relativamente grande porque ela fornece bem o tom das críticas dirigidas pelos autores católicos a Maquiavel. Rivadeneira chega a afirmar que o secretário florentino e os demais políticos são mais perigosos do que os hereges:

Los hereges, con ser centellas del Infierno, y enemigos de toda Religion, profesan alguna Religion; y entre los muchos errores que enseñan, mezclan algunas verdades. Los políticos y discípulos de Machiavelo no tienen Religion alguna, ni hacen diferencia que la Religion sea falsa ó verdadera, sino si es a proposito para su razon de Estado. Y así, los herejes quitan parte de la religión, y los políticos, toda la religión. Los Hereges son enemigos descubiertos de la Iglesia Católica, y como de tales nos podemos guardar: mas los Políticos son amigos fingidos, y enemigos verdaderos y domésticos, que con beso de falsa paz matan como Judas; y vestidos de piel de Oveja, despedazan como Lobos el ganado del Señor; y con nombre y máscara de Católicos, arrancan, destruyen y arruinan la Fé Católica. La voz, es voz de Jacob; y las manos, son manos de Esaú. ¡O locos y desvariados los que se dejan arrebatarse de esta corriente, y llegan á un punto de tan estremada miseria y ceguedad, que vienen á negar (sino con sus palabras, con sus

¹⁷³ HOMEM, Pedro Barbosa. *Discursos*, fol. 2v.

¹⁷⁴ RIVADENEIRA, Pedro de. *Principe Christiano*, pp. I-III.

*consejos y vanas razones de Estado) que no hay Dios, y que no tiene providencia de los Estados!*¹⁷⁵

Que os autores católicos da Península Ibérica buscaram combater os ensinamentos de Maquiavel e dos demais “políticos” é um fato que os exemplos citados, que são altamente representativos de toda uma vasta literatura, a esta altura já terão evidenciado. Também pudemos perceber qual terá sido o principal motivo desta ofensiva. Chegamos, contudo, a uma questão fundamental para nossa investigação: de que maneira estes autores empreenderam o combate antimachiavelista? E é aqui que entramos definitivamente na análise da doutrina da *buena* ou *verdadera razón de Estado*.

É preciso notar, mais uma vez, que a sistematização da razão de Estado no plano teórico, em finais do século XVI com Botero, organizou-se em torno do combate ao que se entendia como uma razão de Estado ímpia e tirânica, associada principalmente aos nomes de Maquiavel e Tácito. De fato, Echeverría chama nossa atenção para este caráter reativo da razão de Estado surgida na contrarreforma¹⁷⁶, e Martim Albuquerque nos diz que em Portugal a razão de Estado, entendida como triunfo do supremo interesse, era geralmente repudiada, e quando se empregava tal expressão em geral se buscava suavizá-la com a fixação de fronteiras divinas e humanas.¹⁷⁷ Isto é: a razão de Estado, tal como aparece em sua formulação teórica mais apurada, já se apresenta como boa ou verdadeira razão de Estado. Por outro lado, é possível falarmos, talvez, em uma contrarrazão de Estado, se entendemos por razão de Estado aquelas máximas e ensinamentos contra os quais os autores católicos, sobretudo na Península Ibérica, irão se opor. Rivadeneira definirá com as seguintes palavras esta divisão entre boa e má razão de Estado:

*Y porque ninguno piense que yo desecho toda la razon de Estado (como si no huviese ninguna), y las reglas de prudencia, con que despues de Dios se fundan, acreditan, gobiernan y conservan los Estados: ante todas cosas digo, que hay razon de Estado... Pero que esta razon de Estado, no es una sola, sino dos: una, falsa y aparente; otra, sólida y verdadera: una, engañosa y diabólica; otra cierta y divina: una, que del Estado hace Religión; otra, que de la Religion hace Estado: una, enseñada de los Políticos, y fundada en vana prudencia, y en humanos y ruines medios; otra, enseñada de Dios, que estriva en el mismo Dios, y en los medios que Él, con su paternal providencia, descubre á los Príncipes, y les da fuerza para usar bien de ellos, como Señor de todos los Estados.*¹⁷⁸

Pedro Barbosa Homem sistematiza ainda mais a divisão binária entre a boa e a má razão de Estado (que o autor chama de régia e tirânica, respectivamente). Partindo de uma definição geral do que seja a doutrina da razão de Estado, Barbosa Homem apresentará as seguintes divisões:

SEA el primer presupuesto, que la razon de Estado en común, su puede diffinir que es una doctrina especial, que por medio de varias reglas haze diestro a un Principe o para mantener en su propia persona los Estados que posee, o para conservar en los mismos Estados la forma, y grandeza original que tienen, o para con nuevos aumentos ilustrar, o acrecentar la antigua masa de que ellos se forman.

¹⁷⁵ RIVADENEIRA, Pedro de. *Principe Christiano*, pp. IV-V.

¹⁷⁶ ECHEVERRÍA, Javier Peña. *Op. cit.*, p. XVIII.

¹⁷⁷ ALBUQUERQUE, Martim de. *Estudos de cultura portuguesa*. Vol. 1. Coimbra: INCM, 1983, p. 197.

¹⁷⁸ RIVADENEIRA, Pedro de. *Principe Christiano*. pp. IX-X.

De la cual diffinicion se saca la primera división... la una se llama conservativa... la otra se llama aquisitiva (...)

De mas de esta primera division... ay otra que respeta las essenciales, que tambien son dos: es a saber la materia, y la forma, de que generalmente se compone toda cosa. Y para nuestro intento, la parte material se puede dezir que es el Estado; la formal, la razon que sobre el cae... Por lo cual viene aqui en cierta manera la razon a hazer con el Estado aquel officio que el arte de la Medicina haze con el cuerpo humano...

Tercera division se podra aun hazer de la misma razon de Estado en común... Civil, militar, Regia, y tiránica: de las quales las dos primeras respetan a la materia en que se debe emplear la practica, o execucion de la razon de Estado; las otras dos la justicia, o injusticia de la intencion, y obras del Principe, que a la razon de Estado ponen en practica.

A la Regia suelen varios Autores señalar por otros títulos, porque ya la llaman Christiana, ya Catolica, ya justa, ya humana, ya legitima, y otros semejantes nombres...

A la tiránica dan tambien otros diversos nombres... que a respecto contrario de la Regia, tocan a la irreligiõ, o a la injusticia.¹⁷⁹

O desafio ao qual os autores católicos tiveram que responder traduziu-se na necessidade de conjugar uma fé consoante com os dogmas do catolicismo em um momento de tensão dentro da própria cristandade, por um lado, com o reconhecimento de uma lógica que fizesse alguma concessão ao pragmatismo político, por outro. A solução encontrada, salienta Echeverría, foi a de apelar para uma outra razão de Estado, isto é, para uma boa razão de Estado¹⁸⁰; uma verdadeira razão de Estado que não postulasse, por princípio, o divórcio entre a moralidade religiosa e o agir político.

Devemos, portanto, assinalar que a literatura da razão de Estado antimachiavelista (ou “boa razão de Estado”, “razão de Estado católica”, etc.) não constitui um “gênero” puramente negativo de discurso. Pelo contrário, Michel Foucault já demonstrou que esta literatura era dotada de sua positividade; que ela buscou opor ao sistema machiaveliano de um príncipe em relação de exterioridade com o principado – e que por consequência dessa mesma exterioridade buscará por todos os meios o reforço de seu domínio constantemente ameaçado quer interna, quer externamente – ela buscou, enfim, definir toda uma arte de governar: governar a si mesmo (o governo ético), governar a casa ou família (governo econômico) e governar, por fim, a república (governo político).¹⁸¹ A formulação das máximas do governo cristão, a construção de um príncipe ideal a partir da discussão das qualidades necessárias ao bom monarca, a diferenciação entre o governo político e o governo tirânico com base na administração da justiça, a questão dos conselheiros régios e sua importância para o bom governo e, principalmente, a defesa da superioridade da religião em relação à política são os tópicos mais abundantes desta literatura.

¹⁷⁹ HOMEM, Pedro Barbosa. *Discursos*, fos. 1v, 2f e 2v.

¹⁸⁰ ECHEVERRÍA, Javier Peña. *Op. cit.*, p. XXV.

¹⁸¹ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população... Op. cit.*, pp. 121-123.

CAPÍTULO III

A RAZÃO DE RELIGIÃO, A RAZÃO DE ESTADO E OS LIMITES DO PODER REAL.

III. 1 – Tacitismo e realismo político.

Vimos observando até aqui que o combate aos políticos e à razão de Estado derivada de suas formulações, no entender dos autores ibéricos, pautou-se fortemente pela afirmação da primazia da religião “verdadeira”: a católica. Com efeito, podemos observar que a tônica das críticas do autor que pode ser considerado como um dos mais contumazes críticos de Maquiavel e dos “políticos”, o padre Pedro de Rivadeneira, passava necessariamente pela defesa do papel basilar jogado pela religião católica no que diz respeito ao problema que, na época, se apresentava como desafio aos pensadores políticos: a permanência da república no tempo.¹⁸² Sendo mais direto: a conservação da república. Entretanto, lembremos que a pena de Rivadeneira fora, em grande medida, acionada pelo estado de tensão em que vivia a igreja católica em face do surgimento e crescimento das “heresias” cristãs. É assim que, conforme nos lembra José María Iñurritegui Rodriguez, talvez faça sentido falarmos em uma “razão de Religião”. Isto é, tratava-se, sobretudo, de preservar a religião católica, defender sua integridade e primazia em face das “seitas protestantes”. Com base nisso, uma série de escritos surgirão e se apresentarão como combatentes do maquiavelismo, já que este preconizava uma utilização pragmática da religião, qualquer que fosse ela, bem como defendia que o cristianismo teria aniquilado a força do Império Romano, somando-se, assim, ao rol de causas que explicavam o declínio do Império Universal.

Vale reproduzir novamente o trecho em que Rivadeneira, ao analisar as duas formas de razão de Estado, torna claro o papel fundamental da religião para a razão de Estado verdadeira: “*Pero que esta razon de Estado, no es una sola, sino dos: una, falsa y aparente; otra, sólida y verdadera: una, engañosa y diabólica; otra cierta y divina: una, que del Estado hace Religión; otra, que de la Religion hace Estado*”.¹⁸³ Fazer da Religião, Estado: a razão de Estado ensina os meios para conservar e ampliar os Estados; uma vez que se substitui o Estado pela Religião, uma vez que a conservação daquele é o resultado (e só pode ser o resultado) da conservação desta, então podemos falar de uma razão de Religião:

*Si una razón de estado política se articulaba como paradigma conservativo ante el evidente riesgo de destrucción del orden civil republicano, a ello oponía el jesuita una razón de religión que salvaguardase la integridad de la Iglesia católico-romana. Estado, según se decía, era la Religión.*¹⁸⁴

O desafio maquiaveliano impunha, ao menos aos escritores católicos, a tarefa urgente de defenderem sua religião. Não obstante, para um grupo de escritores identificados como realistas, não era possível desconsiderar o sedutor realismo político acionado pelo secretário florentino. É neste sentido que o combate antimachiavelista veio acompanhado de certo “enriquecimento político” dessa *razão de religião* pela consideração catolicamente temperada da *razão de Estado*: “...*se podía concebir como factible e imprescindible dotar aquel canon confesionalizado con una técnica más propiamente gubernativa, enriquecer una razón de religión... con una inteligencia política...*”¹⁸⁵

¹⁸² RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. *Op. cit.*, p. 320.

¹⁸³ RIVADENEIRA, Pedro de. *Príncipe Christitano*, p. X.

¹⁸⁴ RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. *Op. cit.*, p. 354.

¹⁸⁵ Idem, p. 133.

Esta necessidade de enriquecimento político do discurso confessional é um dos fatores que explicam a aceitação da retomada de Tácito pelos pensadores católicos, ainda que sua utilização obedecesse a certos procedimentos de suavização, um certo uso tácito de Tácito, se quisermos ceder ao trocadilho, tais como omissão de referências diretas ao autor, muito embora houvesse, no universo de que tratamos, autores que recorressem diretamente ao historiador latino, sobretudo na segunda metade do século XVII.¹⁸⁶ Não obstante o fato de que muitos autores jesuítas, tais como Rivadeneira, fossem críticos declarados daquele historiador, é certo que a influência do chamado tacitismo se fez sentir com força considerável na Península Ibérica.

O tacitismo é um tema fundamental do pensamento político moderno. Para sua análise no universo ibérico, os trabalhos de José António Maravall e Tierno Galván, ambos tendo publicado originalmente seus principais estudos na década de 40¹⁸⁷, constituem referência importante. Há uma tese de doutoramento defendida em 2001 na Faculdade de direito da Universidade Complutense de Madri em que sua autora, María Teresa Cid Vázquez, ao debater as principais interpretações sobre o tacitismo ibérico, faz referência a estes e outros autores. A referida tese, conquanto seja objeto de gravíssimas críticas quanto à originalidade argumentativa¹⁸⁸, serve como referência para mapear algumas questões relativas ao tacitismo, tais como as vias de penetração de Tácito na Espanha, seus tradutores e comentaristas etc. Segundo a autora, a recepção de Tácito na Espanha é tardia, e conheceu quatro vias de penetração: Italiana, francesa, flamenga ou lipsiana e alemã, das quais a penúltima foi a mais importante. Houve, na Espanha, duas fases de recepção de Tácito: séculos XV e XVII, sendo que a primeira edição completa de Tácito é do século XVIII. A primeira tradução em castelhano publicada na Espanha data de 1613: Manuel Sueyro, *Las obras de C. Cornelio Tácito, traducidas de latín en castellano* (Amberes, 1613) sendo seguida pela de Baltasar Álamos de Barrientos, *Tácito español ilustrado con aforismos* (Madrid, 1614).¹⁸⁹

Fernandez-Santamaría, que, como já vimos, divide o grupo dos autores da verdadeira razão de Estado em *eticistas* e *realistas*¹⁹⁰, discorda de determinada visão - correspondente à interpretação de Maravall e Tierno Galván, no entender de María Teresa Cid Vázquez¹⁹¹ - que

¹⁸⁶ É o caso, por exemplo, de Juan Alfonso Rodríguez de Lancina, que publicou seus *Comentario políticos a los Anales de Cayo Vero Cornelio Tácito* em Madri, no ano de 1687.

¹⁸⁷ Há toda uma série de estudos de Maravall, mas um visão geral de sua obra pode ser recolhida do livro que vimos citando nesta dissertação. Relativamente a Tierno Galván, sua tese de doutoramento é um dos trabalhos mais conhecidos: TIERNO GALVÁN, E., *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*, publicado pela primeira vez em *Anales de la Univ. de Murcia* (Curso 1947-1948), pp. 895-988. Reeditado em *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971.

¹⁸⁸ VÁZQUEZ, María Teresa Cid. TACITISMO Y RAZÓN DE ESTADO EN LOS “COMENTARIOS POLÍTICOS” DE JUAN ALFONSO DE LANCINA. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de direito da Universidade Complutense de Madri, 2001.

¹⁸⁹ Para uma visão detalhada do percurso de Tácito na Espanha, bem como para um detalhamento maior destas traduções, cf. VÁZQUEZ, María *Op. cit.*, pp. 08-35.

¹⁹⁰ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, Jose A. *Op. cit.*, pp. 15-16.

¹⁹¹ VÁZQUEZ, María *Op. cit.*, p. 70: “*Fernández-Santamaría se aparta de la interpretación que han dado del tacitismo español Maravall y Tierno Galván. En su opinión, es discutible considerar a los tacitistas españoles como maquiavelistas encubiertos...*” Maravall afirma não ter encontrado jamais algum autor espanhol que possa ser enquadrado no grupo de autores que chegaram a aceitar cruamente a separação denunciada como maquiavélica: separação entre Estado e fé. Segundo ele, entretanto, os mais próximos desta tendência são os tacitistas seculares, entre eles Álamos de Barrientos e Juan Afonso de Lancina. A interpretação de Maravall neste ponto é um pouco confusa, já que, ao comentar dos autores que tentaram se servir de Tácito para introduzir, de maneira encoberta, o maquiavelismo, Maravall não fornece nenhum nome de autor ibérico. O autor chega a afirmar que a assimilação de Tácito pelos escritores da Espanha do XVII obedecia a um critério instrumental, no mais das vezes destinado a combate antimachiaveliano: “*Tácito es, sencillamente, la razón natural, inquiriendo con aguda inteligencia en la realidad política. No está en él la revelación, pero sí la razón con tal precisión en sí, que puede recogerse de él, como Santo Tomás la recogió de Aristóteles, para ser anulada con la fé. Y de esta manera, la asimilación de Tácito va a hacer un gran servicio a los antimachiavelista.*”

qualifica os autores tacitistas (que pertencem ao grupo dos *realistas*, para Fernandez-Santamaría) como maquiavelistas:

*A mi parecer, esta actitud ha distorsionado seriamente nuestro conocimiento del pensamiento político de los españoles durante la primera mitad del seiscientos, pues lo cierto es que para los realistas el cristianismo es un factor político tan fuerte como la praxis de Maquiavelo.*¹⁹²

É certo, segundo Fernández-Santamaría, que mesmo os mais realistas não estariam dispostos a negociar o papel fundamental desempenhado pela religião católica.

Mas essa retomada de Tácito também se deu no âmbito de um deslocamento na linguagem do humanismo ciceroniano rumo a um novo humanismo dos tacitistas¹⁹³, deslocamento este observado sobretudo a partir da publicação das *Políticas* de Justo Lipsio.¹⁹⁴ Richard Tuck demonstra que, no início do século XVII, os jesuítas buscaram hostilizar esta onda tacitista, em parte porque ela rivalizava com as noções já assentadas de um humanismo ciceroniano com o qual a intelectualidade católica já se encontrava habituada¹⁹⁵, em parte porque o tacitismo fornecia o embasamento do grupo dos “políticos” frequentemente denunciados pelos autores católicos: a transformação da religião em mero *Instrumentum Regni*. Havia, segundo Tuck, duas formas disponíveis de relacionamento com este novo humanismo por parte daqueles simpatizavam com o aristotelismo ortodoxo ou com os valores do humanismo ciceroniano: inserir a novidade num discurso pautado na tradição, dissolvendo assim sua carga negativa, ou denunciá-lo como incompatível com os valores estabelecidos pelos humanistas que o antecederam. Este último caminho foi seguido pelos jesuítas espanhóis sobretudo pelo mais paradigmático deles: Rivadeneira.¹⁹⁶

É necessário, contudo, matizar esta divisão excessivamente rígida, pois, conforme adverte Javier Peña Echeverría¹⁹⁷, a literatura mais comprometida com o realismo político na Espanha era composta, também, de obras escritas, em alguns casos, por clérigos. Por sua vez, Fernández-Santamaría nos lembra que não devemos estabelecer com rigidez uma linha de separação entre eticistas e realistas, porquanto ambas tendências compartilhem interesses comuns: o combate ao maquiavelismo e a formulação de uma razão de Estado afinada com os preceitos católicos, muito embora o próprio autor afirme que, ao se transitar da análise de uma tendência à outra, passa-se, gradativamente, de uma visão algo simplista e ingênua da razão

Porque de él se tomará lo necesario y no más, y se estará en condiciones de entender los fenómenos políticos naturales y en óptima situación, por conseguinte, para rechazar el erro y la malignidade de Maquiavelo” MARAVALL, José Antonio. *Op. cit.* pp. 380-1. Mas ainda, Maravall comenta em nota a interpretação de Toffanin (TOFFANIN, G., Machiavelli e el Tacitismo [La politica storica al tempo della Controriforma], Padova, 1921) segundo a qual o maquiavelismo encoberto é considerado como traço geral de todos os autores que se serviram de Tácito. Maravall qualifica tal interpretação como “exagerada”. Cf. MARAVALL, José Antonio. *Op. cit.*, p. 377-8.

¹⁹² FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, Jose A. *Op. cit.*, p. 16

¹⁹³ TUCK, Richard. *Op. cit.*, p.120.

¹⁹⁴ *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant* (1589). Richard Tuck nos lembra, entretanto, que já durante a década de 1570 este novo humanismo surge com força considerável, substituindo, em grande parte, Cícero por Tácito. E, além de Justo Lipsio na Holanda, Michel de Montaigne na França é outra figura central deste novo humanismo. TUCK, Richard. *Op. cit.*, pp. 39-44. Para considerações mais detidas sobre as obras destes dois autores, conferir o próprio TUCK, Richard. *Op. cit.*, pp. 45-64. Para uma análise de alguns aspectos do pensamento de Montaigne, cf. CARDOSO, Sérgio. “Uma fé, um rei, uma lei: a crise da razão política na França das Guerras de Religião”. In: NOVAES, Adauto (org.) *A crise da razão*. São Paulo/ Brasília, DF/Rio de Janeiro: Cia das Letras/Minc/Funart, 2006. pp. 173-193.

¹⁹⁵ Vide capítulo I desta dissertação.

¹⁹⁶ RODRÍGUEZ, José Maria Inurritegui. *Op. cit.*, p. 134.

¹⁹⁷ ECHEVERRÍA, Javier Peña. *Op. cit.*, p. XXIX.

de Estado para uma especulação de maior alcance no campo da política.¹⁹⁸ Ademais, o próprio Richard Tuck discute o caso de Juan de Mariana, autor jesuíta da passagem do século XVI ao XVII e que, em que pese ao fato de pertencer a Cia de Jesus, aproximava-se fortemente dos escritores tacitistas.¹⁹⁹

III. 2 - A boa e verdadeira razão de Estado.

É correto afirmar que os autores da chamada corrente eticista (mas não só eles, convém lembrar) insistiram em combater os perigos do maquiavelismo baseando a razão de Estado na defesa incontestada da primazia da religião católica frente aos interesses da política, e procuraram reestabelecer, no plano discursivo dessa razão de Estado corrigida, a ação da providência divina no governo do mundo – o que, entendiam, o maquiavelismo buscava negar. Por meio deste verdadeiro combate pela religião estes autores católicos contribuíram para a explicitação de uma cultura política em que a concepção dominante de poder era fundamentalmente teocêntrica. Um entendimento, dirá Martim Albuquerque, de que tudo decorre da providência divina, à qual encontram-se subordinadas todas as leis da Terra: “o universo humano é um universo moral e a ética política inseparável da moral cristã”.²⁰⁰ A subordinação da política à religião, temos afirmado, constituía um dos princípios de limitação do poder régio desta cultura política. Outro importante princípio limitador dizia respeito exatamente à observância da justiça (inclusive no que diz respeito à religião) por parte do rei. É bem verdade que o tema da obediência da justiça pelo rei não marcou presença na generalidade das obras do período em questão – como ocorreu com o tema da religião –, mas mereceu a atenção (em maior ou menor profundidade) de alguns autores que escreveram sobre a verdadeira razão de Estado. É neles, portanto, que vamos nos concentrar daqui em diante. Alguns dos nomes já apareceram nas páginas anteriores, tendo sido deixado para um momento mais oportuno uma apresentação mais formal e análise mais detalhada dos escritos que produziram. O momento é precisamente este.

A boa ou verdadeira razão de Estado procura não apenas ensinar como um príncipe cristão deverá se portar, em relação à religião católica e em relação ao governo da república, mas persegue objetivos mais específicos. No combate aos autores considerados como “políticos” – Maquiavel à frente deles – está em jogo a refutação de teses virtualmente perigosas à igreja católica e, no entender dos elaboradores dessa boa razão de Estado, daninhas também à paz das repúblicas. É assim que a refutação da saída *politique*, defensora de uma ordem pluriconfessional, isto é, da tolerância religiosa, bem como a refutação do papel de relevo emprestado por Maquiavel à *fortuna* serão dois objetivos fundamentais perseguidos pelos defensores dessa boa razão de Estado. No primeiro caso – o da tolerância religiosa – tratou-se de combater não tanto a Maquiavel, mas aos *politiques* franceses já listados pelos autores eticistas: Bodin, La Noue, Du Plessis-Mornay.²⁰¹ Mais uma vez, Rivadeneira é quem melhor encarnará esta tarefa. Tendo como base a obra do antimachiavelista e jesuíta italiano Antonio Possevino, a quem segue de perto²⁰², o jesuíta espanhol se empenhará em demonstrar quão grandes poderiam ser os males advindos da adoção do que estamos chamando de saída *politique* para a paz civil: a liberdade de consciência sustentada pela tolerância religiosa. É assim que, no capítulo XXIX do *libro I de las virtudes del príncipe christiano* intitulado “*Los castigos que nuestro Señorda á los Príncipes y Republicas contaminadas de heregia*”, Rivadeneira afirmará o seguinte:

¹⁹⁸ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA. *Op. cit.*, pp. 15-16.

¹⁹⁹ Cf. TUCK, Richard. *Op. cit.*, pp. 79-80.

²⁰⁰ ALBUQUERQUE, Martim de. *A Sombra de Maquiavel... Op. cit.*, p. 69.

²⁰¹ RODRÍGUEZ, José Maria Iñurritegui. *Op. cit.* pp. 352-3.

²⁰² Inclusive copiando-o, segundo: cf. TUCK, Richard. *Op. cit.*, p. 135.

*Siendo pues tan detestable maldad delante del Señor el permitir las heregias, o no quitar los estorvos, para que los Reynos le sirvan... Las historias estan llenas de exemplos de los Principes, que por ser hereges fueron gravissimamente castigados de Dios, y privados de sus estados y señorios acabaran miserablemente sus dias...*²⁰³

O príncipe cristão que quiser evitar que lhe sobrevenham estes castigos, frutos da ira de Deus, não deve jamais permitir, continua Rivadeneira, “...que haya en sus reinos libertad de conciencia si quiere no perdelos y cumplir con las obligaciones de Principe Christiano...”.²⁰⁴ Citações de caráter semelhante a esta que acaba de se reproduzir abundam no tratado de Rivadeneira. Em especial no *libro primero*, mas em toda a obra de maneira geral, o autor está preocupado com o perigo de uma ordem civil que José María Rodríguez qualifica de “aconfessional”, permeável à implantação de mais de uma igreja.²⁰⁵ A estratégia utilizada por Rivadeneira para persuadir o príncipe cristão de que a permissividade religiosa é altamente prejudicial aos intentos de conservação dos Estados consiste em desacreditar a “falsa razão de Estado” dos políticos, demonstrando que as monarquias que adotaram semelhante receita encontravam-se em estado de desgraça e guerras civis, sobretudo a França. É no capítulo XXVII do *libro primero*, cujo título (*Que las heregias son causa de revoluciones y perdimientos de estados*) já se afigura bastante revelador do conteúdo, que o padre jesuíta detém-se na análise da questão:

*MUY verdadera y gravissima es aquella sentencia de S. Gregorio, que la conservación de la Republica civil pende de la paz de la Iglesia...De la deslealtad pues y desobediencia nascen las rebeliones cõtra los Principes, los alborotos y divisiones delos Reynos, y el incendio y assolamiento delas Republicas... Pero que es menester provar esta verdad cõ autoridades de santos, ò razones, sino leer las historias antiguas... y abrir los ojos para cõsiderar, por una parte la paz y quietud de que al presente gozã los Reynos y Republicas que hã tenido la mano fuerte para castigar a los hereges: y por otra los daños que la dissimulaciõ de los Principes en negocio de Religiõ ha causado en el mundo, y los Reynos y Provincias que estã perdidas y arruinadas por esta mezcla, y cõfusiõ de religiones? No quiero hablar de las calamidades de Alemania la alta y baja, ni contar aquí la miseria de Bohemia, Polonia, Trãsilvania, Hungria, Inglaterra, Escocia y las demas Provincias septentrionales inficionadas de esta pestilencia: bolvamos solamente los ojos al Reyno de Francia, que cõ aver sido Cristianissimo, poderosissimo, y obedientissimo a su Rey, todo el tiempo que se cõservó entero y puro en la Fè Catolica: despues que por nuestros peccados se abrio en la puerta a la heregia, y por la via del gobierno y desta razõ de estado se permitio a los hereges predicar y hazer los exercicios de su falsa religiõ, està destruydo cõ tã lastimoso incendio , como vemos y lloramos.*²⁰⁶

Tópico comum nos livros da razão de Estado católica, a advertência sobre o perigo das novidades para a segurança da república, que Botero discutirá em termos práticos no que diz respeito às leis e costumes, engloba também a questão das novidades no campo da religião.

²⁰³ RIVADENEIRA, Pedro de. *Principe Christitano*, pp. 193-194.

²⁰⁴ Idem, p. 198.

²⁰⁵ RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. *Op. cit.*, p. 326.

²⁰⁶ RIVADENEIRA, Pedro de. *Principe Christitano*, pp. 180-184. José María Iñurritegui Rodríguez faz menção a uma parte desta citação e indica, lapso evidente, as páginas 82-84. RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. *Op. cit.*, p. 328. n. 177.

Eis, por exemplo, a advertência de Sebastião César de Menezes, autor português de que nos ocuparemos mais detidamente adiante: “A causa mais perigosa, será deixar-se entrar de movimentos, ou novidades que toquem à religião”.²⁰⁷ O autor, a exemplo de Rivadeneira, também faz referência ao caso da França, que era, já o dissemos, exemplar para os autores da verdadeira razão de Estado:

3. A guerra civil, no antigo estado da Monarquia, sempre nasce ou da fraqueza, ou da pouca idade do Príncipe, ou de sua incapacidade...
5. O remédio consiste principalmente em vigiar duas coisas, o estado da Religião, e a qualidade, e natureza de seus principais vassallos; porque se na Religião se admite novidade, em continente arreventa um seminário de tumultos civis...
7. Contende o estado com seu Príncipe, por justo sentimento em um só caso, e é quando deixada a verdadeira Religião, se precipita em introduzir seitas falsas; porquanto a obrigação que o homem tem a Deus, aperta muito mais, que qualquer outro vínculo natural, legal, ou voluntário...
9. A guerra civil de França no tempo de Henrique IV, nasceu das novidades que quis introduzir contra a Religião, e se fez a liga Católica; sendo que os Franceses adoram ao seu Rei; porém a fé, e Religião, estão sempre diante de tudo.²⁰⁸

Se o italiano Giovanni Botero afirmava que “Não há atitude mais odiosa por parte dos governos do que alterar as coisas a que a antiguidade tinha dado reputação”²⁰⁹, os autores ibéricos irão aplicar a lógica ao terreno religioso, e insistirão no dever do príncipe cristão de combater estas heresias, odiosas aos olhos de Deus e perniciosas à saúde das repúblicas. Tal combate, como comprovam as duas citações anteriores, não era preconizado apenas pelos autores eticistas, já que talvez possamos incluir o nome de Sebastião César de Menezes entre o grupo intermediário entre os eticistas e os realistas. Mesmo em autor tacitista, egresso do universo militar, é possível recolhermos advertências do mesmo tipo. É o caso de Diego Enríquez de Villegas

III. 3 - Diego Enríquez de Villegas – a religião como base e o atuante papel da providência divina.

Pouco se sabe sobre a vida de Diego Enríquez de Villegas. Devido à inexistência de biografias ou outras fontes do gênero, as informações sobre a vida deste autor são muito resumidas. Recentemente, porém, um artigo de Félix Diaz Moreno intitulado *Don Diego Enríquez de Villegas en el solar de Marte. Rasguear con la espada en el siglo XVII*, dedicado à análise da produção de Villegas sobre as questões de engenharia e arquitetura militares, lançou luzes novas sobre a biografia deste autor. De acordo com Moreno as primeiras notícias sobre ele apareceram na *Bibliotheca Hispana Nova*, de Nicolás Antonio.²¹⁰ As informações resumiam-se a mencionar a origem lisboeta de Villegas, o desempenho de alguns cargos e uma breve lista de seus escritos. Na monumental *Biblioteca Lusitana*²¹¹, o Pe. Diogo Barbosa

²⁰⁷ MENEZES, Sebastião César de. *Suma política*. (1ª edição: 1649). Lisboa: Edições Gama, 1945. p. 111.

²⁰⁸ Idem, pp. 89-91.

²⁰⁹ BOTERO, João. *Da razão de Estado*, p. 54.

²¹⁰ MORENO, Felix Diaz. “Don Diego Enríquez de Villegas en el solar de Marte. Rasguear con la espada en el siglo XVII.” In: *Anales de Historia del Arte 2005*, 15, 197-218. p. 198.

²¹¹ MACHADO, Pe. Diogo Barbosa. *BIBLIOTECA LUSITANA. Histórica, Crítica, e Cronológica na qual se compreende a notícia dos autores portugueses, e das obras, que compuseram desde o tempo da promulgação da lei da graça ate o tempo presente. Oferecida a Augusta Majestade D. João V*. Lisboa Occidental: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, Vol. I., 1741. pp. 659-660.

Machado informa, por sua vez, que Villegas (ou Vilhegas, de acordo com a grafia no idioma português) nasceu em Lisboa, em data não precisa. Cavaleiro e comendador na Ordem De Cristo e vassalo de Felipe IV, monarca espanhol. Faleceu em Portugal no dia 14 de Outubro de 1671, sendo sepultado no convento de San Eloy. Os dados biográficos existentes na *Biblioteca Lusitana*, ainda assim, são muito escassos. O artigo de Moreno traz, na parte de anexos, uma transcrição de um memorial escrito por Villegas, e que se encontra na Biblioteca Nacional de Madrid, em que aparecem listados os serviços prestados pelo autor à sua Majestade. A partir deste memorial podemos ter acesso a uma série de informações muito úteis para avançarmos, por pouco que seja, no conhecimento sobre a vida do autor. O que motivou Villegas a redigir este memorial foi o desejo de ser declarado natural de Castela, para poder gozar dos benefícios dos nascidos na corte:

Parece que en justicia, y en razon de Estado, queda V.S. obligado a condigna remuneracion, y no permitir carezca de Reyno en que sea natural, para gozar en el de los honores, oficios, y puestos que podia obtener en aquel que dexó por seguir las vanderas de su Magestad, y servir a estos Reynos con particular credi-to: La satisfacion que se pretende a perdida que se tuuo por no faltar a la fidei-dad, siendo del genero mismo, facilita alcançarla. (...)
*Auiendo servido a su Magestad, y estos Reynos con la persona en la guerra, hasta perder, sino la vida, la salud, con la hazienda menospreciando [fol. 209][el 208 es una hoja añadida] toda, de que era heredero en Portugal: y con las medi-taciones del ingenio en lo Militar, y Politico, calidades que parece le habilitan para que V.S. le haga natural destes Reynos, aun en caso que huuiese acordado no conceder semejante gracia a ningun Estrangero, si es que se puede dar este nombre a Vasallos Españoles que voluntariamente se desnaturalizaron de sus patrias por ostentar finez, y lealtad:*²¹²

A darmos créditos às informações que nos fornece em seu próprio memorial, Diego Enríquez de Villegas começou a prestar os seus serviços militares à coroa espanhola no ano de 1615, ainda em solo português, transferindo-se para a corte de Castela no ano de 1635.

*...en razon de aver servido a su Magestad en la Guerra desde el año 1615 hasta el de 1644 en las ocasiones, y partes, que constan por papeles que ofrece presentar: y siendo natural de la ciudad de Lisboa, Reyno de Portugal, y teniendo guerra en diferentes partes de sus Conquistas, y Colonias (estando a la obediencia de su Magestad) y teniendo Armada naual, en que podia emplearse; dexó de continuar la guerra por aquella Corona, y vino en el año de 1635 a ser-vir a su Magestad, y a estos Reynos;*²¹³

A análise que Diego Enriquez de Villegas empreende sobre a obrigação do rei de combater as heresias encontra-se numa obra publicada postumamente, “*Advertencias eruditas para príncipes y ministros*”²¹⁴, que foi escrita em 1641. Trata-se de uma obra pequena (cinquenta e duas páginas), organizada em duzentos e setenta e quatro parágrafos nos quais o autor oferece suas advertências, tratando de vários assuntos relativos à prática do governo.

²¹² VILLEGAS, Diego Enriquez de. “MEMORIAL DE DON DIEGO ENRIQUEZ DE VILLEGAS CON HOJA DE SERVICIO A DON JUAN DE MENDOZA, REY DE ARMAS DE FELIPE IV Y CARLOS II. Biblioteca Nacional de Madrid. Ms 11757. fols. 207-209.” Apud in: MORENO, Felix Diaz. *Op. cit.*, p 212.

²¹³ VILLEGAS, Diego Enriquez de. Apud in: MORENO, Felix Diaz. *Op. cit.*, p 212.

²¹⁴ Daqui em diante citado apenas como *Advertencias*.

Apareceu publicada no *Semanario Erudito*, tomo XXXIV, publicado no ano de 1790²¹⁵, e está localizada entre as páginas 252-304 do *Semanario*.

Villegas também compartilhava com Botero o entendimento de que as novidades, sejam quais forem, têm um poder de corrosão da ordem estabelecida, e que o príncipe deveria, sempre que possível, evitar a inovação:

260 conservar la forma del Gobierno antiguo es acertado consejo, y lo contrario peligroso, porque no hay novedad que no lo sea. Asi le parecia á aquel gran Capitan y Consejero de los Lacedemonios Alcibíades.

261 Las órdenes ya publicadas no inove el Príncipe sin grandes causas; ¿pero quales lo serán tanto, que importen mas que el menosprecio que se sigue de tener al Príncipe por facil, y de poca perseverancia? Al Emperador Augusto Cesar le pareció asi, y decia al Senado, que mirasen mucho sus decretos y disposiciones antes de publicarlas, que despues no habia lugar á enmienda.

*262 No solo en las cosas grandes rehuse el Príncipe innovar contra las costumbres recibidas, pero en las muy pequeñas, y crea que lo antiguo fue lo mas acertado, y que la mudanza es de bueno á malo.*²¹⁶

Não seria diferente no campo religioso. O autor, tal como Rivadeneira e outros já haviam feito, recomendava ao Príncipe empenho máximo em combater as heresias cristãs, a mais destrutiva das novidades:

22. Hacer el Príncipe, que en su Estado se tenga y guarde la verdadera, sola y una Religion es oficio suyo, y el consentir variedad de sectas con nombre de Religion, perdicion de los Reynos. Palabras son de Mecenas dichas á Augusto y referidas por Dion Casio, y certificada verdad con los sucesos. Sehacholen turco con disimulacion de santidad puso á peligro los turcos, y al fin se que- dó con buena parte del Asia.

*23. Castigue el Príncipe con rigor los inventores de falsas sectas, hereges enemigos de la Religion, que no hubo nacion, que contra los que Ia violasen , no tuviese penas. Seneca lo dice ; y el Rey D. Fernando el VI. de Castilla cuidaba tanto del castigo de los hereges, que ayudaba el trayendo por su persona leña, con. que los quemasen.*²¹⁷

Vale ressaltar que Villegas é autor abertamente tacitista, para quem o historiador romano constituía fonte das mais essenciais, conforme o próprio autor expressa na introdução de suas *Advertencias*, ao analisar a importância devida aos historiadores em seu texto:

De Los latinos el primero es Cornelio Tacito, aunque no en la suavidad del decir, en el decir con mas brevedad, advirtiendo á las causas de los afectos, escudriñando y descubriendo con malicia lo mas secreto de los ánimos, enseñando quanto á

²¹⁵ Parece que Fernández-Santamaría confundiu-se na hora de fornecer a referência a este texto de Villegas, já que informa que ele se encontra no *Semanario Erudito* de Don Antonio Valladares, volume XXXIV, publicado em 1788, em Madri por Blás Roman. Na versão que consultamos, contudo, obtemos as seguintes referências: *SEMENARIO ERUDITO, QUE COMPREHENDE VARIAS OBRAS INEDITAS, CRITICAS, MORALES, INSTRUCTIVAS, POLÍTICAS, HISTÓRICAS, SATÍRICAS, Y JOCOSAS DE NUESTROS MEJORES AUTORES ANTIGUOS Y MODERNOS. DALAS A LUZ DON ANTONIO VALLADARES DE SOTOMAYOR. TOMO XXXIV. CON PRIVILEGIO REAL. MADRID: M.DCC.XC. POR DON ANTONIO ESPINOSA.* Para conferir a referência fornecida por Fernández-Santamaría, cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, Jose A. *Op. cit.*, p. 280.

²¹⁶ VILLEGAS, Diego Enríquez de. *Advertencias*, p. 302.

²¹⁷ Idem, p. 264.

*las costumbres y prudencia, es necesario, y por esto es de quien mas nos hemos valido, no solo en los exemplos, pero aun en las doctrinas, estimando las palabras aun de la narracion. por sentencias.*²¹⁸

Chamamos atenção para este fato para ilustrarmos uma vez mais a variedade de posicionamento dos autores ibéricos em relação à figura de Tácito, bem como para reiterar a advertência outrora assinalada; qual seja: a dificuldade de estabelecimento de uma separação rígida entre as tendências *eticista* e *realista*.

Voltando a falar da oposição aos autores “políticos”, é claro que havia outra forma, mais indireta, porém mais recorrente, de se realizar o referido combate: acentuar o papel exclusivo da fé católica para a felicidade e conservação da república. Neste ponto, os autores católicos buscavam dirigir as críticas principalmente ao secretário florentino. Se pudermos pensar na imagem platônica da república como uma nave, é possível afirmarmos que a tarefa dos autores ibéricos consistia precisamente em retomar para Deus o controle da nave, reiterando o papel fundamental da providência divina no que tange ao mundo político, destituindo de importância à fortuna pagã evocada pelo autor de *O Príncipe*.

Encontramos em outra obra de Villegas, *El Príncipe en la Idea*, publicado em 1656, e destinado a Felipe IV, da Espanha, um tratamento específico sobre o papel da providência. Essa obra encontra sua justificativa, no entender de seu autor, nos seguintes termos:

*Y QUE EL CIELO ECHE BENDICION A LAS DICHAS DE TANTO MONARCA/ Y TODO SUCEDA A DESEOS DE SUS ANSIAS LAS DE UN LEAL VASSALO GUIAN SU PLUMA, YA QUE enfermedades adquiridas en Militares empleos, embotaron los filos a su ESPADA, A TRIBUTAR OFICIOSO, EN CUERPO ESCRITO, DESVELOSTUDIOSOS, POR RECONOCIMIENTO DE SUS OBLIGACIONES; REDITUANDO HUMILDE LO POSSIBLE EN SU CORTA CAPACIDAD.*²¹⁹

Ou seja, Villegas o escreve para que sua obrigação para com o monarca seja cumprida, uma vez que aquele encontra-se impossibilitado de realizar sua antiga função pelos motivos que ele mesmo expõe. Primeiramente, trata-se de uma obra cujos principais intentos são: indicar os melhores procedimentos a serem tomados pelo Príncipe, bem como tratar da formação ideal deste mesmo príncipe. Villegas oferece uma espécie de resenha nas primeiras folhas do livro, informando ao leitor as qualidades do livro e o que ele poderá encontrar no corpo da obra, bem como quais foram os procedimentos técnicos tomados pelo autor:

EL PRINCIPE EN LA IDEA CONTIENE SU EDUCACION, DESDE LACUNA, HASTA EMPUÑAR EL CETRO. INSINUANDO LAS Calidades, que deven concurrir en el sujeto, que se elige para ser Ama: por no mirarse, ha sucedido, degenerar los hijos de los Padres. DEMOSTRANDO LAS Prendas relevantes, que se desean en la persona, de que se fia el preheminete puesto de Ayo. SE PROCEDE EN LA Forma, que deve tener en la educacion. REFIRIENDO Necesitar de Maestros: quales deven ser; y de cada uno, el empleo. EXPONIENDO Artes, y ciencias, que deve un Principe saber. TAMBIEN, QUE Exercicios, y divertimientos conviene elegir; sin deslizes de la autoridad suprema. AFIANZANDO Todo lo que se propone, discursiva, refiere, insinua, y dize. CON Lugares; de las Divinas, y Humanas letras. ENTRETREGIDOS En el contexto de la Narrativa, en idioma Castellano; y por numeros, a la margen producidos; segun el lenguaje, en que cada uno, se escribe. OFRECIENDO Al Theologo, al Filosofo, al

²¹⁸ VILLEGAS, Diego Enríquez de. *Advertencias*, p. 257.

²¹⁹ VILLEGAS, Diego Enríquez de. *El Príncipe en la idea* (sem indicação de número de folha)

Mathematico, al Orador, al Docto, al Historiador, al Militar, al Politico, al Estudiante, al Entendido UN JARDIN DE VARIAS NOTICIAS COGIDAS, EN Las mismas fuentes, a que cada uno, la meditacion dirige, para ilustrar sus escritos; Y CON VERDAD, En las citas; que registrar puede el curioso; para satisfacion del juyzio FIRMES BASAS, SOBRE QUE SE Erige, la Construccion, deste Cuerpo escrito/ A QUE DA VIDA, LA RAZON DE ESTADO, Y MAXIMAS POLITICAS; DE Cuya observancia, se demuestran efetos sucedidos; sino para la imitacion, para el simil, aviso, escarmiento; y desvio, de lo nocivo EXEMPLIFICANDO CON Sucessos de toda edad: vistiendo la Narracion de sentencias, y aforismos HABLANDO Igualmente, la Metafora, que las palabras, que el concepto exprimem. SACANDO POR DEMOSTRACION DE LA RAZON, EL FRUTO QUE Assegura, de Morales virtudes el exercicio; para el Sequito. Y DANOS De los vicios; para el desvio CONOCIMIENTO EN QUE CONSISTE LA Inmortal gloria del Principe; Felicidad à la Republica; Afluencia, a los Subditos.²²⁰

As referências ao nome de Maquiavel aparecem, via de regra, associadas ao posicionamento deste em relação à religião verdadeira, buscando acentuar a importância e primazia da observância dos ditames da fé católica:

Erradamente aconsejò Machavelo [sic], que se avia de desear, pareciesse religiosamente virtuoso el Principe, aunque no lo fuesse: ò error! Aviendo infinita distancia del ser, a parecer: Sin Dios, toda prudencia humana desvaria; todo aliento, desmaya; toda arte, falta: à estar descubierta los coraçones, mal podrian prevalecer engaños: fabricas que levantò la soberbia, la ambiçõ, la vanidad, la arrogancia, la hipocresia, facilmente cayeron; tenian los fundamentos en el ayre (...) Quien desea luzes, repare en la tinieblas: atienda a ser, y parecer juntamente...²²¹

Dentre as inúmeras passagens em que o autor expressa sua compreensão de que a submissão da política aos ditames da fé católica²²² é o fundamento da conservação dos reinos (e não é demais lembrar que a questão da conservação constitui um dos objetivos eternos da razão de Estado), Villegas diz:

...por ningun modo implica ser buen Politico, siendo buen Catolico; antes para ser buen Politico, es preciso ser buen Catolico(...) no surtirà efeto el desvelo de la centinela, para assegurar de su presa la Plaça; de expugnacion la Ciudad; de invasiõ al Reyno; de perdida al Estado; si Dios no guarda la Plaça, Ciudad, Reyno, y Estado.²²³

Para Villegas, dentre todas as coisas de que o homem necessita, deve-se buscar primeiro as divinas. Em outras palavras, deve-se colocar Deus na direção de tudo, buscar as coisas que a Ele se referem, que o sucesso, dirá mais uma vez o autor, virá como resultado direto da própria ação providencial de Deus:

²²⁰ VILLEGAS, Diego Enríquez de. *El Principe en la idea* (sem indicação de número de folha)

²²¹ Idem, pp. 81-83.

²²² Uma das *Ethologias* da obra tem o seguinte título, que evidencia a postura assumida pelo autor: *Ethologia 12. Felicidades Proceden, de la observancia de la ley Evangelica Romana.*[folha 102]

²²³ Idem, pp. 220-221.

*Nunca faltò lo humano, a quien primero buscò llo divino. Seguro tiene el acierto, quien mira Dios en la direcciõ de sus obras: quien se arma del cumplimiento de la divina ley, en todo conflicto se halla vencedor...*²²⁴

Não obstante, neste ponto cabe uma referencia a Rivadeneira, pois a providência divina também foi apresentada pelo jesuíta como o elemento principal da conservação dos Estados. O autor jesuíta não concede à fortuna e a *virtú*, portanto, o papel que lhes cabiam na argumentação do rival Maquiavel:

*...y para deshazer las marañas delos Politicos, que de tal suerte enseñan a gobernar los estados, como si el Señor no tuviesse providencia dellos, y el mundo se gobernasse a caso, o cõ sola la malicia y astucia humana. Y los malos Principes que siguen esta perversa dotrina, como no conocen Dios por padre, no tienen en el la cõfiãça que deve tener los buenos hijos, y por esso buscan otros medios para la cõservaciõ de sus estados, injustos, y desproporcionados, y juzgan que Dios les faltara o, que no les dara lo que dessean, o que se le dara tarde, y escassamente, y no a la medida de su codicia, y que mas breve y cumplidamente lo podrá alcãçar por otros medios humanos fundados en fu prudencia y industria. Pero el Principe Christiano que esta persuadido de la Magestad inmensa del Señor, y del servicio y reverencia que se le deve, y de la providencia cõ que el rige y administra los Imperios, y conserva los Reynos y señorios, tomando de su parte los medios justos y licitos, y colgado desta providencia del Señor fiase de sus promesas, y descãsa debaxo de su proteciõ porque sabe que todos los estados son suyos, y que el los da, y el los conserva, y que sin el ninguna sabiduría ni potencia humana los puede cõserva.*²²⁵

Para Rivadeneira, o fato de Maquiavel ter afirmado (em seu *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*) que a religião católica foi responsável pelo enfraquecimento do povo romano só podia ser explicado pela errônea concepção do florentino, segundo a qual o mundo era governado pelo acaso, sem a participação e domínio da vontade divina:

*LA peor cosa que dize Machiavelo de la fortaleza, es que se contiene en sus postreras palabras. Que esta manera de bivar que nos enseñã nuestra santa Religiõ, ha enfraquecido y debilitado el mundo, y dadole como à saco a los hombres malvados, para que sin resistencia y con seguridad pueden del a su voluntad. Con las quales palabras dà a entender que las cosas deste mundo succeden a caso; y que el que mas puede esse haze lo que quiere sin resitencia; como si Dios no tuviesse providencia de las cosas humanas, ni diesse ni quitasse los Reynos y estados a su voluntad.*²²⁶

Claro está para Rivadeneira que, em um mundo governado pela providência divina, o príncipe que buscar a conservação de seu Estado agindo contra a verdadeira religião está destinado a encontrar antes sua destruição do que a conservação almejada. É nisto, conclui o padre, que reside um dos principais enganos do ensinamento de Maquiavel:

²²⁴ VILLEGAS, Diego Enríquez de. *El Principe en la idea*, p. 122.

²²⁵ RIVADENEIRA, Pedro de. *Principe Christitano*, pp. 54-55.

²²⁶ Idem, p. 512. Esta página está erradamente numerada como 412 no original consultado, já que se encontra entre as páginas 511 e 513 do mesmo documento. Tal advertência não aparece no livro de José María Rodríguez, que utiliza a mesma passagem e referencia como p. 412. Cf. RODRIGUEZ, José María Iñurritegui. *Op. cit.*, p. 323, n. 69.

Ante todas cosas crean e tengan por cosa sin duda y averiguada, que no hay veneno, ni peste mas perniciosa para sus estados que lo que este hombre malvado y necio les enseña, y que por ninguna vía se pierden más fácilmente los estados, que haciendo cõtra la Fè contra la caridad, cõtra la humanidad, y cõtra la Religión, y que para conservalos no solamente no estan obligados los Principes a hazer cõtra estas virtudes (como el dice), antes lo està a abraçarlas y guardalas verdadera y no fingidamente: porque assi tendrán de su parte à Dios, que es el señor de todos los estados, y el que los da y conserva, y quita á quien es servido... Y lo que dice este malo y perverso maestro no es otra cosa sino, ò negar que hay Dios, ò que no tiene providencia de los Reynos... como sino tuviesse parte en el estado Dios, ni fuesse el que solo le da y le cõserva.²²⁷

Cláudio Clemente, outro jesuíta cuja obra se inscreve dentro do antimachiavelismo radicalizado, também denunciava nos “políticos” de seu tempo a mesma tentativa de retirar de Deus o governo do mundo. Segundo ele, a maioria destes “políticos” acreditavam em Deus, (apesar de Clemente duvidar da sinceridade desta crença) mas reduziam a religião a mero *instrumentum regni*, quando ela deveria ser entendida (e o era para os autores católicos de que tratamos) antes como *fundamentum republicae*:

Los mas de los políticos creen que ai Dios (ellos mismos lo confiesan, si lo sienten así y les sale del coraçon, ellos solo lo saben) y dizen muy a menudo, que el culto de la religión, y observancia de la piedad son utilissimos medios para contener al pueblo, y tenerle a ray:; pero que los Principes no se han de atarear a essas observãcias, antes muchas vezes, si es que quieren mirar por el bien de su Estado, han de posponer la Religion a las razones de politicas, y que la entereza y majestad de los Reynos estriba en los consejos y prudencia de los hombres, y no en la prudencia y socorro de Dios, con que tantas vezes les quiebran la cabeza los superticiosos. Qué otra cosa nos dizen en esto, sino que quieren dividir el mundo, y reservar para Dios solamente el gobierno de los cielos, y alçarse ellos en todo con el de la Tierra... Vengamos pues a razones, Machiavelo, Tu dizes, que en la conservaciõ y aumento del Imperio se ha de hacer mas caso de la industria y solitud humana, que en las inspiraciones y direccion divina²²⁸

Não admira que Cláudio Clemente tenha chegado as mesmas conclusões do padre Rivadeneira. A matriz discursiva empregada por Rivadeneira atingiu sucesso considerável, como já tivemos oportunidade de apontar. Podemos ter certeza de que Clemente teve contato não apenas com a obra de Rivadeneira, como é certo também que ele lia os demais autores do chamado antimachiavelismo. O próprio autor é quem nos informa:

Yo con grande gusto empearè mi discurso en favor de la causa de la religión, y de la mas excelente Governadora de los Reynos, que es la Sabiduria y Prudencia Christiana, contra la astuta y depravada prudencia de Machiavelo, y todos los demas engañadores, y errados Maestros de formar Republicas. Con todo esso fuera para mí cosa de mucho mas gusto oir en esta parte a los Ambrosios, Synesios, Bernardos, Thomasses, Avilas, Baronios, Belarminos, Possevinos, Bozios, Boteros, Ribadeneyras, Marianas, Márquez, Scribanios, Menochios, Contzenios... Todos estos

²²⁷ RIVADENEIRA, Pedro de. *Principe Christitano*, pp. 285-286.

²²⁸ CLEMENTE, Cláudio. *El Machiavelismo*, pp. 35-36.

*ilustres varones insignes en la Erudicion divina y humana, y de aventajada capacidad y juicio...*²²⁹

Tanto Rivadeneira, quanto Villegas, Clemente e Sebastião César de Menezes (os primeiros com maior afinco, o último com maior brevidade) empenharam-se em descortinar a obra de Maquiavel, e em por em claro as consequências da argumentação do secretário Florentino. Tratava-se, lembra Jose María Rodríguez, de inverter o giro maquiavélico, recobrando para a providência divina o papel que Maquiavel havia confiscado e entregue à Fortuna.²³⁰ Além disso, buscava-se substituir a *virtú* preconizada pelo autor florentino pela afirmação da primazia de umas virtudes teológicas: fé, caridade e esperança. É assim que no lugar do binômio maquiaveliano “fortuna/*virtú*” surgirá, no discurso católico, o binômio da boa razão de Estado: providência/virtudes cristãs. Quanto a isto, as palavras de Villegas fornecem uma boa apreciação do valor atribuído pelos autores católicos ao papel da providência e das virtudes católicas:

*...desde el infante primero, que plantò en su coraçon la observancia de los preceptos divinos, profundando rayzes la Fè; la caridad; el zelo de la Religion Catolica, y su obseruancia induce a tener esperanças de fructificar con acierto sus politicas deliberaciones; y coronar en todas campañas, las militares execuciones, con prodigiosos vencimientos: no, en razon de la propria fuerça; mas del celestial socorro...*²³¹

A equação apresentada por ele (para continuarmos na metáfora matemática) é bastante simples: a observancia das virtudes teológicas (e ele cita duas delas: fé e caridade) somada ao cuidado dispensado à religião católica fornece, como resultado, o socorro divino para as tarefas (inclusive as militares) relativas ao governo da república.

III. 4 - Sebastião César de Menezes: os alicerces da razão de Estado.

O português Sebastião César de Menezes, oriundo de família distinta, nasceu em Lisboa em data incerta. Doutorou-se em Cânones na Universidade de Coimbra no ano de 1623, e a partir de 1626 desempenhou o cargo de comissário do Santo Ofício. Nos dez anos que se seguirão (1627-37) as notícias acerca da trajetória de Sebastião César de Menezes tornam-se rarefeitas, e apenas algumas informações sobre sua atividade literária, em especial no campo da poesia, são referidas por Rodrigues Cavalheiro, autor do texto de introdução e apresentação da obra de Menezes, presente na edição que consultamos.²³² A partir de 1637 tem início sua carreira política, com a nomeação para o *Conselho de El-Rei*, Felipe IV. Sua trajetória política é marcada por diversos acidentes, que o conduziram, diz Martim Albuquerque, “Dos conselhos régios à prisão. Da prisão ao governo. Do governo ao exílio”.²³³ Falece em 1672.

²²⁹ CLEMENTE, Cláudio. *El Machiavelismo*, p. 5.

²³⁰ RODRIGUEZ, José María Iñurritegui. *Op. cit.*, p. 352.

²³¹ VILLEGAS, Diego Enríquez de. *El Principe en la idea*, p. 102.

²³² MENEZES, Sebastião César de. *Suma política*. (1ª edição: 1649). Lisboa: Edições Gama, 1945.

²³³ ALBUQUERQUE, Martim. *Estudos de cultura portuguesa*. Vol. 2. Coimbra: INCM, 2000, p. 371. n. 69. Para um maior detalhamento da biografia de Sebastião César de Menezes, conferir o texto introdutório de Rodrigues Cavalheiro, bem como o próprio texto de Martim Albuquerque, em especial a nota de rodapé número 69, de considerável extensão e informações suficientes.

Conforme dissemos anteriormente, a atribuição da *Suma Política* a Sebastião César de Menezes guarda bastante controvérsias, como não seria diferente relativamente a outras obras atribuídas (com justiça ou não) ao mesmo autor.²³⁴ Mas o primeiro problema relativo à *Suma Política* diz respeito à existência de duas edições em português de que foi objeto a obra: 1649 e 1650.²³⁵ Existem diferenças significativas em termos de organização textual entre as duas versões, muito embora as ideias apresentadas ao príncipe – Dom Teodósio – não tenham sido alvo de maiores alterações.²³⁶ Para além dessas duas versões, a obra conheceu uma edição latina em 1650 e duas versões manuscritas, uma na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra e outra na Biblioteca Pública Municipal de Évora (entre 1630-1660), sendo que esta última apresenta um texto menos desenvolvido do que nas versões impressas.²³⁷ Voltemos, entretanto, as duas versões portuguesas impressas. O professor Martim Albuquerque, analisando as diferenças formais e textuais existentes entre as duas edições, informa que na edição de 1649 Sebastião César registra que tirou a *Suma* “da língua Latina, para que todos a entendão”,²³⁸ ao passo que na edição de 1650 o autor afirma o seguinte: “Este papel, tirei da lição política, ou para melhor dizer, dos exemplos que vejo, e dos ditames que aprendo de Vossa Alteza...”.²³⁹ A questão que se coloca, dirá Martim Albuquerque, refere-se a um problema de autoria: de onde a primeira versão teria sido extraída, já que se admite que foi tirada da língua latina? Eis a conclusão de Martin Albuquerque:

Nas palavras a D. Rodrigo de Meneses com que abre a edição de 1649, diz o editor que aquele papel (a Summa), havia sido oferecido pelo bispo eleito de Coimbra ao príncipe “reduzindo muito a pouco, para que lido não cansasse, e breve se não imprimisse” . Temos, portanto, de acordo com o próprio editor, que se tratava de uma condensação com intuídos práticos e imediatos. Por outro lado, Sebastião César reconhece, num primeiro momento, que tal condensação fora levado a cabo a partir do latim... A isto acresce que se torna possível estabelecer o liame da Summa com determinado texto latino, mas através de tradução e comentário espanhol. Sebastião César... plagiou a esmo Lorenzo Ramírez Prado, que, por sua vez, havia transposto à língua espanhola e anotado parte do Thesaurus politicorum aphorismorum de Chockier ou Coquier, patrício de Liège e amigo de Justo Lipsio.²⁴⁰

Seria o caso de nos perguntarmos, dada a quantidade de problemas de ordem ética envolvendo a autoria da obra que se aceita ser de Sebastião César de Menezes, se conviria para nossa análise da razão de Estado incluir a dita obra, sobretudo analisando-a como obra

²³⁴ ALBUQUERQUE, Martim. *Estudos de cultura portuguesa*. Vol. 2, *Op. cit.*, p. 372.

²³⁵ Sobre a qual se baseou a edição moderna que consultamos, a julgar pela reprodução do frontispício da obra, indicando se tratar da edição de 1650, bem como pela constatação de que o texto corresponde à última versão, de acordo com o cotejamento entre as duas edições realizado por Martim Albuquerque.

²³⁶ ALBUQUERQUE, Martim. *Estudos de cultura portuguesa*. Vol. 2, *Op. cit.*, p. 379.

²³⁷ Idem, p. 414. Este manuscrito aparece transcrito como apêndice documental no final do texto de Martim Albuquerque.

²³⁸ Idem, p. 380. Na versão manuscrita que aparece transcrita no apêndice, o mesmo trecho aparece assim escrito: “Esta suma política tirei da Lingua Latina e Italiana pera que todos a entendam e os melhores a pratiquem”. Idem, Apêndice Documental, p. 423.

²³⁹ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, p. 6.

²⁴⁰ ALBUQUERQUE, Martim. *Estudos de cultura portuguesa*. Vol. 2, *Op. cit.*, p. 381. As partes traduzidas são, conforme informam os autores da coletânea de textos sobre a razão de Estado na Espanha: doze capítulos do livro III de Juan Chockier, deixando de fora do projeto inicial – que era o de traduzir e comentar as partes III e IV do *Thesaurus...* – os nove capítulos restantes do livro III, bem como todo o livro IV. Acresce, ainda, que os capítulos oitavo e décimo do livro III não são objetos de comentário algum por parte de Lorenzo Ramírez Prado, que se limitou a simplesmente traduzi-los. Cf. ECHEVERRÍA, Javier Peña, et ali... *Op. cit.*, p. 150.

do referido autor. Ocorre que, tal como o próprio professor Albuquerque sugere ao analisar uma outra suspeita de apropriação indébita de autoria por parte de Sebastião César de Menezes, “O furto literário (se houve) indica uma preferência e a fraude equivale, assim, a uma adoção”.²⁴¹ Não parece, sob a luz de tal razão, problemática a análise da *Suma Política* associada ao nome que veio a se consagrar, de forma justa ou não, como seu autor. Vejamos, pois, qual o tratamento dado por Sebastião César à razão de Estado, bem como qual o papel que ocupa aí a força normativa das leis.

A *Suma Política*, obra notável pelo caráter sucinto da linguagem em que foi composta, principia (se excetuarmos a carta em que se oferece a obra ao príncipe) com uma definição da razão de Estado em que esta é apresentada como uma arte, uma arte a ser aplicada no *continuum* aristotélico: governo ético, governo econômico e governo político:

A Razão de Estado, é uma arte: e como quer que três sejam as coisas que se governam; convém a saber: o homem, a família, e a cidade; necessariamente há-de haver três artes de governar.

Com a primeira, se governa cada um a si mesmo; com a segunda, se governa a família; com a terceira se governa a República.

Quando cada um se governa a si mesmo, se dá a Ética; quando a família, a Económica; quando a República, ou Reino, a Política.

As duas primeiras, se ocupam em coisas particulares, e domésticas; a terceira, nas coisas públicas, e comuns.

Porém todas se respeitam, e unem com o mesmo vínculo; o homem se ordena para a família; a família consta de muitos homens, a República, de muitas famílias.

Subordinam-se entre si estas artes, de modo que a Ética se requiere para a Económica, a Económica para a Política.

A política é a mais nobre das três, e nela se incluem as duas; divide-se em Monarquia, Aristocracia e Democracia.

Quando a República se governa por uma só cabeça, se chama Monarquia; quando por muitas Nobres, e ilustres, se chama Aristocracia; quando por muitas populares, se chama Democracia.

A razão, e a experiência antepõem o governo Monárquico aos demais. Desta tratamos, e de instruir, um Príncipe.

Toda a máquina da razão de Estado, estriba em três fundamentos principais: conselho, forças, e Reputação; e estes mesmos são as partes essenciais que formam um Príncipe.

O conselho é aquele lume da razão que mostra ao Príncipe os instrumentos de Reinar. Aprovação que o entendimento faz do que lhe parece mais conveniente para o fim que se pretende.

As forças são aquelas cinco condições que quando se juntam, fazem um Príncipe poderoso; e consistem em ter o seu estado fiel; grande; Unido; armado, e rico.

A reputação, é aquela fama de ilustre que se estende pelos estados alheios, da eficaz opinião, que todos concebem do conselho e forças do Príncipe.²⁴²

Para além dessa exposição esquematizada de certos traços da visão aristotélica da política, o trecho relativamente longo que reproduzimos (que não parecerá longo frente à maioria dos demais autores de que nos ocupamos, levando em conta que esta é a introdução completa da obra) chama atenção pela definição de um esquema triplo de bases sobre as quais a razão de Estado estaria assentada. Destas três, é exatamente na última que o autor discutirá a

²⁴¹ ALBUQUERQUE, Martim. *Estudos de cultura portuguesa*. Vol. 2. *Op. cit.*, p. 375.

²⁴² MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, pp. 6-7.

posição da justiça no governo dos reis, e defenderá um esquema que segue de perto o discurso de Botero e, conseqüentemente, se afasta das formulações de Maquiavel. Nas duas primeiras partes de seu tratado (cada parte correspondendo a uma base da razão de Estado), contudo, o autor tratará de temas pertinentes à discussão sobre a razão de Estado antimaquiavelista. Façamos, portanto, um percurso geral pela obra, prestando atenção especial ao último dos pontos.

O primeiro fundamento da razão de Estado em Sebastião César de Menezes é o *conselho*. O autor divide este primeiro fundamento em duas partes: conselho interno e conselho externo:

*O primeiro fundamento da razão de estado, é o conselho, o qual se deve considerar de duas maneiras para o govêrno monárquico, cuja cabeça é o Príncipe; interno, ou externo. O interno, é aquêle que nasce no peito do Príncipe de sua inteligência, e próprio juízo; o externo, é o que lhe dão as pessoas, que por opinião de sua prudência, e capacidade, são escolhidos para conselheiros.*²⁴³

Na primeira modalidade de conselho o autor discutirá um tema importante relativo ao debate da razão de Estado: a experiência. Para César de Menezes o conselho interno, que nada mais é do que a capacidade individual do príncipe, emana de três fontes: natureza, criação e experiência. A primeira das três, que o autor considera mais importante, diz respeito à constituição natural do príncipe, e tem, para nós, um interesse menor, já que é onde se discutirá noções relativas à forma pela qual se constituía os quatro diferentes tipos de temperamento (sanguíneo, melancólico, fleumático e colérico), apontando qual dos quatro era propício a formar melhores príncipes. As outras duas fontes do conselho interno são caracterizadas por serem qualidades adquiridas. O autor transita de forma muito breve pela questão da criação, apenas listando quais os conhecimentos que o príncipe deve buscar adquirir, bem como a qualidade desejada naqueles que participam da instrução régia. A terceira fonte (experiência) interessa-nos mais, pois além de ser este um tema de grande importância no debate da razão de Estado católica²⁴⁴ é aqui que o autor acionará um esquema que já havia sido sistematizado por Botero e seguido por vários autores da razão de Estado.

Com efeito, Giovanni Botero, ao discutir o valor da Prudência e as formas de se alcançá-la no segundo dos dez livros que compõe seu *Da razão de Estado*, destacará que a experiência é a mãe da prudência, e pode ser adquirida de duas formas: direta ou indiretamente:

...a experiência é de duas espécies, porque ou é adquirida directamente por nós, ou é adquirida por meio de outros. A primeira é inevitavelmente muito limitada, quer pelos lugares, quer pelo tempo, já que uma pessoa não pode estar em muitos lugares nem ter prática de muitas coisas, mas deve contudo esforçar-se para tirar o sumo da prudência do que vê e ouve. A outra é de duas espécies, porque se pode aprender ou dos vivos ou dos mortos. A primeira, embora não muito grande no que diz respeito ao tempo, pode todavia abranger muitíssimos lugares...

Mas campo muito maior de aprendizagem é o que nos oferecem os mortos com as histórias escritas por eles, porque estas abrangem toda a vida do mundo e todas as partes deles; e, na verdade, a história é o mais belo teatro

²⁴³ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, p. 9.

²⁴⁴ Fernández-Santamaría dedica todo um capítulo de seu livro a debater a questão da experiência, chamando a atenção para a importância da medicina no estabelecimento da noção de experiência. Para maiores esclarecimentos sobre a questão, conferir: FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, Jose A. *Op. cit.*, pp. 121-160.

que se possa imaginar. Ali, à custa de outros, o homem aprende o que é conveniente para si... Ali se descortinam os princípios, os meios e os fins, e as razões do crescimento e da ruína dos Estados.²⁴⁵

Essa distinção entre as duas formas de experiência aparece retomada por Menezes, que começa considerando a importância da experiência para os governos, e que avança nas subdivisões realizadas por Botero.

Sem ela [a experiência], nem na paz se pode governar, nem na guerra se pode acertar; porque se não entende o corpo do Estado, nem se sabem as enfermidades que padece, para a seu tempo se aplicarem as medicinas, que lhe são necessárias (...)

De dois modos se pode considerar a experiência; uma fêz a idade do mundo, e tira suas regras dos sucessos que acontecem pelo contínuo movimento das coisas humanas; a outra faz qualquer homem particular pelo curso de sua vida.

Esta segunda, considerada sem companhia da primeira, é tão breve, e impedida, que nunca se viu que só com sua luz chegasse a grau excelente nas acções civis; porque a vida é breve, e a experiência pede anos largos.

A experiência particular só por si, costuma de ordinário ser danosa a seu dono, e perigosa ao público dos estados (...)

A experiência que faz prudentes, é composta de ambos.

A que chamamos da idade do mundo, se divide em três partes; a primeira ensina ao homem o govêrno de si mesmo, a que chamamos Ética, no princípio desta suma; a segunda o ensina na acções civis que é a Política; e a terceira reduz, e recopila debaixo de nome de história os sucessos particulares dignos de memória, acomodados ao govêrno comum político, e particular Econômico.²⁴⁶

Neste cenário em que a experiência ocupa papel tão importante, também a história será exaltada enquanto ciência fundamental, pois é ela que, em grande parte, fornece os elementos necessários à formação da experiência, calibre das ações para qualquer governante:

Os conhecimentos dos sucessos que as histórias referem, ajuda muito a regular o presente, e a prever o futuro, efeito principal da prudência, a qual como nasceu da observação de casos particulares, cresce com raízes mais sólidas no sujeito que tiver mais larga, e copiosa experiência dêles, com a lição da história:

É uma opinião de muitos reduzida a sua [sic] só; Compêndio da sabedoria para consultar, e acordar as coisas maduramente.

A sabedoria, é fundamento do govêrno, nasce dos preceitos dos autores, e dos exemplos; que fazem a imitação excelente mostra da Política.²⁴⁷

É claro que o entendimento de que a história constitui fonte imprescindível de conhecimentos práticos no campo da política é compartilhado por quase todos os escritores políticos²⁴⁸, sobretudo por aqueles diretamente interessados na questão da razão de Estado.

²⁴⁵ BOTERO, João. *Da razão de Estado*, p. 40.

²⁴⁶ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, pp. 17-19.

²⁴⁷ *Idem*, p. 19.

²⁴⁸ Fernández-Santamaría analisa o caso de López de Vega, para quem a história possuía um caráter muito relativo: "*López de Vega, hombre convencido de que el valor de la historia es muy relativo, centra su crítica sobre el aspecto más vulgar de ella, los ejemplos. Ciertamente, éstos pueden muy bien ser importantes para los espíritus ordinarios, 'pero a los entendimientos libres, claros, regulados por la razón, ¿de qué eficacia pueden*

Para Javier Peña Echeverría, o recurso à argumentação no campo da história corresponde a uma dívida da literatura antimachiavélica para com o próprio Maquiavel. O autor entende, assim como José María Rodríguez²⁴⁹, que o combate antimachiavélico necessitou ser travado na mesma perspectiva pragmática do autor de *O Príncipe*. Assim, diz Echeverría, os antimachiavelistas tratarão de demonstrar não tanto a bondade e correção da ética política cristã, como sua eficácia superior. Para tanto, a argumentação se dará no mesmo campo que o adversário: o da história.²⁵⁰

Sebastião César de Menezes, contudo, discorda levemente de Botero no que diz respeito ao valor devido à experiência advinda dos mortos (história), bem como àquela advinda dos vivos (conselho). Se para Botero é certo que “campo muito maior de aprendizagem é o que nos oferecem os mortos com as histórias escritas”, tal como aparece transcrito pouco acima, para Menezes, todavia, deve-se dar maior relevo à experiência que se adquire com os conselhos:

Que se os mortos, ensinam com o que escrevem, os vivos, ainda são melhores mestres, pelo que explicam, e declaram a quem os ouve, e lhe pergunta.
Êstes são os sujeitos a quem os Príncipes hão-de estimar.²⁵¹

O restante da argumentação de Menezes nesta primeira parte da obra refere-se fundamentalmente às qualidades que o conselheiro deve apresentar, bem como a forma como o príncipe deve se comportar em relação ao conselho (se será bom ter muitos ou poucos conselheiros, se é bom para o príncipe possuir validos, etc...), temas que, embora sejam importantes e tenham merecido estudos específicos por parte de alguns historiadores, interessa pouco à nossa proposta.²⁵²

A segunda parte do tratado de Menezes aborda a questão da força, segundo fundamento da razão de Estado. Aqui o autor se concentrará principalmente na questão da força militar e boa administração da guerra, já que, como não deixará de lembrar, uma parte das coisas relativas à conservação e aumento dos reinos compete aos príncipes. Não se deve esperar tudo da divina providência:

ser los casos, elecciones y hechos ajenos?... Cuanto más que puede haber tantos accidentes que alteren y hagan diversas las mismas ocasiones... y así nunca el tal ejemplo será persuasivo, ni podrá servir de regla cierta para gobernar-se en casos semejantes; porque fuera deque serán rarísimas las veces que la razón los iguale enteramente, aun cuando en todo se conformen, no es infalible la consecuencia de una a otro para los sucesos... vemos cada día proceder de los mismos principios, y por intervención de los mismos medios, diferentes fines”. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, Jose A. *Op. cit.*, p. 179. n. 28. Chegam a ser surpreendentes tais considerações em uma obra do início do século XVII (a citação foi retirada de um livro de López de Vega cuja primeira edição data de 1612, conforme informa Maravall, sendo que a edição consultada por Fernández Santamaría data de 1641: *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo. Descríbise su legítimo filósofo. Discursos morales sobre tres materias: la Nobleza, la Riqueza y las Letras*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1641. A referência completa da obra foi buscada em MARAVALL, José António. *Op. cit.*, p. 17)

²⁴⁹ Para José María Rodríguez, a utilização do método retórico de Maquiavel contra o próprio consistia na “...captura de máximas políticas de la filosofía clásica y del flujo de la historia republicana de Roma y su respaldo con ejemplos concretos que demuestran su operatividad...” RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. *Op. cit.*, p. 332.

²⁵⁰ ECHEVERRÍA, Javier Peña. “Estudio preliminar”. In: *La razón de Estado en España: Siglos XVI – XVII* (Antología de textos). *Op. cit.*, XXXII-XXXIII.

²⁵¹ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, pp. 21-22.

²⁵² Sobre o valimento, ou favoritismo (que é inclusive retomado de forma mais efetiva por César de Menezes na parte III de seu tratado), remetemos, além dos trabalhos de Ricardo de Oliveira anteriormente citados, ao capítulo VII do livro de Maraval: “*Teoría del Consejo. Los ministros y secretarios. La figura del Valido*”. In: MARAVALL, José António. *Op. cit.*, pp 275-359.

4. Certa é a perda, quando se pretende milagre no que naturalmente se pode obrar; porque não empenha Deus sua potência, para abonar nossa remissão.
5. O que importa, é merecer os milagres pelas obras, e não os esperar pela remissão; porque na primeira acção, obrigamos a Deus; na segunda, a mesma confiança nos castiga.²⁵³

Entretanto, o autor inicia o tratamento da questão da força apontando os cinco fundamentos que formam, conjuntamente, este segundo pilar da razão de Estado: “Ter o Estado fiel, grande, unido, armado, e rico”.²⁵⁴ De início, o autor já defende a tese de que o Príncipe deve ser amado para que o Estado lhe seja fiel: “É causa, da primeira, o bom govêrno, generosidade, e clemência do Príncipe”.²⁵⁵ Já no final da obra, o autor retorna à questão da clemência, reiterando a ideia de que a posse dessa virtude principesca²⁵⁶ faz com que o príncipe seja amado, o que é melhor do que ser temido:

...o que souber ajuntar a clemência com a Majestade, é o que mais soube.
 Esta virtude tem a vantagem de ser amado a ser temido; e importa ser Rei de vassallos contentes, e senhor de seus corações (...)
 Da clemência, nasce o amor, da crueldade, o medo; procure o Príncipe conservar-se nesta virtude, se quere conservar-se em ser Príncipe.²⁵⁷

Os outros quatro fundamentos da força de um Estado conquistam-se, segundo Menezes, da maneira que segue. Para ter o Estado grande são necessários “...o ânimo do Príncipe, valor dos vassallos, e aplicação das armas”; para ter o Estado unido, “...o cuidado do Príncipe, o amor dos súditos, a aliança dos estranhos...”; para tê-lo armado, “...a perícia da disciplina militar, provimento de armas, e cabedal de despesas...”; finalmente, para ter o Estado rico, “...a liberdade de comércio, moderação nos gastos, e nos tributos.”²⁵⁸ O autor não se detém a analisar todos estes elementos apenas enumerados. Pelo contrário, ele tornará a subdividi-los e introduzirá uma quebra na ordenação argumentativa por ele mesmo proposta, como já disse Martim Albuquerque²⁵⁹:

5. Todos êstes instrumentos se vêm a reduzir a quatro espécies. A primeira, é a inteligência de penetrar a natureza dos vassallos; a segunda, as ordens de

²⁵³ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, p. 76.

²⁵⁴ Idem, p. 65.

²⁵⁵ Idem, pp. 65-66.

²⁵⁶ O entendimento da época usava dividir as virtudes em algumas categorias. Assim, nos diz Ricardo de Oliveira, esse entendimento fundamentava-se na autoridade advinda da leitura dos filósofos clássicos, bem como na autoridade oriunda da Bíblia e da filosofia medieval cristã: “Como é sabido, Platão estabeleceu as quatro virtudes cardinais: prudência, justiça, fortaleza e temperança. Não obstante, segundo Aristóteles, a virtude é um hábito, uma busca pelo justo meio, uma qualidade que depende de nossa vontade, consistindo neste meio que faz relação conosco e que está regulado pela razão na forma em que o regularia o verdadeiro sábio. A virtude era o que caracterizava o homem. O filósofo, por sua vez, distinguira as virtudes em éticas (morais): liberalidade e moderação; e dianoéticas (intelectuais): sabedoria, inteligência e prudência. Cícero, no principio da obra *De Officiis*, adicionou outras pensadas como propriamente principescas, como honestidade e honra e, como falamos, Sêneca introduziu a virtude da constância como forma de se atingir uma conduta reta e feliz. A essas, o cristianismo medieval, através das obras de Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, adicionou as chamadas virtudes essencialmente cristãs: fé, caridade e esperança...” OLIVEIRA Ricardo de. “*O Melhor Amigo do Rei...* *Op. cit.*, p. 688, n. 12. É necessário acrescentar a este esquema a virtude da clemência, que compõe o rol de virtudes principescas e que, como lembra Quentin Skinner, remetia os autores de Espelhos de Príncipes ao debate clássico: se, para um príncipe, era melhor buscar ser temido ou amado. Cf. SKINNER, Quentin. *Op. cit.*, pp. 143-148.

²⁵⁷ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, pp. 150-151.

²⁵⁸ Idem, p. 60.

²⁵⁹ ALBUQUERQUE, Martim. *Estudos de cultura portuguesa*. Vol. 2. *Op. cit.*, p. 380, n. 81.

fundar a milícia; a terceira, as primeiras acções do Príncipe, quando entra a governar seu estado; a quarta, a administração da justiça.

6. As duas primeiras, pertencem ao segundo fundamento da razão de estado; as outras duas, ao terceiro fundamento que adiante havemos de tratar.²⁶⁰

Desta forma, a segunda parte da obra se concentrará na análise dos assuntos militares e bélicos²⁶¹, sendo que o início desta parte consta de uma breve consideração sobre um ponto importante do entendimento político da época: a natureza dos vassallos e a importância de seu conhecimento para o bom governo²⁶², primeira exigência para se manter o Estado fiel no entender do autor, tal como se demonstrou anteriormente.

Giovanni Botero já havia dedicado uma pequena parte de seu tratado a semelhantes considerações. Para Botero, “... coisa alguma é mais necessária para o bom governo do que conhecer a natureza, os engenhos e as inclinações dos súditos (porque a partir disso se deve estabelecer a forma de governo)...”.²⁶³ As conclusões de Sebastião César de Menezes não se distanciam das palavras de Botero, já que o primeiro, com base numa metáfora um tanto rude, propõe que:

13. Por excelente que seja o cavaleiro, não pode determinar que modo de freio seja acomodado para um cavalo, se primeiro lhe não conhecer seu natural e suas qualidades.

14. O Príncipe não pode dar leis a seus vassallos, se primeiro não tiver notícia de sua natureza e afectos particulares, que entre êles costumam a ser mais intensos e eficazes.²⁶⁴

²⁶⁰ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, p. 67.

²⁶¹ A parte II da obra, composta por cinco capítulos, destina os últimos três a questões desta ordem: “Da disciplina militar”, “Da arte de administrar a guerra” e “Da diferença de guerras”.

²⁶² É tentador (e talvez precipitado) enxergar aqui uma formulação inicial do problema que Michel Foucault abordará em seu curso *Segurança, Território, População*, apontando como no século XVIII, a partir das análises dos fisiocratas e, de uma forma geral, dos economistas daquele século se afirmará um entendimento da população que já não corresponde uma coleção de súditos de direito, de vontades submetidas ao soberano. A partir de então, nos diz Foucault, a população “vai ser considerada um conjunto de processos que é preciso administrar no que têm de natural e a partir do que têm de natural.... Primeiramente, a população, tal como é problematizada no pensamento, mas [também] na prática governamental do século XVIII, não é a simples soma de indivíduos que habita um território. Tampouco é resultado apenas da vontade deles se reproduzirem. Tampouco é o *vis-à-vis* de uma vontade soberana que pode ou favorecer-la ou esboçar-la. Na verdade, a população não é um dado primeiro, ela está na dependência de toda uma série de variáveis. A população varia com o clima. (...) A população é um dado que depende de toda uma série de variáveis que fazem que ela não possa ser transparente à ação do soberano, ou ainda, que a relação entre a população e o soberano não possa ser simplesmente da ordem da obediência ou da recusa da obediência, da obediência ou da revolta. Na verdade, as variáveis de que depende a população fazem que ela escape consideravelmente da ação voluntarista e direta do soberano na forma da lei.” FOUCAULT, Michel. *Op. cit.*, pp. 92-93 (os colchetes correspondem ao texto originalmente consultado. Os grifos sublinhados são nossos). O que nos permite distinguir a diferença entre as noções advindas com o aparecimento desta nova tecnologia de governo encorpado na economia política e estudadas por Foucault e as noções elaboradas por esses autores que vimos estudando é, talvez, o fato de que, para os economistas e fisiocratas, a população é dotada de certa historicidade, e varia dentro de si própria conforme se modifiquem “...o entorno material... a intensidade do comércio e da atividade circulação das riquezas. Varia, é claro, de acordo com as leis a que é submetida... Varia também com os hábitos das pessoas... A população varia com os valores morais ou religiosos que são reconhecidos a este ou aquele tipo de conduta...” Idem, *ibidem*. Para os autores que estudamos, inversamente, parece não existir essa historicidade, essa dinâmica dentro da população (palavra que, inclusive, não aparece registrada por Covarrubias). Esta-se no campo da imobilidade e do determinismo. De toda forma, seria necessário proceder a uma pesquisa para comprovar a hipótese aqui apenas sugerida. Ainda assim, o princípio de que a lei precisa seguir o caráter daqueles aos quais submeterá guarda semelhanças nos dois casos.

²⁶³ BOTERO, João. *Da razão de Estado*, p. 41.

²⁶⁴ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, p. 69.

Novamente como Botero, para quem as naturezas e inclinações das pessoas variam em função dos “... lugares, [d]a idade, [d]a fortuna e [d]a educação.”²⁶⁵, e que se limita a tecer comentários acerca do lugar, Sebastião César de Menezes dirá o seguinte:

9. A experiência tem mostrado que, por fôrça oculta do Céu, que em diversos climas influi diversas propriedades, não somente são diferentes entre si algumas nações, mas muitas vezes de contrários costumes, pelas inclinações que nêles imprime tão próprias e tão particulares.

10. E a criação própria da região, costuma ser de tanta eficácia que efectivamente muda o estilo da natureza universal.²⁶⁶

A análise que Menezes realiza das peculiaridades dos povos de cada região é, de resto, parecido com o que diz Botero, e, embora constitua uma curiosidade, não possui importância significativa para nosso estudo.²⁶⁷ Detenhamo-nos, a partir de agora, na análise do terceiro e último fundamento da razão de Estado segundo Sebastião César de Menezes: a reputação. Neste ponto, reservou para a terceira parte de seu tratado o debate de algumas questões importantes relativas à razão de Estado católica e sua situação de contrariedade com as formulações oriundas de Maquiavel. Tais são: o debate sobre a dissimulação, a questão da justiça, o valimento, além de outras questões já apresentadas de maneira não pontual na análise que vimos realizando da obra.²⁶⁸

O autor inicia suas considerações sobre a reputação do príncipe lembrando que ela consiste basicamente em duas coisas: “... na opinião do seu conselho, e no valor das suas armas”.²⁶⁹ Assim sendo, considera que as primeiras ações do príncipe quando entra a governar são de suma importância:

O primeiro instrumento de reinar, para a reputação, são aquelas acções, que no princípio do seu governo, mais convém ao Príncipe, e que por sua novidade, serão mais notadas, e darão ocasião a vários prognósticos da futura condição de seu talento.²⁷⁰

²⁶⁵ BOTERO, João. *Da razão de Estado*, p. 40.

²⁶⁶ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, p. 68.

²⁶⁷ Sendo assim, é a título de curiosidade que transcrevemos as palavras de Sebastião César de Menezes a esse respeito. Diz-nos o autor: “2. Quem quisesse governar os asiáticos, com leis diferentes daquelas que se usam no Império Turco, fundaria um estado de vida incerta; porquanto por influência do Céu, ou por criação, ou por ambas as coisas consta de gente naturalmente servil, a quem não só se acomoda, mas é sumamente necessário o tal governo. 3. Pelo contrário, quem quisesse fazer as mesmas leis em alguns estados da Europa, arruinaria brevemente o Príncipe e o seu Reino. 4. Setentrionais menos remotos, são animosos, sinceros; acordam maduramente, constantes em suas deliberações. 5. Os meridionais, astutos, acautelados e maliciosos, mais prontos ao artifício que à resistência, sujeitos ao agravo da tirania, poderosa com os fracos, e débil com os poderosos. Por serem mui especulativos, se entregam à religião, e superstição, inventores da Astrologia, e Magia. 6. Os intermédios, participam dos extremos, são compostos, temperados, e prudentes; aborrecem a astúcia, e razão; e como Mestres das artes e polícia, entenderam em paz, e em guerra, seus limites. 7. Os últimos, e mais próximos ao clima Setentrional, e meio-dia, pouco discursivos: uns com o frio abundam fleuma, que os embaraça; outros afogados do calor, os detém a melancolia. 8. Em Portugal, o clima por temperado, inclina aos naturais, à justiça, valor, constância e brio; e imprimem-se nêles facilmente as regras da doutrina, e os preceitos da prudência. Culpam-nos de soberbos, só por lhe negarem o que tem de briosos, e chã inveja à emulação com que cada um quer adiantar.” (MENEZES, *Suma Política*, pp. 71, 72 e 73). Para conferir as palavras de Botero sobre o assunto: BOTERO, *Da razão de Estado*, pp. 41, 42 e 43.

²⁶⁸ Lembremos que, conforme já sugerido anteriormente, a organização argumentativa pretendia pelo autor não foi perfeitamente seguida no desenvolvimento do texto.

²⁶⁹ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, p. 97.

²⁷⁰ Idem, *ibidem*.

Mas de que maneira o príncipe pode acertar nas suas primeiras ações, e que objetivos elas deverão perseguir? É o que o autor se põe a responder mais a frente:

Duas coisas deve considerar o Príncipe para acerto de suas ações; o bom governo de seus vassalos, e o cuidado com que se deve aplicar ao honesto, e útil da República.

Ambas consistem em livrar da opressão, e calamidade a República, manter em felicidade seus vassalos, e estender os limites de seus estados.²⁷¹

A preocupação com o bom governo é um tópico constante no discurso de Sebastião César de Menezes; também aqui se coloca a mesma questão. Nesta altura o autor recorre à metáfora pastoral, analisada com profundidade por Michel Foucault.²⁷² Uma das características do pastor, lembra Foucault, é a ideia de infinita aplicação e zelo, pois que o bem do pastor consiste no bem das ovelhas, e tanto ele será considerado melhor quanto mais suas ovelhas estiverem em boas condições, a salvo dos perigos; enfim, bem pastoreadas.²⁷³ A imagem é recolhida por Menezes:

O Príncipe, é semelhante ao pastor na providência, e vigilância de guardar suas ovelhas, e de as conservar com utilidade: porque então trata mais de si, quando mais trata da felicidade dos súditos.

As majestades, recebem a soberania de seu sagrado nascimento, os cetros da providência divina, mas a grandeza de seus vassalos.

Os Príncipes que quiserem ser os mais florescentes do mundo, procurem que seus vassalos sejam os mais florescentes dele.²⁷⁴

Mas que o príncipe não pode se descuidar de si no que diz respeito à sua própria reputação, claro está para Menezes. Assim sendo, e um pouco ao contrário (ou para além) de pastorear suas ovelhas, é preciso lhes fornecer uma imagem condizente com a posição soberana que ocupam. Há uma preocupação, pois, com a opinião dos súditos. E para garantir que sejam as melhores possíveis, o príncipe deve se comportar de maneira adequada com a religião (católica), bem como ser prudente nas suas ações e valoroso nas questões militares: “As ações do Príncipe, que costumam causar opinião, são as que têm força de o manifestar, Religioso nas coisas divinas, prudente nas humanas, valoroso nas militares”.²⁷⁵ A reputação de religioso é a mais importante para o autor, que chega a afirmar que “...parece que tôdas as outras virtudes de necessidade a acompanham”.²⁷⁶ Contrariamente ao que defendia Maquiavel, para os autores católicos não bastava a aparentar possuir as qualidades, mas possuí-las verdadeiramente. Tanto mais no que diz respeito à religião: “Podem-se julgar por imortais os alicerces que começaram da Religião, fundados sobre a pedra da verdade, e não sobre a areia do artifício”²⁷⁷. A partir daqui o autor entra em um campo polêmico do debate: à exceção dos assuntos religiosos, será permitido ao príncipe o recurso à dissimulação como estratégia de governo? Neste ponto o autor introduz uma diferenciação entre as formas e objetivos da dissimulação. Semelhantes considerações foram feitas por Rivadeneira, que procurou diferenciar a simulação da dissimulação (o que não foi feito por Menezes, que apenas se vale da palavra dissimulação). Não temos motivo para pensar, portanto, que a

²⁷¹ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, p. 99.

²⁷² FOUCAULT, Michel. *Op. cit.*

²⁷³ Cf. Idem, pp 169-173.

²⁷⁴ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, pp. 99-100.

²⁷⁵ Idem, p. 100.

²⁷⁶ Idem, p. 101.

²⁷⁷ Idem, p. 102.

concessão que Menezes faz ao príncipe o possa qualificar de maquiavelista encoberto, já que o tema foi tratado também por um dos mais conhecidos antimaquiavelista e eticistas da literatura política ibérica. É bem verdade que o tratamento de Rivadeneira é mais completo e detalhado, mas conduz necessariamente ao mesmo entendimento. Comparem-se os dois textos.

Rivadeneira, que vinha em capítulos anteriores de seu *Principe Christiano* procedendo a denúncia das intenções destrutivas de Maquiavel ao aconselhar a mentira (“*Que las virtudes del Principe Christiano devem ser verdaderas virtudes, y no fingidas, como enseña Machiavelo*”- capítulo II do livro II; “*Que Machiavelo pretende que el Principe se hypocrita: y quanto aborrece Dios la hypocresia*” – capítulo III do livro II) apresenta, no capítulo seguinte (“*Las falsas razones que traen los politicos para persuadir esta hypocresia, y se se puede tolerar alguna simulacion en el Principe Christiano*” – capítulo IV do livro II) a seguinte conclusão:

No es mentira el callar y guardar en sus consejos y acciones grandissimo secreto (como en el gobierno de los Estados se deve hazer) aunque del secreto tomen coaciõ algunos para engañarse, haziendo varios e vanos discursos. Tãpoco es mentira, sino prudencia el disimular muchas cosas, y passar el Principe por ellas, y hazer que no las ve, puesto caso que esta disimulacion engendre en los animos de los otros alguna falsedad y engaño... Ni menos es mentira recatarse el Principe, y mirar bien lo que cree, y a quien cree, por aver tan pocos de quien fiarse, aunque con su rostro y semblante no de à entender que no se fia de todos. Porque si mostrasse desconfianza seria muy perjudicial para el estado... y tã gran falta es no creer á nadie, como creer a todos, como dize Seneca. Assi mismo no es mentira (quãdo la necesidad ò utilidade grande lo pide) decir algunas palabras verdaderas en un sentido, aunque crea el que las dize, que el que las oye por ser equivocas las podra tomar en diferente sentido. Y lo que digo de las palabras se puede tambien decir de las obras (especialmente en tiempo de guerra) ay necesidad que se hagan con tal maña y artificio, que el enemigo pueda entender otra cosa diversa, y aun contrario de lo que se pretende hazer. Porque esto no es mentir, sino hazer las cosas con prudencia para el bien de la Republica. Y como dize el Doctor Navarro, ay dos artes de simular y disimular, la una de los que sin causa, ni provecho mienten y fingen que ay lo que no ay, ò que no ay lo que ay. La otra de los que sin mal engaño, y sin mentira dã à entender una cosa por otra con prudencia, quãdo lo pide la necesidad, ò utilidad. Pero en qualquiera simulaciõ, ò disimulaciõ que el Principe Christiano usare, estè siempre, como (diximos) muy en los estribos, y sobre si, para no dexarse llevar de la dotrina pestifera de Machiavelo, y quebrãtar la ley de Dios, y su Religión.²⁷⁸

Portanto, segundo Rivadeneira, ao príncipe cristão é lícito utilizar de simulação, que não tem a participação da mentira mas que, ainda assim, permite certo fingimento por parte do príncipe. O autor encerra a discussão fazendo uma consideração sobre a dose permitida da simulação:

Y para poner fin a esta materia de la simulaciõ del Principe, digo, que assi como de la Bivora se cõpone la Triaca, que es medicina cõtra la põçoña de la misma Bivora, pero para que aproveche es menester que sea poca la cantidad, y que vaya corregida y preparada cõ otros medicamentos

²⁷⁸ RIVADENEIRA, Pedro de. *Principe Christitano*, pp. 288-290.

*saludables: assi desta simulaciõ, y ficciõ artificiosa se debe usar solamente quando lo pide la necesidad: y que sea poca la cantidad, y con su dóssa y tassa, y condicionada con las leyes de la Christiãdad y prudencia.*²⁷⁹

De maneira semelhante, Sebastião César de Menezes concluirá que a dissimulação é, em si, algo negativo. E que o príncipe cristão até pode utilizar-se da dissimulação desde que seja por obra de prudência e que não tenha, como fim último, a mentira:

A ficção, é prejudicial a tôdas as condições de govêrno, e ocasiona ter-se por obra de prudência, proceder com o Príncipe com os mesmos enganos, com que procura contentar, e entreter a outros.

Em qualquer homem, é aborrecida a dissimulação, e no Príncipe ainda é mais abominada (...)

O artifício (não falando na Religião) talvez pode ser instrumento necessário para as condições de reinar: mas quanto ajuda reduzido alguma vez a acto de prudência; tanto, e muito mais destrói, feito hábito de astúcia.

Dissimular por recato, é prudência: ter o mesmo semblante nas coisas adversas, e felizes, por conservar umas, e dar passo noutras, é constância e moderação...

Porém, a dissimulação, não há-de ser, para enganar, e fingir, que a mentira opõem-se ao que esta no entendimento como verdadeiro, e não se pode simular sem ofensa sua; que a doblez do coração, forma a mentira.

É lícito o calar, encobrir, e mostrar não haver entendido as coisas, dissimulando o que delas se alcança, por guardar segrêdo, no fim que se pretende.²⁸⁰

Passemos, por fim, à questão da justiça. Nosso autor defende a ideia de que a administração da justiça constitui um dos mais aptos instrumentos para da razão de Estado: “A Administração da justiça, por ser um dos fins principais dos vassallos, a deve estimar o Príncipe pelo mais apto instrumento para a conservação, aumento e reputação do estado”.²⁸¹ Novamente apresenta-se o vassallo como fundamento do reino, e é especialmente com base na estima que os vassallos fazem da justiça que os príncipes devem ter atenção especial com ela. Trata-se, entretanto, de uma noção de justiça mais ampla do que o direito positivo e que se estende para a forma como o príncipe deve proceder nas diferentes esferas de seu governo. Assim, diz-nos o autor, a justiça se divide em três espécies: comutativa, distributiva e punitiva:

A Comutativa ocupa-se em exercitar comutações e acções externas, de dar e receber.

A Distributiva distribui os bens comuns, como são dignidades, officio e semelhantes coisas entre as partes e membros da República, pelos mais beneméritos.

A Punitiva, é aquela que castiga os delitos e enganos que se cometem na República.

Para a Comutativa, deve atender o Príncipe a boa eleição de ministros, e vigiar sempre com cuidado seus procedimentos, para que sem queixa dos vassallos, se dê a cada um o que for seu.

Para a Distributiva, se requerem no Príncipe três qualidades: generosidade, prudência e igualdade.

²⁷⁹ RIVADENEIRA, Pedro de. *Príncipe Christitano*, pp. 91-92.

²⁸⁰ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, pp. 103-104.

²⁸¹ *Idem*, p. 121.

E à Punitiva como menos nobre, se deve aplicar o Príncipe com atenção menos cuidadosa e com mais clemência que rigor.²⁸²

Da primeira forma de justiça, Sebastião César de Menezes se concentrará na questão da privança (valimento), assunto a que já fizemos menção e indicamos referências anteriormente. Registre-se, entretanto, que Menezes parece ter do valimento uma visão negativa, já que para ele “Pela privança se deixa inadvertidamente enredar o Príncipe de enganos e artifícios, mais e menos perigosos, segundo são os espíritos do privado”.²⁸³ Além disso, “... o que tira de si a grandeza de reinar, para pôr em um vassalo, que nasceu para servir, ofende sua opinião, limita sua grandeza, e mostra-se incapaz dela, com ruína do estado”.²⁸⁴ Sobre a justiça distributiva, o autor chamará atenção para o problema dos tributos, defendendo que o príncipe tem *obrigação* “... de ajustar a contribuição com a possibilidade dos vassalos e com a sua necessidade”.²⁸⁵ Trata também da questão dos privilégios dos nobres, no sentido de que a administração desta justiça engloba a manutenção destes privilégios: “Também se entende debaixo da administração distributiva a imunidade dos privilégios, que para perpétuo testemunho de merecimentos, reconhecidos do Príncipe, se concederam aos povos”.²⁸⁶ Quanto à última modalidade da justiça, as ideias defendidas pelo autor já foram anteriormente apresentadas, e diz respeito à importância que Sebastião César de Menezes concedia à clemência como tempero do castigo, ocasião em que se discutiu, tal como apontado anteriormente, sobre se é melhor para o príncipe ser temido ou amado – tópico comum desta literatura antimaquiavelista.

Tratamento mais profundo da justiça e sua posição dentro da razão de Estado é oferecido por outro escritor português: Antonio de Sousa de Macedo, autor da *Armonia Política*, sobre a qual passamos a nos deter daqui em diante.

III. 5 - A justiça como fundamento: Antonio de Sousa de Macedo e sua *Armonia Política*.

Antonio de Sousa de Macedo, jurista e diplomata português, é o autor de uma obra intitulada *Armonia Política dos documentos divinos com as conveniências de Estado*, livro publicado pela primeira vez em 1651, na Holanda, mas que teve uma segunda edição em Coimbra no ano de 1737, na oficina de Antonio Simoens Ferreyra (edição que estamos utilizando).²⁸⁷ Vinícius Orlando de Carvalho Dantas informa que o autor ocupou os cargos de Conselheiro da Fazenda²⁸⁸ e secretário de Estado.²⁸⁹

A obra, em si mesmo um elogio da justiça, traz várias passagens em que aparece defendida a ideia de que a justiça é o fundamento do Estado e da razão de Estado deduzida das leis de Deus²⁹⁰. De acordo com Antonio de Sousa de Macedo, Deus, enquanto monarca supremo, fundou o mundo e deu-lhe leis eternas de funcionamento; Macedo traça a linha da continuidade desta “monarquia divina” com as repúblicas temporais. Também estas devem estar regidas pelas leis deduzidas daquela:

²⁸² MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, pp. 121-122

²⁸³ Idem, p. 127.

²⁸⁴ Idem, p. 133.

²⁸⁵ Idem, p. 138.

²⁸⁶ Idem, p. 154.

²⁸⁷ Daqui em diante mencionada como *Armonia*.

²⁸⁸ DANTAS, Vinícius Orlando de Carvalho. *Op. cit.*, p. 160.

²⁸⁹ Idem, p. 216. n. 6.

²⁹⁰ Conforme nos lembra Kantorowicz, deriva de Aristóteles, mais precisamente de uma passagem da *Ética a Nicômaco*, a noção de que a justiça constitui uma espécie de substrato de todas as demais virtudes. A *Ética* foi comentada por São Tomás de Aquino, que expressou da seguinte maneira tal compreensão: “*in ipsa iustitia simul comprehenditur omnis virtus*”. Apud in: KANTOROWICZ, Ernst. H. *Op. cit.*, p. 352, n. 61.

*He Deos Monarcha Supremo, fundou a Monarchia do Mundo, deulhe leys no principio dictadas pelo discurso natural, depois escritas em Moyses, ultimamente reformadas no Evangelho; foraõ feytas com mayor providencia, tiradas da razaõ mais certa, reduzidas a regras immudaveis, e todas encaminhadas naõ só á eterna vida, mas tambem à temporal conservaçaõ, e amplificaçaõ desta Republica, a qual naõ poderia subsistir sem as virtudes, que o Divino Legislador encommenda, nem com os vícios, que elle prohybe.*²⁹¹

A república, portanto, possui sua base na observância das leis naturais ditadas por Deus, e na lei do direito que delas deriva. Todavia, Macedo nos diz que seu assunto não diz respeito ao governo segundo a lei divina, uma vez que, tal como considera o autor, “*Muytos Escritores mostráráõ já, que o governo conforme, ou contrario à ley Divina [alem do que grangea para a alma] provoca sobre o temporal dos Estado, o favor, ou a ira do Ceo...*”²⁹² Em sua *Armonia Política*, diz-nos Antonio de Sousa de Macedo,

[seu] *assumpto serà mais sensivel aos que governaõ, propondo argumentos da terra, que são mais visiveis, e representando a conservaçaõ, ou a ruina, consequencia de seus procedimentos por via ordinaria, sem recorrer em particular à primeyra causa...*²⁹³

A intenção do autor de abstrair-se da religião não é de todo levada a cabo, uma vez que para ele a justiça se divide em três partes, sobre as quais ele se detém nas três partes que compõem seu livro:

*Considerase a justiça.
I. Para com Deos.
II. Para consigo mesmo.
III. Para com o próximo.
Que saõ os tres principaes objectos das acçoens humanas.*²⁹⁴

Assim, embora o autor só dedique à análise desta primeira parte seis das setenta e três páginas que compreendem da introdução às palavras finais da conclusão, alguns dos temas fundamentais da literatura antimachiavelista no que diz respeito à religião mereceram algum tratamento. Macedo inicia considerando quais os meios a serem utilizados pelo príncipe para que este seja reconhecido como religioso, primeiro fundamento da reputação de um monarca. Em referência indireta ao tema machiaveliano da virtuosidade fingida, o autor considera que,

*... sendo proprio da grande fortuna do Principe naõ ter qualidades escondidas: he logo o meyo certo para se mostrar Religioso, ser o que deseja parecer; e meyo mais suave; porque mais facil he ser bom; que parecello, pois o ser depende da verdade...*²⁹⁵

Conforme se disse anteriormente, a questão pragmática será, em muitos casos, levada em consideração pelos opositores de Maquiavel, inclusive no plano religioso. Macedo apresenta, neste sentido, quais seriam as quatro consequências “*utilíssimas*” da reputação de religioso:

²⁹¹ MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia*, p. 6.

²⁹² Idem, p. 6.

²⁹³ Idem, pp. 6-7.

²⁹⁴ Idem, p. 7.

²⁹⁵ Idem, p. 9.

7 Primeyra; excellencia grande para ser bem quisto; porque não há cousa, que o faça taõ illustre como a Religiaõ (...)

9 Segunda; valor para emprender o necessario; porque naturalmente he mais confiado quem cuida que terá o favor do Ceo (...)

11 Terceyra; autoridade para ser obedecido; porque os subditos nem se persuadem que mandará injustamente quem he Religioso, nem se atrevem contra aquelle, que entendem que tem por si a Deos (...)

13 Quarta consequencia, he dar bom exemplo aos Vassallos para lhe serem fieis; porque sendo certo, que o obrar dos Principes he preceyto para os súbditos, não ha taõ efficaz meyo para os persuadir à fidelidade, como verem que elle a guarda a seu superior. Como ensinarà, que se obedeça aos Principes, quem não obedece a quem fez os Principes.²⁹⁶

O tema das heresias também se faz presente na breve argumentação do autor, que menciona o Tribunal da Inquisição em Portugal, defendendo seu papel fundamental na salvaguarda da pureza da religião católica, bem como afirma o compromisso do príncipe com o favorecimento desta instituição: “... todas as Provincias em que elle falta, se vem arruinadas, ou contaminadas na fé; favorecello he sustentalla, e conservar o Estado...”.²⁹⁷ Tratava-se não tanto da ameaça do judaísmo:

... principalmente em respeytos das heresias do Norte mais inquietas, e contagiosas, que só por medo deste Tribunal Santo se refreaõ de nos commetter, e são peste da vida civil, ainda no temporal, porque causaõ divisoens, que são desolaçaõ dos Reynos, e profesaõ novidades no governo, e total extincçaõ dos Reys. Só a Religiaõ Católica manda, que se lhes obedeça pontualmente.²⁹⁸

Todavia, o príncipe que deseja conservar seu Estado deve, além de respeitar e fazer respeitar a lei de Deus, também administrar a lei naquilo que ela tem de mais temporal. É assim que, para o autor, “...ajuntaõ aquellas leys premio, e pena, pedras fundamentaes do Estado, pois os bons Respublicos [que o sustentam] se fazem com a esperança da recompensa, ou com o temor do castigo”.²⁹⁹ Isto é, o prêmio e o castigo se apresentam também como fundamento do Estado, semelhantemente ao que Botero havia dito em relação à reputação, já que o autor piemontês havia apontado a reputação como um instrumento mais útil à conservação dos Estados do que o amor:

... [o amor] contenta-se mesmo com uma virtude mediana ao passo que a reputação não pára a não ser atingindo a excelência. Portanto, quando a bondade e a perfeição dum homem excedem o vulgar e chegam a certo grau de proeminência, embora ele tenha tendência, pela sua natureza, a ser amado, por ser bom, esse sentimento de amor que provoca fica contudo quase ofuscado pela excelência, pois quem a possui não gera tanto um sentimento de amor como de estima. E se esta estima for fundamentada na religião e na piedade, diz-se reverência; se nas artes políticas e militares, chama-se reputação. De modo que as coisas aptas a fazer com que um Príncipe seja amado na sua maneira de governar, são também adequadas a

²⁹⁶ MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia*, pp. 9-10.

²⁹⁷ Idem, p. 10.

²⁹⁸ Idem, pp. 10-11.

²⁹⁹ Idem, p. 6.

que granjeie reputação, desde que essas coisas atinjam certa excelência quase divina. O que provoca mais o amor do que a Justiça?³⁰⁰

Macedo, por sua vez, abordará a questão dos *prêmios* e *castigos* na terceira parte de seu tratado. Antes, contudo, o autor dedica-se a analisar a importância da justiça do príncipe para consigo mesmo, onde tem papel fundamental a reputação. Para Macedo, o príncipe deve buscar possuir boa reputação por motivos que dizem respeito a si, aos outros e à própria virtude:

*... sendo o homem nascido para sociedade, se contentandose com o testemunho de sua consciencia, desprezar o commum, será injusto consigo, privandose da honra devida ao virtuoso: com o proximo, negandolhe o bom exemplo: e com a virtude, tirandolhe o meyo de se communicar.*³⁰¹

Para o autor, a reputação no príncipe vem acompanhada de três importantes consequências: “A *primeyra*, que seu exemplo regulará os súbditos (...) A *segunda*, que qual for a Reputação, tal será a *authoridade* (...) A *terceyra*, que conforme à Reputação lhe deferirão os estrangeyros...”³⁰² Portanto, é necessário todo um cuidado com a reputação, já que ela se coloca como um dos fundamentos do Estado. Por uma linha direta, a reputação influi no comportamento dos súbditos, dos quais também depende a solidez do Estado: “... e assim he o mesmo desprezar a Reputação, que destruir os súbditos, e arruinar o Estado”³⁰³ A argumentação de Antonio de Sousa de Macedo atinge a extremos que dificilmente seriam tolerados por autores eticistas, mormente comprometidos com um discurso religioso. É claro que não chega a retirar da divina providência o papel que lhe cabe no discurso católico da verdadeira razão de Estado. Entretanto, por mais que a reputação do príncipe advinha em maior parte da qualidade verdadeira e reconhecida de religioso, Macedo, ao se referir à restauração do reino de Portugal (que ele reconhece ter sido não só justa, como milagrosa), defenderá que as maiores seguranças para o príncipe advêm da reputação, não dos milagres:

*A Restituição de V.A. Real a este Reyno foy não só justa, mas tambem milagrosa; com tudo, mayor segurança terá V.A. Real na reputação de suas aççoens, que nas maravilhas com que o vimos favorecido do Ceo. Saul advertio, que poderiaõ mais por David os applausos do Povo, que por elle a eleyção de Deos. O mesmo Christo cuidadoso de sua fama perguntava aos Discípulos, que opiniaõ tinhaõ os homens delle.*³⁰⁴

Assim, a segurança do príncipe aparece vinculada a meios terrenos. Se isso não nos autoriza a falar em um relativo desprezo pela ação da providência divina – o que, até o momento, jamais pudemos encontrar nas páginas conhecidas desta literatura da verdadeira razão de Estado – temos razão em enxergar, nas palavras de Macedo, um tom acentuadamente realista, o que nos fornece, inclusive, uma boa pista para o caso de termos que enquadrá-lo (palavra infeliz) numa das correntes sugeridas por parte da historiografia sobre a boa ou verdadeira razão de Estado.

Outra questão importante na discussão sobre a reputação refere-se à *verdade*: “*Junto da boa fama ponha a Verdade, porque se seguem della os mesmos effeytos*”³⁰⁵ O autor trata

³⁰⁰ BOTERO, João. *Da razão de Estado*, p. 16.

³⁰¹ MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia*, p. 14.

³⁰² Idem, p. 15.

³⁰³ Idem, p. 17.

³⁰⁴ Idem, p. 18.

³⁰⁵ Idem, p. 19.

aqui do tema da dissimulação, tão caro aos autores católicos na hora de diferenciar uma certa prudência catolicamente autorizada da astúcia e malícia características de Maquiavel. Já vimos qual é a posição de Sebastião César de Menezes e o quanto ela se aproxima da formulação de Rivadeneira. Poderíamos nos referir ao que aparece defendido por Pedro Barbosa Homem, autor com quem Antonio de Sousa de Macedo mantém um estreito diálogo relativamente a esta questão. Concedamos, pois, espaço a este diálogo.

Pedro Barbosa Homem chega à minúcia de diferenciar as diversas formas de mentira. Tratava-se de fornecer uma justificativa para a dissimulação como instrumento de governo do príncipe. Este autor, buscando manter-se tão distante quanto possível de uma posição “maquiavélica” e, ao mesmo tempo, procurando realizar alguma concessão ao pragmatismo autorizado pelo pensamento católico, propõe uma diferenciação entre as diferentes formas de mentira:

preguntará alguno, que si (conforme á la verdadera razón de Estado) la mentira y el engaño, no pueden, ni deven en caso alguno usarse: de que suerte podrá la simulación aver lugar; pues sin ella, no es posible reducirse al acto practico la tacita fomentacion, ni aun en aquellos terminos, en que aquí la damos por licita, y buena. En lo qual digo, que dos maneras ay de mentir: una por palabra, otra por obra. La mentira de palabra, contiene tres especies: una se llama yocosa: otra oficiosa: otra perniciosa. La primea, como no incluye en si esencialmente otra cosa mas, que mera burla: raramente, ó nunca avendrá, que en los Principes pueda hazer alguna figura considerable para lo que toca à razon de Estado... La segunda se dize, quando la mentira no solo no haze daño à nayde, mas della se sigue alguna utilidad al que la dize, ó a otro. La tercera es propriamente, quando con daño considerable, ajeno, ó propio, se dize la mentira. Y estas dos ultimas, son las que algunas vezes, pueden entrar en consideración de Estado: y desso ha nacido, que dellas compusiesse Machavelo, las principales conclusiones de sus politicos documentos.³⁰⁶

O que distingue as mentiras entre si são as “ferramentas”, se quisermos chamar assim (isto é, a palavra ou a obra) e as intenções com as quais alguém utiliza tais ferramentas. São distinções importantes, pois é com base nelas que o autor resolverá o aparente paradoxo em que se encontrava: aceitar a dissimulação como instrumento legítimo – e às vezes indispensável – e, ao mesmo tempo, condenar a mentira, que a princípio fornece os elementos da mesma dissimulação. Então, a primeira operação realizada por Barbosa Homem foi esta diferenciação inicial: uma mentira sem grandes prejuízos morais (jocosa), uma mentira ao menos parcialmente justificável (oficiosa) e uma mentira essencialmente prejudicial, como já o informa o nome (perniciosa). É claro que, em si, toda mentira é fruto da maldade, dirá o autor; mas já aí Barbosa Homem faz uma primeira concessão: a mentira oficiosa é um pecado venal, perdoável. Mais do que isso, o autor admite que, algumas vezes, o príncipe pode cair em alguma mentira oficiosa por motivo de alguma razão de Estado:

Mas la verdade es, que la oficiosa, nunca ya mas por utilidades grandes, ó pequeñas, que della se sigan, puede dexar de ser a lo menos pecado venial, por ser de suyo obra intrinsecamente mala: y, assi, ni aun por salvar el mundo todo, quedaria licito el uso della... Pero como no es mas, que venial, si á caso el Principe cayesse en ella por alguna razon de Estado, podriamos decir, que assi como antes de averla dicho, seria imperfeccion de conciencia aconsejarsela, assi despues seria dureza, y austeridad, el mucho

³⁰⁶ HOMEM, Pedro Barbosa. *Discursos*, fos. 264v-265f.

*reprehendersela; pues por esso se llama culpa venial, para que luego se le dé la venia.*³⁰⁷

O passo seguinte na argumentação de Barbosa Homem consiste em diferenciar a mentira do engano. Para tanto, o autor partirá da seguinte questão: é permitido ao príncipe, de alguma forma, senão o mentir, ao menos o enganar com as palavras? Mais uma vez Barbosa Homem propõe uma classificação entre as diferentes formas de engano, para depois demonstrar no que diferem as duas noções: engano e mentira. A exemplo do que acontece com a mentira, também o engano pode ser dividido em dois grupos maiores: o engano por palavra e o engano por obra. No primeiro caso, temos o bom e o mau engano:

*Digo lo primero, que no assi: como toda la mentira es mala es malo todo el engaño: porque antes el engaño en comun, se divide en malo, y bueno. Y el malo se llama propriamente fraude: el bueno se puede llamar virtuosa astucia. Digo lo segundo, que el mentir, y el engañar, son terminos entre si realmente distintos: porque ni es verdad decir que todo aquel que miente engaña, ni que todo aquel que engaña miente... Y el engaña sin mentir, quando con palabras equivocas, ambiguas, ou amphibologicas, diziendo en la realidad una cosa, se haze por la superficie dellas entender otra.*³⁰⁸

Barbosa Homem admite que, uma vez suposta esta diferenciação que ele apresenta, por mais que seja verdade que ao príncipe não é lícito utilizar-se de mentiras no governo, “*se pueden todavia dar casos, en que licitamente pueda enganar*”.³⁰⁹ O autor vai recolher na história sagrada do Antigo Testamento exemplos que ilustram como, em alguns casos, homens tementes a Deus (entre os quais, Abraão e Jacó) utilizaram-se do artifício do engano por palavras para atingir a fins justificáveis:

*Tambien sirve el exemplo de Abraan, quando por escusar el peligro, que temia, dixo al Rey de Egipto, que su muger era su hermana, callando ser su muger: y engañando al tyrano con la propia verdad, solo con callar parte della: porque en la realidad Sara con ser su muger, tambien era su hermana, por parte de su padre... tambien para lo mismo se suele trar el exemplo de Jacob, quando por alcançar la bendicion de su padre Isac, le dixo, que era Esau: en lo qual la amphibologia, ò equivocacion, tambien le escuso de la mentira: porque nombrandose por Esau, para con la apariencia de las palabras engañar á su padre, dentro en su pecho entendio lo que dezia, no por la realidad de la persona, pues era ya otra diferente; mas por la equivalencia, y capacidad del sugeto, que para la materia que alli se tratava, en efecto contenia en si la persona de Esau: por quanto por la compra, que de antes le avia hecho de la primogenitura, en el efecto era el Esau, á quien se devia la bendicion, como lo declarã varones doctissimos, y santissimos.*³¹⁰

Os exemplos, retirados de fontes tão legítimas como sejam as histórias contidas na bíblia, servem para reiterar a autorização que, no entender de Barbosa Homem, se devia aos príncipes em matéria de utilização do engano para fins de governo. Mas outra condição deveria ser satisfeita para que o príncipe pudesse se utilizar deste instrumento: “*Y la circunstancia precisa, que para justificarlo, siempre deve concurrir es, que da parte del*

³⁰⁷ HOMEM, Pedro Barbosa. *Discursos*, fol. 265f.

³⁰⁸ Idem, fol. 266f-266v.

³⁰⁹ Idem, fol. 266v.

³¹⁰ Idem, fos. 266v-267f.

enganado, sea en aquella materia injusto el proceder. De suerte, que essa injusticia, le quite el derecho, por aversele de dezir la verdad limpia de todo engaño”.³¹¹

Por fim, no segundo grupo de enganos, que o autor chama de “enganos por obra”, temos o “bom engano”, que é aquele que, diferente da dissimulação, chama-se simulação. A simulação, para Barbosa Homem, “*consiste toda en el arteficio, cõ que siendo una la cosa, que se haze, se muestra à la vista, ô al oído, y ser otra diferente*”.³¹² Barbosa Homem diferencia, a exemplo do que Rivadeneira havia feito, as palavras simulação e dissimulação, muito embora faça um uso algo confuso dos termos, já que inicia reconhecendo a licitude do recurso à dissimulação e só posteriormente estabelece a diferença entre as duas noções, deixando claro que ao príncipe é lícito utilizar-se da simulação, que é uma espécie de engano benéfico. Trata-se não apenas de um recurso autorizado, como foi utilizado pelo próprio Deus, conforme argumentará o autor, comentando a respeito da encarnação de Cristo:

*...y por lo que toca à exemplos, ninguno ay, ni pudo aver, que mejor probasse la bondade, y aun la necesidad deste genero de engaño bueno, que el que suele traerse de la inefable simulación con que el proprio Dios debaxo de la forma de pecador, que mostrava á la vista, encubrio un tiempo la realidad de su divina essencia.*³¹³

O exemplo recolhido por Barbosa Homem arremata o argumento que vem sustentando nesta discussão um tanto longa e detalhada sobre a simulação e seu lugar na política derivada da boa razão de Estado. Para resumir o percurso argumentativo de Barbosa Homem podemos estabelecer três pontos principais: 1) nem toda mentira é igual em sua forma e gravidade moral; 2) mentira não é sinônimo de engano, 3) existem enganos que podem ser praticados sem o prejuízo da moral católica: a simulação. Com base nisso, finaliza Barbosa Homem:

*Supuestò pues, que tan licita, tan util, y à vezes tan necessaria, es esta suerte de engaño... que del se puede servir el Principe por razon de Estado en qualquiera materia tocante á su conservación, y en las demas, siendo el negocio tal, que ni la naturaléza del, ni los medios, ni el fin, repugnen a la justicia.*³¹⁴

E Antonio de Sousa de Macedo, como se posiciona em relação a esta questão? O autor não chega a um detalhamento comparável com o de Barbosa Homem, dedicando poucas linhas ao tema da dissimulação (que ele, a exemplo de Sebastião César de Menezes, não chega a diferenciar da simulação) e sobre a possibilidade do príncipe dela se utilizar. Mas as conclusões de Macedo não divergem das dos outros autores. Para ele é necessário que a dissimulação seja limitada: “*He verdade, que a dissimulaçaõ se deve limitar...*”.³¹⁵ Macedo tratava como fato já estabelecido e bem conhecido por todos de sua época que ninguém devia dizer tudo o que sente: “*creyo que todos sabem, que nem devem dizer tudo o que sentem, nem mais do que sentem, pois no primeyro ha imprudencia, no segundo malicia*”.³¹⁶ Estas palavras se aproximam do que já transcrevemos de Sebastião César de Menezes, ou seja, que era lícito “... o calar, encobrir, e mostrar não haver entendido as coisas, dissimulando o que delas se

³¹¹ HOMEM, Pedro Barbosa. *Discursos*, fol. 267f.

³¹² Idem, fol. 268v.

³¹³ Idem, ibidem.

³¹⁴ Idem, fol. 269f.

³¹⁵ MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia*, p. 18.

³¹⁶ Idem, p. 19.

alcança, por guardar segredo, no fim que se pretende”.³¹⁷ Semelhante conselho é fornecido por Antonio de Sousa de Macedo, quando se refere à reputação que o príncipe deve ter e manter entre os estrangeiros:

*Recebendose agravos, examinemse as forças; se se pode tomar satisfação, justifiquemse as armas, precedendo bons termos... Sendo a força inferior, he inútil com elles a razão; menos prejudica dissimular, que não vingar o que se mostra sentir; o primeyro se attribue a remissaõ, que talvez se poderá espertar: o segundo a impossibilidade, que dá segurança a atrevimentos.*³¹⁸

Não se alonga mais do que isso o autor da *Armonia Política*.

Com efeito, o tema da verdade na obra de Macedo vai se concentrar naquilo que ele entendia ser o limite da dissimulação permitida: o cumprimento das promessas: “*Trato da infallibilidade das promessas fazendo mercês, ou celebrando contratos...*”³¹⁹ Tal cumprimento estendia-se também à questão financeira e ao pagamento das dívidas contraídas: “*A impossiveis ninguem he obrigado; mas quem não pode pagar tudo junto, deve ir pagando aos credores mais antigos; todos assim se contentaraõ, vendo que o que se dilata não tira*”.³²⁰ No entendimento de Macedo, a verdade é o que assemelha os homens a Deus, e ela está na base da duração dos impérios. É preciso que o príncipe a observe mesmo nas coisas pequenas, e se afaste de eventuais conselhos para que falte com a verdade e não cumpra a palavra empenhada:

*Mayor dano faz ao Principe o Ministro, que lhe persuade faltar à palavra, ainda em materia leve, que o inimigo, que lle destrue hum exercito, postoque grande; pois este não lhe tira os meyo de se refazer; aquelle sim, privando-o da única joya, que pudera empenhar. O que eterniza os Imperios, he cumprir as promessas: o que faz os homens semelhantes a Deos, he tratar a Verdade.*³²¹

A verdade e a reputação, portanto, são elementos centrais da *justiça que o príncipe deve ter consigo*. A terceira e última parte do tratado de Macedo é dedicada à análise da *justiça para com o próximo*, que é a terceira parte em que se divide a justiça. A questão ocupa a maior parte do tratado, compreendendo as cinquenta e seis páginas restantes. Dispensamos de discutir todas as questões que o autor apresenta, pois uma grande parte da argumentação faz eco ao que já foi apresentado por Sebastião César de Menezes, sobretudo no que se refere à questão da justiça distributiva, da moderação das penas pela clemência, bem como no que diz respeito à eleição de bons ministros. Entretanto, é nesta parte que Antonio de Sousa de Macedo apresentará suas ideias relativas ao limite do poder pelas leis, bem como preconizará uma liberdade para os juristas, que são aqueles aos quais compete, no entender do autor, a gestão da justiça no sentido do direito positivo.

A *justiça para com o próximo* compreende tanto a aquisição de novos Estados quanto a administração dos domínios já adquiridos. A historiografia assinala que a razão de Estado católica é essencialmente conservativa³²², noção que o próprio Botero já havia expressado

³¹⁷ MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, p. 104.

³¹⁸ MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia*, p. 17.

³¹⁹ Idem, p. 19.

³²⁰ Idem, ibidem.

³²¹ Idem, p. 20.

³²² Assim, por exemplo, José María Iñurritegui Rodriguez fala em “*paradigma conservativo de la razón de estado*” (RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. *Op. cit.*, p. 163) e Martim de Albuquerque assinala que, se Maquiavel (sobretudo em *O Príncipe*) fez a exposição da política da aquisição, Botero, inversamente, “faz da política a arte de conservar”. ALBUQUERQUE, Martim de. *Estudos de cultura portuguesa*. Vol. 2. *Op. cit.*, p.

quando definiu os objetivos da razão de Estado.³²³ O autor da *Armonia Política* também discutirá se a aquisição de novos Estados deve ser um objetivo do príncipe, bem como qual a justiça que deve presidir as conquistas relativas à expansão. Para Macedo, no mais das vezes as conquistas são injustas, razão pela qual o príncipe deve procurar conquistar apenas o que for justo:

*So' he nosso o que possuímos com Justiça, e assim só isso se sustenta, o sangue, e pó das batalhas não faz alicerces para Monarquias, mas sós conclusoens do direyto. Não se diga a V. A. Real, que só quem acquire se faz grande, mayor se faz quem conserva: mais se deve cuidar da felicidade, que do acrescentamento do Imperio; o titulo de pay da Patria nunca se alcançou pela amplificar, mas pela defender. O adquirir às vezes he fortuna: o conservar sempre he prudencia... as conquistas pela mayor parte saõ injustas: a defensa ordinariamente he licita; e só no licito tem a gloria bom fundamento.*³²⁴

A possibilidade de novas conquistas é considerada pelo autor, contanto que seja amparada pela justiça da causa. Já anteriormente, ao tratar da justiça necessária para com Deus, Macedo afirmava que o reinado posto a serviço de Deus possuía três efeitos: “*Primeyro, tratar só da utilidade do povo... Segundo effeyto he, adquirir Dominios só para dilatar o Evangelho... Terceyro effeito se vê em que o possuir Estados, seja não só para conservar os bens das Igrejas, mas tambem para os aumentar...*”.³²⁵ Mas de que forma se pode administrar a justiça nos Estados conquistados? Antonio de Sousa de Macedo realiza uma verdadeira defesa da justiça, e sustenta que é necessário que os juizes tenham liberdade para que se mantenha o direito em segurança: “*Consiste pois a segurança do direyto na independência do Juiz*”.³²⁶ Os juizes são elementos fundamentais (e vale lembrar que o autor era jurista) na administração da justiça, e compete ao príncipe protegê-los: “*... a administração da Justiça está no Juiz: a protecção do Juiz pertence ao Principe; e assim se lhes falta com ella, conspira contra os miseráveis...*”.³²⁷ Macedo afirma que o príncipe não deve sequer se ocupar demasiadamente das matérias de justiça, deixando aos juizes e tribunais de justiça seu conhecimento: “*He outro meyo, Deyxar ordinariamente aos Juizes, e Tribunaes da Justiça o conhecimento das matérias, que lhes pertencem por seus Regimentos... Ao Principe não toca julgar, mas constituir quem julgue...*”.³²⁸ Toda a discussão sobre a clemência e o tempero do rigor fica deslocada para os casos mais particulares de excesso: “*... se talvez hum excesso obriga a diligencia particular, faça-se pelos meyos ordinários...*”.³²⁹

De forma geral a *Armonia Política*, se desejarmos fornecer uma definição geral de seu conteúdo, defende a ideia de que a justiça é o fundamento do Estado e da razão de Estado:

Hum Estado não he outra cousa, senão huma sociedade de hum Rey [que he a Monarquia] ou de principaes [que he a Aristocratia] ou de toda a multidão [que he a Democratia] esta sociedade está fundada sobre a Uniaõ: a Uniaõ sobre a Obediencia: a Obediencia sobre as Leys: as Leys sobre a Justiça; pelo que tirada a Justiça cahem as Leys: cahidas as Leys, falta a

400. Talvez seja um exagero traçar este paralelo entre Maquiavel e Botero, tendo em vista que o autor de *O príncipe* também buscava ensinar ao príncipe novo de que forma poderia “conservar seu estado”.

³²³ Cf. BOTERO, João. *Da razão de Estado*, p. 5.

³²⁴ MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia*, p. 24.

³²⁵ Idem, p. 12.

³²⁶ Idem, p. 25.

³²⁷ Idem, ibidem.

³²⁸ Idem, p. 26.

³²⁹ Idem, ibidem.

*Obediencia: faltando a Obediencia, se destrue a Uniaõ: destruhida a Uniaõ, acaba-se a sociedade; levantaõ-se inimizadas, sediçoens, e contendas.*³³⁰

Note-se que o autor adverte para as consequências que podem afetar diretamente a paz no reino e a estabilidade social. Pode-se inferir daqui uma noção de limitação do poder do príncipe pela justiça. Entretanto, o autor fala mais a frente sobre a questão dos limites do poder de forma mais clara, o que vem a dirimir quaisquer dúvidas sobre sua posição:

*... os limites do poder são muy diferentes dos da razaõ: não só se hade attentar o que se póde, senaõ o que se deve... Reynar verdadeyramente, não he fazer o que se quer, mas o que se deve... considére , que a Republica não he sua, mas elle della (...) O poder não he titulo para mandar, he só ministro da Justiça: esteja em balança igual a Soberanía do Principe, com o direyto dos Vassallos... o poder menos absoluto he o mais duravel.*³³¹

É assim que, conforme se buscou demonstrar neste capítulo, os autores ibéricos, por particulares que fossem suas visões em determinadas questões, buscaram elaborar, seguindo o caminho de Botero, uma razão de Estado que fosse afinada com a moral católica e, ao mesmo tempo, capaz de fazer frente ao que se considerava ser uma razão de Estado tirânica, imoral, ateia: a razão de Estado formulada por Maquiavel e demais integrantes do mal afamado grupo dos *políticos*.

Ao acentuarem a primazia da religião católica, a posição central ocupada pela providência divina na ordem política do mundo e a necessidade da adequação do governo régio e de suas ferramentas às normas da justiça, os autores ibéricos contribuíram para elaboração de uma doutrina política em que o poder monárquico aparece no entrecruzamento de alguns princípios de limitação. O rei reina, governa, mas não apenas de acordo com sua vontade.

³³⁰ MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia*, p. 26.

³³¹ Idem, pp. 56-57.

CONCLUSÃO

No texto que chega agora às considerações finais procuramos analisar o pensamento político moderno através de uma série de recortes a que o título já fazia claras referências: a doutrina da boa razão de Estado na Península Ibérica, particularmente entre o final do século XVI e meados do século XVII. Mas o que, por enquanto, carece de maiores explicações, é precisamente o início do título escolhido para esta dissertação: *O fantasma de Maquiavel*. De caráter bastante dramático, a imagem não poderia ser mais apropriada. É verdade que o clássico livro de Martim Albuquerque – *A sombra de Maquiavel* – apresenta um título semelhante.³³² Contudo, imaginamos que a imagem metafórica do fantasma traduz de forma mais exata a atitude dos autores ibéricos (católicos) em relação aos escritos de Maquiavel: tratava-se de invocar o autor florentino para, em seguida, realizar a denúncia (ou, talvez, o esconjuro) das ideias não apenas equivocadas, mas potencialmente perigosas, atribuídas a ele. Fazia-se necessário resguardar a posição da Igreja Católica num mundo onde a cristandade (do ponto de vista católico, naturalmente) já havia sofrido sua primeira agressão: as reformas protestantes.

Ao retomarem um discurso tão potencialmente destrutivo quanto o de Maquiavel, os autores ibéricos cumpriam à risca o modelo discursivo escolástico: “enunciação e subsequente refutação de opiniões errôneas”, tal como certa vez definiu Carlo Ginzburg.³³³ Esse ataque foi mais forte e mais direto precisamente no recorte temporal que estamos considerando no presente estudo, a partir da proibição geral das obras de Maquiavel no segundo volume do *índice* espanhol, publicado em 1584 pelo Cardeal Quiroga.³³⁴

Portanto, Maquiavel era visto como um fantasma, um demônio, uma ameaça à cristandade e à Igreja Católica. Cumpria, pois, trazê-lo para dentro do discurso. Razão pela qual se concede, de forma indireta e através do filtro de uma leitura basicamente jesuítica, a palavra aquele a quem a própria Igreja buscara condenar ao silêncio póstumo. Ao afirmarmos que a leitura da razão de Estado realizada pelos autores ibéricos era basicamente jesuíta estamos levando em consideração que, no plano do discurso antimachiavelista, as duas principais obras, de certa forma paradigmáticas, são, evidentemente, *A razão de Estado* de Botero (autor de formação jesuíta e antigo membro da Companhia de Jesus) e o *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano*, do padre jesuíta Pedro de Rivadeneira. É claro que se pode argumentar que os autores católicos simplesmente não puderam ignorar uma abordagem tão “nova” e “sedutora” da política e do exercício do poder (e sabemos o quão longe podem chegar essas interpretações a respeito do pensamento do secretário florentino).³³⁵ Se fosse esse o caso, seria de esperar que simplesmente elaborassem

³³² Curiosamente, somente depois de decidido o título para o então projeto de mestrado (que apresentava algumas diferenças com o título da dissertação, mas que mantinha em comum o início: O fantasma de Maquiavel) é que fui tomar conhecimento do livro do professor Martim Albuquerque.

³³³ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. (Trad.: Maria Betânia Amoroso). São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 106.

³³⁴ De acordo com Elena Cantarino Suñer, o *índice* espanhol surgido em 1559 não incorporou explicitamente a condenação do conjunto da obra de Maquiavel sentenciada em 1559 pelo Papa Paulo IV (mais tarde confirmada pelo Concílio de Trento e, finalmente, em 1564, incluída no *Index librorum prohibitorum*. A partir desse momento, diz a autora, “*la reacción de nuestros tratadistas rechazando su doctrina no se hizo esperar, y durante el último decenio del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII no dejaron de sucederse los escritos en contra de sus enseñanzas*”. SUÑER, Elena Cantarino. “Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII (Apuntes sobre el estado actual de la investigación).” In: *El Basilisco*, número 21, abril-junio 1996. [formato html], n. 2. Disponível em: <http://filosofia.org/rev/bas/bas22102.htm>

³³⁵ Apenas para registrarmos um exemplo, sublinhe-se que recentemente, e num artigo algo problemático, Felipe Giménez Pérez acreditou encontrar, nos escritos de Maquiavel, a antecipação das críticas que, no século XIX, Nietzsche direcionaria à moral: “*Es más, Maquiavelo adopta una actitud ante la religión y ante la moral que*

uma doutrina alternativa ao maquiavelismo e deixassem o nome do autor passar para um segundo plano, abandonado nas páginas do *Index* romano. Não foi, todavia, o que ocorreu. E é assim que os autores estudados aqui farão referência à figura de Maquiavel, seja no próprio título da obra (como é o caso de Pedro de Rivadeneira e Cláudio Clemente), seja com referências textuais diretas (Diego Enríquez de Villegas, Sebastião César de Menezes, Pedro Barbosa Homem), seja, por fim, de maneira indireta, recolocando questões consagradas por Maquiavel. A partir de então, reafirmamos, cumpria realizar o “esconjuro” das ideias do autor florentino.

Talvez possamos utilizar ainda uma metáfora arquitetônica para explicar o que, efetivamente, os autores ibéricos estavam fazendo (ou procurando fazer) quando invocavam o fantasma de Maquiavel. Tudo se passava como se o pensamento de Maquiavel e do grupo de “políticos” por ele encabeçado constituísse um edifício de onde partiam ameaças à Igreja Católica e à organização política por ela justificada. A tarefa dos antimaquiavelistas consistia, primeiramente, em fornecer uma planta (é bem verdade que bastante simplificada) de tal edifício para que, a partir de então, pudessem iniciar a demolição do mesmo e, por fim, erguer um outro edifício, melhor e mais consoante com os dogmas do catolicismo. Em tal reconstrução, todavia, eventualmente algumas pedras podiam ser reaproveitadas (seria a corrente tacitista e mesmo alguns autores eticistas). De qualquer forma, ainda que utilizando matéria prima diversa (a moral religiosa), estes autores construíam o novo edifício sobre os escombros da construção maquiaveliana. Estavam, podemos dizer, utilizando o mesmo terreno: o do pragmatismo. O resultado final, contudo, era precisamente diferente: ao descartarem a razão de Estado que se atribuía a Maquiavel, os autores ibéricos puseram no lugar a doutrina da boa razão de Estado, cuja pedra angular traduzia-se na primazia da religião frente às conveniências políticas, ainda que, para isso, precisassem dotar (e dotaram) o discurso religioso com um componente pragmático.

Naturalmente, o respeito ao *status* da Igreja Católica vinha acompanhado pelo interesse na manutenção da ordem vigente; uma ordem da qual fazia parte, harmoniosamente, uma variedade de privilégios, costumes e leis. E vimos como o respeito à justiça, que em muitos casos significava a manutenção dos privilégios e ordenamento social, era peça fundamental desta doutrina da boa razão de Estado. Esta relação com a justiça, conforme tivemos oportunidade de destacar na parte final do terceiro capítulo, constituía uma das bases da boa razão de Estado, justamente com a defesa do comprometimento do governante com a religião católica. Essas duas bases principais nos permitem diferenciar esta razão de Estado católica daquela outra, que os autores estudados irão denunciar como sendo herança e obra de Maquiavel. Eis o motivo porque acreditamos que, no pensamento político ibérico, o discurso relativo à razão de Estado não significou uma ruptura com a linguagem aristotélica. A arquitetura do discurso antimaquiaveliano obedecia, como afirmamos acima, a uma ordenação própria da escolástica. Além disso, os livros em que se tratava da boa razão de Estado eram, em sua maioria, Espelhos de Príncipes: gênero que, conforme vimos no primeiro capítulo, foi fixado pelos exemplares da tradição tomista (sobretudo de São Tomás de Aquino e de seu discípulo, Egídio Romano). Por fim, o tema da justiça e a questão da “limitação” do poder real remetem profundamente à tradição do aristotelismo político. Tradição esta que, na Península Ibérica, fazia-se presente de maneira significativa.

anticipa la crítica nietzscheana de la religión y la moral por considerarlas antivitales, decadentes, propias de impotentes. A fin de cuentas, la virtù de Maquiavelo no deja de recordarnos la ‘moral de los señores’ de Nietzsche. Paganismo, ateísmo, por ahí se mueve el pensamiento de Maquiavelo.” PÉREZ, Felipe Giménez. “La razón de Estado en Maquiavelo y en el antimaquiavelismo español y particularmente en Quevedo”. In: *Basilisco*, número 13, marzo, 1996. [formato html]. Disponível em: <http://www.nodulo.org/ec/2003/n013p19.htm>

Encerramos este trabalho reafirmando nossa hipótese central: em uma cultura em que o religioso ocupa papel de centralidade até mesmo numa das doutrinas mais comprometidas com a “racionalidade” política, tal como buscamos demonstrar no decorrer deste estudo, a ideia de um poder e vontades reais absolutos precisa ser questionada, tendo em vista os limites éticos e morais colocados pelo discurso religioso frente ao exercício do poder por parte dos monarcas ibéricos da época moderna.

Se é verdade que a metáfora do corpo místico servia como representação política do Antigo Regime ibérico, não é menos verdade que este corpo não se resumia à sua cabeça: o rei.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS:

BOTERO, João. *Da Razão de Estado*. Coordenação e Introdução de Luís Reis Torgal. Tradução de Raffaella Longobardi Ralha. Série História Moderna e Contemporânea: 9. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.

CLEMENTE, Cláudio. *El maquiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de Espana y de Áustria. Discurso Cristiano-político*. Alcalá: Antonio Vázquez, 1637. Crasbeeck, 1645.

COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastian de. *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. (1 edição 1611). Barcelona: Editorial Alta, 1998. (Fac-símile da edição de 1611).

GUICCIARDINI, Francesco. *Dialogo del reggimento di Firenze*. Disponível em formato XML em: <http://www.bibliotecaitaliana.it/xtf/view?docId=bibit000096/bibit000096.xml>. Acessado em 06/04/2011.

HOMEM, Pedro Barbosa. *Discurso de la verdadera y jurídica razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey Don Juan II*. Coimbra: Nicolao Carvalho, 1629.

MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia Política dos documentos divinos com as conveniencias de Estado: Exemplar de Principes no governo dos gloriosissimos Reys de Portugal*. Coimbra: Antonio Simoens Ferreyra, 1737. (1ª edição de 1651, Aya, Holanda).

MACHADO, Pe. Diogo Barbosa. *BIBLIOTECA LUSITANA*. Histórica, Crítica, e Cronológica na qual se compreende a noticia dos autores portugueses, e das obras, que compuseram desde o tempo da promulgação da lei da graça ate o tempo presente. Oferecida a Augusta Majestade D. João V. Lisboa Occidental: Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, Vol. I., 1741.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

MENEZES, Sebastião César de. *Suma política*. (1ª edição: 1649). Lisboa: Edições Gama, 1945.

RIVADENEIRA, P. Pedro de. *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Principe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolas Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*. Madrid: P. Madrigal, 1595.

RÓTTERDAM, Erasmo. *Educación del Príncipe Cristiano*. (1ª. edição 1517). Madrid: Tecnos, 2003.

VILLEGAS, Diego Enríquez de. *El Príncipe en la Idea*. Madrid, Imprensa Real, 1656.

_____. *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el gobierno ético, econômico y político. Dirigido al Senor Principe D. Pedro el Felice...*, Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1672.

_____. *Advertencias eruditas para príncipes y ministros* (1641). En Antonio Valladares, *Semanario Erudito* (Madrid, Blas Román, 1788), vol. XXXIV.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

ALBALADEJO, Pablo Fernández. *Fragmentos de Monarquía*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

ALBUQUERQUE, Martim de. *A Sombra de Maquiavel e a Ética Tradicional Portuguesa*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Instituto Histórico Infante Dom Henrique, 1974.

_____. *Jean Bodin na Península Ibérica. Ensaio de história da ideias políticas e de direito público*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Cultural Português, 1978.

_____. *Estudos de cultura portuguesa*. Vol. 1. Coimbra: INCM, 1983.

_____. *Estudos de cultura portuguesa*. Vol. 2. Coimbra: INCM, 2000.

ARTOLA, Miguel (dir.). *Historia de España*. Madrid: Alianza, Vols. III e IV, 1996.

AZEVEDO, Cecília et al. (orgs.) *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BRADING, David. *Orbe Indiano. De la Monarquía Católica a la Republica Criolla, 1492-1867*. México, FCE, 1992.

_____. “La Monarquía Universal”. In: ANNINO, Antonio, GUERRA, François-Xavier (Coord.). *Inventando la Nación. Iberoamérica. Siglo XIX*. México: FCE, 2003. pp. 15-46.

BIRELEY, Robert. *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700. A reassessment of Counter Reformation*. The Catholic University of American Press, Washington D.C: 1999.

BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe. Discurso Normativo e Representação (1525-49)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1996.

_____. *Memória e Poder: ensaios de história cultural (séculos XV-XVII)*. Lisboa: Edições Cósomos, 2000.

CARDIM, Pedro. “Religião e Ordem Social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”. In: *Revista de História da Idéias*. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Idéias, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, v.22, 2001, pp.133-74.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio Sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

CLAVERO, Bartolomé. *Razón de Estado, Razón de Individuo, Razón de Historia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

_____. “Institución política y derecho: acerca del concepto historiográfico de ‘Estado moderno’”. In: *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época). Núm. 19, Enero-Febrero 1981, [pp. 43-57].

DANTAS, Vinícius O. de Carvalho. *O Conde de Castelo Melhor: valimento e razões de Estado no Portugal seiscentista (164-1667)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2009.

ECHEVERRÍA, Javier Peña. “Estudio preliminar”. In: *La razón de Estado en España: Siglos XVI – XVII* (Antología de textos). Selección y edición de VEGAS, Jesús Castillo et ali. Madrid: Tecnos, 1998.

ELLIOTT, John. *España Imperial*. Barcelona: Editorial Vicens Vives, 1985.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2 Vols., 1993.

_____. *A Sociedade de Corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, Jose A. *Razon de Estado y Política en el Pensamiento Español del Barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

FEROS, A. *El Duque de Lerma. Realeza y Privanza en la España de Felipe III*. Madrid: Marcial Pons, 2002.

FERREIRA, Marieta Moraes. *A NOVA "VELHA HISTÓRIA": O RETORNO DA HISTÓRIA POLITICA*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 265-271.

FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder e saber* (org. e seleção de textos de Manoel Barros da Motta). Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. Coleção Ditos e Escritos, v. 4.

_____. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)* / Michel Foucault; edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; trad. Eduardo Brandão; revisão da tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Tópicos)

GOMES, Ângela de Castro. “História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões”. In: SOIHET, Rachel; BICALHO, Maria F.; GOUVÊA, Maria de F. S. (Orgs.). *Culturas políticas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. pp 21-43.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. (Trad.: Maria Betânia Amoroso). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HARTOG, François. *A arte da narrativa histórica*. In: BOUTIER, Jean e JULIA, Dominique. *Passados recompostos*. RJ, Ed. UFRJ, 1998.

HESPANHA, António Manuel; SILVA, Ana Cristina Nogueira da. “A identidade portuguesa” In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1992.

HESPANHA, Antonio Manuel. *O Estado absoluto. Problemas de interpretação histórica*. Coimbra, 1979 (Separata do número especial do Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra – “Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor José Joaquim Teixeira Ribeiro”)

_____. *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. (pp. 201-230).

_____. *La Gracia del Derecho. Economía de la cultura de la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

_____. (coord.). *História de Portugal*. Vol. 4. O Antigo Regime. Lisboa, Ed. Estampa, 1993.

_____. *Cultura Jurídica Européia. Síntese de um Milênio*. 3 ed. Lisboa: Fórum da História: 2003.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOYRÈ, Alexandre. *Estudos da história do pensamento científico*. Tradução e revisão técnica de Marcio Ramalho. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1982.

LYNCH, John. *La España bajo los Austrias*. Barcelona: Editorial Península, 2 Vols., 1975.

MANDARANO, Luiz Gustavo. “*Segredos do Príncipe*” Ou “*Jerônimo Osório e de como reagiu o mundo católico da Ibéria às idéias de Nicolau Maquiavel*”. (Séculos XVI e XVII). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2008.

MARAVALL, José António. *Teoria española del Estado en el siglo XVII*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

MEINECKE Friedrich. *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

MORENO, Felix Diaz. *Don Diego Enríquez de Villegas en el solar de Marte. Rasguear con la espada en el siglo XVII*. In: *Anales de Historia del Arte* 2005, 15, 197-218.

MORSE, Richard. *Espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

NOVAES, Adauto (org.) *A crise da razão*. São Paulo/ Brasília, DF/Rio de Janeiro: Cia das Letras/Minc/Funart, 2006.

OLIVEIRA Ricardo de. “O Melhor Amigo do Rei. A imagem da perfeita privanza na Monarquia Hispânica do século XVII.” In: HISTÓRIA, São Paulo, 28 (1): 2009. pp. 653-696.

_____. “Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo regime” in: *Tempo* vol.11, n.º.21, Niterói Junho 2006, pp.109-132.

_____. Valimento, privança e favoritismo: aspectos da teoria e cultura política do Antigo Regime. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 25, n.º 50, pp. 217-238 – 2005.

_____. *Pela graça do Rei: Um estudo sobre o valimento no Antigo Regime ibérico, O caso de Alexandre Gusmão*. Tese de doutorado, PPGH/IFCS, UFRJ, 2004

PAGDEN, Anthony R (org.). *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. *Señores de Todo el Mundo. Ideologías del império en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997.

PÉREZ, Felipe Giménez. “La razón de Estado en Maquiavelo y en el antimachiavelismo español y particularmente en Quevedo”. In: *Basilisco*, número 13, marzo, 1996. [formato html]. Disponível em: <http://www.nodulo.org/ec/2003/n013p19.htm>

POCOCK, John G. A. *Linguagens do ideário político*. MICELI, Sérgio (org.). Trad.: Fábio Fernandez. São Paulo: Edusp, 2003.

PUJOL, Xavier Gil. “La razón de Estado en la España de la contrarreforma. Usos y razones de la política”. In: S. R. Rufino *et alli*. *La razón de Estado en la España Moderna*. Valencia: Publicaciones de la real sociedad economica del país, 2000, pp.355-374.

RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: FGV, 2003. 2 ed.

RODRÍGUEZ, José Maria Iñurritegui. *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneyra*. (Estudios de la UNED) Madrid: UNED, 1998.

RUCQUOI, Adeline e BIZZARRI, Hugo O. *Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente. Cuad. Hist. Esp.* [online]. ene./dic. 2005, vol.79 [citado 20 Abril 2008], p.7-30. Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S0325-11952005000100001&script=sci_arttext

SANI, Giacomo. “Cultura Política”. In: BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola, e PASQUINO, Gianfranco (org). *Dicionário de política*. Brasília, 1998.

SENELLART, Michel. *As Artes de Governar*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

SCHULZE, Hagen. *Estado e Nação na história da Europa*. Lisboa: Editoria Presença, 1997.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

SUÑER, Elena Cantarino. “Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII (Apuntes sobre el estado actual de la investigación).” In: *El Basilisco*, número 21, abril-junio 1996. [formato html], n. 2. Disponível em: <http://filosofia.org/rev/bas/bas22102.htm>

TIERNO GALVÁN, E., *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*, publicado pela primeira vez em *Anales de la Univ. de Murcia* (Curso 1947-1948), pp. 895-988. Reeditado em *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971.

TUCK, Richard. *Philosophy and Government, 1572-1651 (Ideas in Context)* New York: Cambridge University Press, 1993.

VÁZQUEZ, María Teresa Cid. *Tacitismo Y Razón De Estado En Los “Comentarios Políticos” De Juan Alfonso De Lancina*. Tese de doutoramento apresentada à Faculdade de direito da Universidade Complutense de Madri, 2001.

VIROLI, Maurizio. *From politics to reason of state: the acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600. (Ideas in Context)* New York: Cambridge University Press, 2005.

VIVES, J. Vicens. *História de España y América*. Barcelona: Libros Vicens, Vols, II e III, 1979.