

UFRRJ

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

DISSERTAÇÃO

**O Constitucionalismo no Antigo Regime Ibérico. Um
Estudo Sobre o Contratualismo Neoescolástico
(Espanha – Séculos XV - XVII)**

Walter Luiz de Andrade Neves

2011



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

**O Constitucionalismo no Antigo Regime Ibérico:
Um Estudo Sobre o Contratualismo Neoescolástico
(Espanha – Séculos XV - XVII)**

WALTER LUIZ DE ANDRADE NEVES

*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
Março de 2011

946.000903

N518c

T

Neves, Walter Luiz de Andrade, 1985-.

O constitucionalismo no Antigo Regime Ibérico: um estudo sobre o contratualismo neoescolástico / Walter Luiz de Andrade Neves - 2011.

131 f.

Orientador: Ricardo de Oliveira.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em História.

Bibliografia: f. 117-121.

1. História constitucional - Espanha - Teses. 2. Escolástica - Espanha - Teses. 3. Neo-escolástica - Espanha - Teses. I. Oliveira, Ricardo de, 1970-. II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Curso de Pós-Graduação em História. III. Título.

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

WALTER LUIZ DE ANDRADE NEVES

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 03/03/2011

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

Prof. Dr. José Nicolao Julião (UFRRJ)

Prof. Dr. Carlos Ziller Camenietzki. (UFRJ)

SUPLENTE

Profa. Dra. Margareth de Almeida Gonçalves (UFRRJ)

Profa. Dra. Beatriz Catão Cruz Santos (UFRJ)

DEDICATÓRIA

Pelos anos de amizade e apreço pessoal e intelectual, este é o presente (sempre imperfeito e do qual ele próprio participa) que ofereço ao meu orientador Prof. Dr. Ricardo de Oliveira.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de dizer que sou grato ao conjunto dos professores que participaram da minha formação. Contudo, é preciso lembrar mais detalhadamente da especial importância de alguns docentes. Primeiramente, e como não poderia deixar de ser, do Prof. Dr. Ricardo de Oliveira, mais que orientador, um grande amigo, pelos contínuos anos nos quais me orientou nessa pesquisa, na qual tive acesso irrestrito a sua vasta biblioteca, mas que, não obstante, sempre me deixou liberdade para minhas próprias escolhas e espaço para o desenvolvimento de uma maior maturidade e independência intelectuais. A ele destino meus sinceros agradecimentos, nesse momento em que deixo a querida UFRuralRJ rumo ao Doutorado na UFRJ sob a orientação do Prof. Dr. Carlos Ziller Camenietzki. Este último que tive o grato ensejo de conhecer numa disciplina optativa no Largo de São Francisco, e que sempre se mostrou disponível, seja para participar da banca de dissertação, seja para prosseguir o desenvolvimento de minha pesquisa. Certamente desempenhou um importante papel na minha inclinação pessoal a temas filosóficos em geral o Prof. Dr. José Nicolao Julião, que me contenta com sua participação na banca. Não poderia deixar de lembrar aqui da Prof. Dr. Margareth de Almeida Gonçalves, que desde a graduação tem acompanhado, de um modo ou de outro, meu percurso acadêmico, e a quem sou igualmente grato pela presteza e gentileza que sempre me concedeu. À Profa. Dra. Miriam Coser, agradeço por sua disciplina sobre “teoria do poder” e as aulas/debates sempre tão abertos e instigantes. Ótima surpresa foi conhecer ainda a Profa. Dra. Beatriz Catão Cruz Santos, tanto pela disciplina sobre “teoria da secularização”, com debates muito interessantes em aulas distantes da monotonia, quanto pelos convites para apresentarmos seminários próximos de nossa temática no IM/UFRuralRJ e na UFRJ, além de sua figura sempre tão afável e compreensiva. Queria registrar também a importância da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), cujo auxílio estudantil em forma de bolsa de mestrado é tão relevante para incentivar a realização de pesquisas. A propósito, lembro aqui do companheiro de pesquisa, Bruno Silva de Souza, com o qual durante esses anos muitos debates intelectuais e artísticos se deram, além da amizade pessoal para além da universidade. Finalmente, sou grato a todos aqueles que de alguma forma contribuíram para a elaboração deste trabalho, em especial minha família.

RESUMO

NEVES, Walter Luiz de Andrade. **O Constitucionalismo no Antigo Regime Ibérico. Um Estudo Sobre o Contratualismo Neoescolástico** (Espanha – Séculos XV - XVII). 2011. 121 p. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2011.

Esta dissertação propõe analisar o constitucionalismo neoescolástico presente em alguns autores dominicanos e jesuítas espanhóis entre os séculos XV-XVII, a partir da noção de *estado de natureza humano*, redundando na teoria da origem da sociedade e do poder político, da qual se deduz seus fundamentos, metas, meios e limites de ação, limites que, uma vez ultrapassados, podem configurar um *direito de resistência popular* ao rei que, a partir de então, pode ser considerado um tirano e, deste modo, ser deposto do poder ou até mesmo assassinado. Outrossim, buscamos indicar como que a tese da “soberania popular inicial”, presente nesses autores, não resultava sem mais numa concepção estatal-voluntarista do poder, mas que apontava para diversos modos de disciplinamento social, tais como o *amor social, a moral cristã, a religião, uma noção corporativa de sociedade e um paradigma jurisdicionalista do poder político*, onde o direito natural se entendia como anterior ao próprio poder político, que assim devia estar submetido à lei natural, derivada da lei divina. Tal tema constitui um momento importante na história das ideias e da filosofia política ocidental, pois o desenvolvimento das noções do direito natural contribuiu mais tarde para a evolução dos Direitos do Homem e do Cidadão e de sua faceta atual, os direitos humanos. Igualmente, a filosofia político-teológica da neoescolástica tomista – a despeito dos obstáculos confessionais e hierárquicos presentes – é relevante no estudo de uma tradição ibérica de “liberdade” política, ao estabelecer meios de classificação dos regimes políticos em justos e injustos e, desse modo, lançar as condições de um direito de resistência legítimo aos soberanos que abusassem de seu poder público, considerado não como domínio, mas como mandato em nome do povo que o instituiu no cargo da dignidade régia. Se por um lado o perigo sutil desta filosofia política é apagar a dominação real presente na política, por outro atua em prol dos direitos dos súditos, como mesmo dos ameríndios, no caso da América. Como não podia deixar de ser, a tese da “soberania popular inicial” também respondia a interesses papistas, no sentido de deduzir uma origem humana – e não divina, como seria a origem do papado – ao poder régio, garantindo a separação entre os poderes espiritual e temporal e a supremacia do primeiro sobre o último, a par da tese do “poder indireto papal em assuntos temporais”.

Palavras-chave: Constitucionalismo, Escolástica, História Ibérica.

RESUMO DOS CAPÍTULOS

No primeiro capítulo traçamos um panorama geral do pensamento neoescolástico hispânico, apresentando os principais *conceitos* com os quais buscamos apreender a alteridade da mentalidade política ibérica e que serão utilizados durante toda a dissertação na análise das fontes primárias que selecionamos para a nossa pesquisa. Este capítulo intenta apresentar os principais conceitos e as principais características do que denominamos de *constitucionalismo neoescolástico*, procurando ao mesmo tempo não se prender a uma visão estatal-voluntarista da teoria da soberania popular, ao tentar demonstrar que os autores ibéricos estudados possuíam uma visão muito mais complexa sobre o poder político, integrando outros modos de disciplinamento social em conjunto com o Estado: *o amor social, a moral cristã, a religião, uma cultura jurisdicionalista do poder político e o paradigma corporativista de sociedade*.

No segundo capítulo tratamos da ideia de alguns autores neotomistas sobre a origem da sociedade e do poder e, logo, de seus fundamentos, finalidades e limites. A intenção é, portanto, debater a tese da soberania popular presente nestes escritores políticos, e assim o constitucionalismo neoescolástico, com o auxílio da historiografia sobre o tema e uma análise mais detalhada das fontes. Nesta seção tratamos da noção de *estado de natureza* presente na neoescolástica, explicando como alguns autores deduzem daí a sociedade e o poder político, e seu fundamento capital – a justiça – entendida, claro, num sentido hierárquico e religioso. Esta dedução serve para assinalar os limites ao poder régio, pautados em instâncias variadas, mas que se interpenetram, como o *direito natural e divino, os costumes, o amor, a moral cristã, a religião* em suma.

O terceiro e derradeiro capítulo pode ser considerado uma extensão lógica do anterior, pois as *doutrinas de resistência, do tirano e do tiranicídio* podem ser entendidas como conclusões lógicas das premissas da tese da soberania popular. Nesta parte, portanto, analisamos as condições colocadas pelos pensadores neoescolásticos para a efetivação da resistência popular, indicando igualmente as diversas formas pelas quais um rei pode ser considerado tirano – por *heresia*, por *crueldade no exercício do governo*, por *maquiavelismo* (“falsa razão de estado”), por deixar o poder régio ser usurpado pelo *valido* etc. – também das variadas figuras da resistência, seja por *legítima defesa, defesa dos inocentes, da pátria, da religião*, e os modos de tiranicídio, como a *deposição, o exílio*, e por fim aquele com o qual etimologicamente a palavra se confunde: *o assassinato ou condenação à morte do tirano*.

ABSTRACT

NEVES, Walter Luiz de Andrade. **Constitutionalism in the Iberian Old Regime. A Study About Neo-Scholastic Contractualism (Spain - XV – XVII Centuries)**. 2011. 121 p. Thesis (MA in History). Institute of Humanities and Social Sciences. Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, 2011.

This dissertation aims to analyze the neo-scholastic constitutionalism present in some Spanish Dominicans and Jesuits between the XV-XVII centuries, from the notion of *human state of nature*, resulting in the theory of the origin of society and political power, which implies its foundations, goals, means and action limits, limits which, once exceeded, may set up a *right of popular resistance* to the king that, from then, can be considered a tyrant and, thus, be deposed from power or even murdered. Moreover, we indicate how the argument for "initial popular sovereignty", these authors present, did not result in a more estate-voluntarist conception of power, but that pointed to different modes of social discipline such as *social love, Christian morality, religion, a notion of corporate society and a paradigm of political court*, where natural law was understood as prior to the political power, which thus should be subject to natural law, derived from divine law. This theme is an important moment in the history of ideas and Western political philosophy, because the development of notions of natural law later contributed to the evolution of the Rights of Man and Citizen and facet of your current human rights. Likewise, the political philosophy of theological neo-scholastic Thomist - despite the obstacles and hierarchical religious gifts - is relevant in a study of Iberian tradition of "freedom" policy, to establish a means of classification of political regimes in the just and unjust, and thus, launch conditions for a right of legitimate resistance to the rulers who abused their government, considered not as domination but as a mandate on behalf of the people who instituted the office of royal dignity. If on one hand the subtle danger that political philosophy is to delete the actual domination present in politics, the other acts on behalf of the rights of his subjects, even as the Amerindians in the case of America. As could be expected, the thesis of "initial popular sovereignty" also responded to Papists concerns in order to derive a human origin - not divine, as would the origin of the papacy – to the royal power, ensuring the separation of powers, spiritual and temporal, and implying the supremacy of the former on the latter, together with the thesis of "indirect papal power in temporal matters."

Key words: Constitucionalism, Scholasticism, Iberian History.

SUMMARY OF CHAPTERS

In the first chapter we will present an overview of neo-scholastic Hispanic thought, presenting the main *concepts* with which we seek to understand the otherness of Iberian and political mindset that will be used throughout the dissertation on the analysis of primary sources that we selected for our research. This chapter attempts to present the main concepts and key features of what we call *neo-scholastic constitutionalism*, while seeking not to hold to a vision of state-voluntarist theory of popular sovereignty, in trying to demonstrate that the Iberian authors studied had a much more complex reflection on political power, integrating other forms of social discipline in conjunction with the state: *social love, Christian morality, religion, court culture of political power and the paradigm of corporate society*.

The second chapter dealt with the neo-Thomistic idea of some authors about the origin of society and power, and hence of its foundations, aims and limitations. The intention is therefore to discuss the theory of popular sovereignty present in these political writers, and so neo-scholastic constitutionalism, with the aid of the historiography on the subject and a more detailed analysis of the sources. In this section we treat the *notion of state of nature* in this neo-scholastic, explaining how some authors infer from this society and political power, and its foundation capital - justice - understood, of course, in a hierarchical sense and religious. This deduction serves to mark the limits on royal power, ruled in different environments, but that are intertwined, as *the divine and natural law, customs, love, Christian morality, religion* in short.

The third and final chapter can be considered a logical extension of the previous one, because the *doctrines of resistance and the tyrant of tyrannicide* can be understood as logical conclusions from assumptions of the theory of popular sovereignty. In part, therefore, analyzed the conditions laid down by neo-scholastic thinkers for effective popular resistance, also highlighting the diverse ways in which a tyrant king may be considered - for *heresy*, for *cruelty in governance*, by *Machiavellian* ("false reason state), to leave the royal power being usurped by so *valid* - also of the various figures of resistance, either by *self defense or defense of the innocent, homeland, religion*, and modes of tyrannicide as *deposition, exile*, and finally one with which etymologically the word is confused: *the murder or the death sentence of the tyrant*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I: A NEOESCOLÁSTICA IBÉRICA NO ANTIGO REGIME	15
CAPÍTULO II: <i>NO INÍCIO ERA O HOMEM SOCIAL...</i> A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA SOCIEDADE E DO PODER NA VISÃO DE DOMINICANOS E DE JESUÍTAS DURANTE O SÉCULO XVI	58
CAPÍTULO III: <i>VIM VI REPELLERE LICET</i>: É LÍCITO REPELIR COM FORÇA A FORÇA OU O DIREITO DE RESISTÊNCIA, A DOCTRINA DO TIRANO E DO TIRANICÍDIO NA NEOESCOLÁSTICA	93
IV - CONCLUSÃO	112
V - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117

INTRODUÇÃO

Sabe-se que o período compreendido entre os séculos XVI e XVII assinala forte tensão religiosa e de confrontos teológicos e políticos, propício à aparição de doutrinas que, desde ângulos opostos, analisem o sempiterno problema do poder na confluência entre o temporal com o espiritual e o transcendente, onde ademais a Monarquia Hispânica foi protagonista na política europeia ¹. Sem renunciar à importância desses embates, o historiador Robert Bireley, numa recente reavaliação das mudanças no âmbito católico no período da assim chamada “Contrarreforma”, salienta que a introdução desse conceito se deu com Leopold von Ranke, na *History of Popes* (1835), designando o movimento católico como de reação à Reforma Protestante, indicando dispositivos repressores como a Inquisição e o Índice, e tecendo um quadro de decadência da Igreja desde o medievo, cujo clímax se daria no século XVI com a Reforma ². Bireley aponta a tentativa de utilização de outros termos, como “Reforma Católica”, introduzido pelo protestante Wilhelm Maurenbecher em *History of Catholic Reformation* (1880), já que este autor indica esforços de mudanças católicas antes de 1517. Com efeito, Bireley salienta que os anseios reformistas provinham já do medievo, tendo sido meta do Concílio de Constanza (1414-1418) - que findou o Cisma ³ - e mesmo as bulas papais eram eventualmente decretos reformistas ⁴; no caso espanhol, o esforço reformador vinha desde os tempos de Fernando o Católico ⁵. Daí que Bireley sustente que a utilização do termo “Contrarreforma” para designar *todo* o período é insatisfatório, visto que

¹ MARÍN, José María García. *Teoría Política y Gobierno en la Monarquía Hispánica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1998. p.313.

² BIRELEY, Robert. *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700. A reassessment of Counter Reformation*. Washington D.C: The Catholic University of American Press, 1999. p.3

³ Cisma do Ocidente (1378-1417), quando ocorre a quebra da unidade da Igreja na sequência da morte do Papa Gregório XI em 1378. Nesse mesmo ano são eleitos dois papas, Urbano VI e Clemente VII, que desde as suas respectivas sedes de Roma e Avignon rivalizariam para impor seu pontificado, dando lugar a um longo período de enfrentamentos que nem a intervenção militar, a concessão, ou propostas de conciliação puderam evitar durante o mandato de ambos e de seus respectivos sucessores. Consolidados ambos os papados, romano e avignonense, só restou o recurso à convocação de um concílio que dirimisse a disputa. GARCÍA, Juan Carlos Utrera (seleção e introdução). *Conciliarismo y Constitucionalismo. Selección de textos I. Los orígenes conciliaristas del pensamiento constitucional*. Madrid: Marcial Pons, 2005. pp.9-11.

⁴ BIRELEY, Robert. Op. Cit. p. 21.

⁵ Idem., p. 22.

implicitamente afirmaria ser esta uma época de especial necessidade de reforma religiosa, quando na verdade a remodelagem do cristianismo é frequente, em busca de acomodar-se às mudanças sociais e culturais, o que suscita disputas e divisões dentro da Cristandade ⁶. Assim o termo “Contrarreforma” pode ser utilizado mais especificamente para designar a reação mais particular da Igreja em relação à Reforma apenas ⁷. Ademais, na época a própria palavra Reforma era um termo canônico proveniente do medievo, designando as aplicações de leis da Igreja em áreas como o celibato, pregação e residência de bispos, referindo-se ainda à cada conversão religiosa ou alguma mudança significativa ⁸. Quanto ao Concílio de Trento, pode-se dizer que teve como objetivos essenciais reafirmar o caráter visível e divino da Igreja – considerada como corpo místico e instituição jurídica, portanto com atribuições seculares – e o reconhecimento da possibilidade de se alcançar por via racional a aceitação do dogma, através da escolástica, como sistema orgânico da Igreja, escolástica que oferecia segurança teológica, unidade conceitual ao catolicismo e assim impugnação das heresias. Outros frutos do Concílio de Trento foram a equiparação da Bíblia à Tradição dos Santos da Igreja, frente à tese protestante da *sola scriptura*, lançando ainda contra os protestantes os binômios *cooperação/predestinação, obras/fé, Graça/liberdade, amor/temor* ⁹. Todos esses aspectos da “reforma católica” e de sua atualização pastoral (como da tentativa de findar os “vícios” denunciados em toda parte, como o concubinato de bispos, a venda de Indulgências etc.), teciam assim uma linha clara entre católicos e protestantes, constituindo-se como passos decisivos no processo de confessionalização do catolicismo ¹⁰, que não obstante negligenciou

⁶ BIRELEY, Robert. Op. Cit pp. 5, 7

⁷ Idem, pp. 3, 8.

⁸ Idem, pp. 5-6.

⁹ RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. *La Gracia y la República: El Lenguaje Político de la Teología Católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneyra*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998. pp. 60-63.

¹⁰ A teoria da “confessionalização”, especialmente levada a cabo por pesquisadores alemães, foi proposta inicialmente pelo historiador Ernst Walter Zeeden em 1958 e subsequentemente elaborada por Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling, buscando entender o processo de organização e formação das igrejas, ou, para usar o termo alemão, as diferentes “confissões”: o termo designa antes de tudo o ato de “confissão” ou professar uma fé particular; significa ainda o conteúdo do que é confessado ou professado; finalmente significa também o grupo que confessa esse particular conteúdo, a igreja ou “confissão”. O estudo do desenvolvimento de “confissões” se dá do seu início até sua solidificação, logo não se limitando ao período da Reforma, e abarcando o papel social das mesmas e suas relações com a emergência dos estados. No entanto, Heinz Schilling e R. Po-Chia Hsia preferiram distinguir “confessionalismo” como a formação das confissões de “confessionalização”, que diria respeito à relação com os estados e com a sociedade, podendo-se falar de processos de “confessionalização do estado” ou “confessionalização da sociedade”. O estabelecimento de “confissões” é entendido por alguns estudiosos como o fator central na emergência dos “Estados Modernos”, dando unidade aos súditos, senso de disciplina e lealdade à autoridade estatal. Assim, a teoria da “confessionalização” exhibe os paralelos entre a evolução das “confissões” com o processo da modernização ocidental. Reinhard sublinha a contribuição das confissões ao surgimento do mundo moderno através dos seus avanços no sentido do individualismo, racionalização, disciplina social, burocracia e, especialmente no caso do catolicismo, um movimento além do eurocentrismo. Reinhard também propôs num famoso artigo de 1983 sete aspectos paralelos na formação da

um debate sobre o papado – sem embargo é preciso lembrar que tais decretos conciliares podiam levar décadas ou séculos para serem postos em prática ¹¹. Assim, de um modo geral Bireley prefere o termo “Early Modern Catholicism”, para designar este período moderno católico, pois sugere desenvolvimentos dentro da Igreja Católica não somente em relação com a Reforma Protestante - caso dos movimentos missionários, das novas ordens mendicantes ou da própria *revivescência do tomismo* - fatores que têm pouco ou nada a ver com a Reforma Protestante ¹².

Portanto, rejeitando de antemão a dualidade Reforma x Contrarreforma, inscrevemos o tema da *soberania popular* dentro dessa *revivescência* mais geral do tomismo ibérico. A doutrina neotomista - que teve seu apogeu no século XVI, como informa o historiador português Paulo Mêrea ¹³ - é igualmente bem resumida pelo autor, e que aqui parafrasearemos, acrescentando outros dados. Antecedida pelo estado de natureza primitivo humano, num passado mítico-remoto onde não havia poder político nem mesmo propriedade privada, é então gerada a sociedade civil como produto necessário do espírito de sociabilidade inerente ao homem ¹⁴, necessitando para tanto de uma autoridade (e não necessariamente de um rei) que a dirija na persecução do bem comum. Esta autoridade emana de Deus (*Omnis potestas a Deo*, S. Paulo, Espist. ad Rom. XIII, 1, 5), mas, por direito natural, radica-se originariamente na própria sociedade, a qual, não podendo exercê-la por si mesma, confere-a

identidade confessional: 1) a elaboração de claras posições teológicas, tais como a luterana *Confissão de Augsburgo* (1530); 2) sua promulgação e implementação através de formas institucionais como sínodos, visitasões, e núncios; 3) sua internalização, especialmente através de escolas e seminários; 4) o uso dos meios de comunicação, especialmente a imprensa, para propagandear-la, e uma censura para impedir a propaganda das demais confissões; 5) medidas disciplinares, tais como a visitação de paróquias, abadias, etc. e excomunhão; 6) controle da natureza e do acesso aos ritos e 7) o desenvolvimento de uma peculiar linguagem confessional. Todavia, a objeção que Bireley coloca à teoria da “confessionalização” é seu foco desproporcional na organização das confissões e no efeito de disciplina social sobre as populações, negligenciando os elementos propriamente religiosos. Nesse sentido Bireley cita H. Outram Evennett que em *The Spirit of the Counter-Reformation* (1968), que considera a emergência das diferentes confissões – Luterana, Anglicana, Reformada ou Calvinista, Anabatista, Católica – como concorrentes respostas cristãs às mudanças colocadas pela sociedade e pela cultura em transformação no início da Europa moderna. EVENNETT, H. Outram. *The Spirit of the Counter-Reformation*. Cambridge: John Bossy, 1968; HSIA, R. Po-Chia. *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550-1750*. London: 1989 e *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*. Cambridge: 1998; REINHARD, Wolfgang. “Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment”. *Catholic Historical Review*, 75 (1989): pp. 383-404; REINHARD, Wolfgang & SCHILLING, Heinz (eds.). *Die katholische Konfessionalisierung, Reformationgeschichtliche Studien und Texte*, 135. Münster: 1995 Apud BIRELEY, Robert. Op. Cit. pp.6-8, 212-15.

¹¹ BIRELEY, Robert. Op. Cit. p. 57.

¹² Idem, p.5.

¹³ MERÊA, Paulo. *Estudos de Filosofia Jurídica e de História das Doutrinas Políticas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004. Esta é uma obra que consiste na reunião de diversos ensaios de tempos distintos. Aqueles relativos ao constitucionalismo neoescolástico são de 1923. pp. 89-100.

¹⁴ Argumento baseado no postulado de Aristóteles na *Política*, quando diz ser “... evidente que a polis é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político”. ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p.146.

a uma ou mais pessoas. Deste modo o poder público, considerado *concretamente*, não procede de Deus dum modo imediato: tem o seu fundamento no acordo do corpo social, e só é legítimo quando emanado do consentimento tácito ou expresso da sociedade (*Omnis potestas a Deo per populum*). A essa doutrina da *soberania inicial* do povo completavam-se a ideia do *pacto* celebrado entre o povo e o príncipe (*pactum subjectionis*) e o princípio da legitimidade da resistência ao tirano ¹⁵, visto que se o rei não cumprisse o fundamento e fim do governo político, isto é, a justiça (no sentido religioso e hierárquico do Antigo Regime), poderia ser destronado e até, sob certas circunstâncias, assassinado pelo povo.

Este *constitucionalismo neoescolástico* era constitutivo do mundo hispânico de inícios dos tempos modernos, entendendo-se pelo termo tanto Espanha quanto Portugal. O historiador inglês Quentin Skinner emprega ainda outros termos para designar essa corrente teológico-política, tais como o de “segunda escolástica” ou “neotomismo” hispânico. Tal movimento se iniciou na Universidade de Paris - onde ensinara o próprio Tomás de Aquino - através de um discípulo de John Mair no Collège de Montaignu, o belga Pierre Crockaert (1450-1514). Crockaert foi mestre do espanhol Francisco de Vitoria (1483?-1546), este dominicano como Tomás de Aquino, e que deu continuidade aos ensinamentos de ambos na Universidade de Salamanca; contudo, a doutrina de Vitoria ultrapassou o âmbito local e a própria ordem dos dominicanos. Na longa lista dos discípulos diretos de Vitoria temos o jurista Diego de Covarrubias (1512-1577), teólogos dominicanos e destacados filósofos políticos, como Melchior Cano (1509-1560), Fernando Vásquez (1509-1566) e Domingo de Soto (1494-1560), e Vitoria terá seus discípulos indiretos nos jesuítas, como Luis Molina (1535-1600), Francisco Suárez (1548-1617) e Juan de Mariana (1536-1624), lecionando noutros centros, como Alcalá e Coimbra ¹⁶.

Neste sentido, devemos ressaltar o caráter confessional do pensamento político dessa época, marcado por variadas esferas de normatividade, tais como o *amor social*, a *moral cristã*, a *religião* em suma. Como salienta o historiador José María Iñurritegui Rodriguez, o

¹⁵ MERÊA, Paulo. Op. Cit. p. 92.

¹⁶ “Em fins da década de 1540, os jesuítas haviam conseguido estabelecer oito faculdades em universidades espanholas, inclusive uma em Alcalá, outra em Salamanca e ainda uma em Burgos (Kidd, 1933, p.30). Assim teve início o processo pelo qual conseguiram retirar dos dominicanos o controle intelectual das universidades espanholas. As novas faculdades da Sociedade de Jesus em pouco tempo vieram a produzir uma extraordinária equipe de teólogos e filósofos políticos, entre eles Alfonso Salmerón (1515-1585), Pedro de Ribadeneyra (1527-1611), Francisco de Toledo (1532-1596), Gregório de Valencia (1549-1603) e Gabriel Vazquez (1549-1604). Mas as duas principais figuras entre os filósofos jesuítas espanhóis desse período foram Luis de Molina (1535-1600) e Francisco Suarez (1548-1617)”. SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 1996. 4ª reimpressão: 2003. p. 414-6. Para um maior aprofundamento sobre a evolução das posições escolásticas na Universidade de Alcalá, ver MORSE, Richard. *Espelho de Próspero: Cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Cia das Letras, 1981. p.41.

amor, no sentido da *caridade cristã*, era considerado como um dos princípios estruturantes da sociedade humana, cujos fins terrenos eram a *paz social* e a *felicidade* – como sustentava Aristóteles – fins que, contudo, sob o tomismo, se encontravam subordinados numa gradação inferior e em função de *fins salvíficos*. Ademais, a história mundana adquiria um significado teológico por ser interpretada como governada pela Providência divina, através de causas mediatas, sendo a vida terrena uma sorte de peregrinação entre a *criação* e a *redenção*, ambas oferecidas pela Graça divina. Era-se antes *peregrino* que *civil*, sendo o cristão um cidadão da República Cristã por excelência – a Igreja – comunidade religiosa que se constituía como garante da salvação. A monarquia hispânica estava inserida dentro dessa *Ecclesia*, numa ordem legitimada em função da obediência a Roma, pautada nos títulos de “Reis Católicos” conferidos aos reis castelhanos. É claro que esse *amor*, baseado no nexo de caridade entre os fieis, constituía-se não somente vínculo entre os cristãos e garante da conservação universal da República Cristã, mas possuía seu *reverso disciplinar*¹⁷, mediante juízo e condenação dos desobedientes às leis divinas e à Igreja que as controlava, e que gerava um unívoco quadro conceitual teológico e um enquadramento disciplinar que levavam à repressão dos hereges, sustentada num sistema de cerrada intolerância religiosa, usando-se ainda de dispositivos como a Inquisição, a história eclesiástica, uma literatura antiprotestante e a escolástica.

Neste sentido era de se esperar que as principais “virtudes” fossem exatamente as *teológicas*, ou seja, o conhecimento/obediência às leis divinas e a piedade, enquanto sólido sentimento religioso, seguidas das virtudes morais e intelectuais¹⁸. A própria Igreja afirmava que a Lei da Graça estabelecia o *amor* e a *caridade* como virtudes cívicas, e o próprio ideal do “Cícero cristão” levaram à recuperação da retórica em prol de fins sagrados, encontrando-se em decadência a retórica ligada ao ideal cívico clássico, isto é, destinada a fins de persuasão política na cidade, acreditando-se que se governava melhor o povo com temor e justiça que com persuasão – afora a ausência, nos súditos, da condição de cidadãos que na Antiguidade clássica havia existido. A retórica passa assim para o campo da pregação, que cumpre o papel de exortar o povo às virtudes religiosas, pois se no humanismo italiano havia um casamento entre filosofia e retórica, na Espanha os esposos serão retórica e teologia. Nesse quadro religioso, todos os pensadores antigos, sobretudo Aristóteles e Cícero, eram *teologizados, cristianizados*, em outras palavras, eram *expurgados*. Como salienta nesse

¹⁷ Esta duplicidade do amor nos lança ao mundo de 1984 de George Orwell, onde o *Ministério do Amor* era responsável por torturar os dissidentes do governo da *Oceania*, e tinha por objetivo final confundir todo sentido de realidade da vítima e *converter* os dissidentes em adoradores incondicionais do *Big Brother*, espécie de Deus político a quem ninguém jamais sequer sabia se existira um dia, verdadeiramente.

¹⁸ RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. Op. Cit. pp. 22-31.

ponto Alexandre Koyrè, o aristotelismo de Tomás de Aquino não é, e nem poderia ser, o de Aristóteles ¹⁹, pois o filósofo grego, como os demais, deviam ser submetidos a uma rigorosa adaptação ao cristianismo. Assim o catolicismo (e também o cristianismo reformado) sofria inevitavelmente de uma forte tensão entre os ideais da *vida ativa x vida contemplativa*, tensão que resultaria, no âmbito católico, na *contemplação em ação*, noção desenvolvida mais especialmente pelos jesuítas, ao substituir o misticismo medieval pautado na espiritualidade individual e no desprezo ao terreno pelo ativismo divino, redundando numa mística disciplinada baseada na noção capital de *cooperação com a Providência*, frutificando uma atuação religiosa dentro do mundo secular ²⁰.

Por outro lado, o discurso escolástico sobre as virtudes morais estava assentado tanto no plano do *êxito* quanto da *ética cristã*, no “Pragmatismo Católico” ²¹ e no “Realismo Cristão” ²². O primeiro conceito relaciona-se a uma reflexão que não dissocia a *eficácia política* das virtudes (honestidade, fidelidade à palavra dada, devoção) ²³, mesmo dentro de um plano secularizado e “objetivo”. Por sua vez, esse “pragmatismo moral” não deixa de lado o “Realismo Cristão”, isto é, a concepção católica de que a Providência divina constitui-se força atuante no curso da história da humanidade, por meio de seus prêmios e castigos. Como se depreende, trata-se de um sistema mental e de uma concepção de mundo marcadamente confessional, que interpreta o mundo político de acordo com postulados teológicos.

Em inícios da década de 1920, o importante historiador português Paulo Merêa publicava seus estudos sobre ideias políticas do Antigo Regime. Autor bastante avançado para a época, já chamava atenção sobre o que chamava de “monarquia limitada” do Antigo Regime, debatendo o papel limitador das cortes e o poder circunscrito dos reis de acordo com

¹⁹ KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. 1ª ed. 1973. Rio de Janeiro: Forense, 1991. pp.27-34.

²⁰ RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. Op. Cit. p. 56.

²¹ MARAVALL, José António. *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. 1ª ed. 1944. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995. Ver nota 22. Esse conceito ressalta que “*nuestros escritores del siglo XVII pocas veces olvidan unir a sus doctrinas argumentos de práctica política...*”. p.328.

²² Conceito também de Maravall e que provém da crítica dos escritores ibéricos ao maquiavelismo por “*su falta de realismo*”, isto é, pois Maquiavel “*no cuenta con la acción de la Providencia, la cual, actuando sobre la historia...y ejerciendo ya en lo temporal un sistema de recompensas y castigos, inserta indisolublemente el deber ser en el ser cotidiano y real de nuestras vidas*”. MARAVALL, José António. Op. cit. p.395.

²³ Maravall lembrará que “*...estas virtudes del Príncipe han de ser, claro está, verdaderas, no simuladas, ya que de lo contrario no serían virtudes, sino simples artes sin contenido moral, ni siquiera en el momento en que se aplicaran*”. Idem, p.236.

a teoria da origem popular do poder dentro do Antigo Regime. Com uma grande perspicácia, salientou o uso pela Restauração portuguesa da tese da origem democrática do poder civil derivada dos pensadores neotomistas espanhóis, usada por escritores políticos portugueses na prática *contra* a monarquia filipina²⁴. Igualmente, sua ênfase acerca de outras forças sociais limitadoras do poder régio - como as corporações de ofício, famílias, conselhos, senhorios, além dos limites jurídicos, religioso e morais - acentuavam atenção sobre o que mais tarde autores como Antonio Manuel Hespanha se debruçariam, isto é, as complexas relações de poder em inícios dos tempos modernos, distante de um paradigma absolutista que a simplificaria, ou seja, a compreensão de que o poder na era moderna estava longe de ser algo monopolizado por um monarca absoluto, o que a um só tempo complexifica a noção de poder, ao retirá-la do âmbito exclusivo do Estado, inscrevendo-o em outros modos de circulação que perpassam a sociedade²⁵.

Já na década de 1940, o erudito historiador espanhol José António Maravall publicará um estudo sobre a *Teoría del Estado en España en el Siglo XVII* (1944). Nesta obra Maravall entende que as discussões sobre a origem do poder e da sociedade no cristianismo existem desde as disputas entre Papa e Imperador²⁶, salientando ainda que o poder real forjou-se através dos debates acerca dos poderes dos príncipes feudais frente ao Império, historicamente e juridicamente absorvendo os atributos do poder imperial e religioso para os reis²⁷, como se depreende, por exemplo, da noção de *plenitudo potestatis* medieval-imperial que se transformou na mais secularizada de soberania²⁸, entre outras. Diz-nos o autor que a neoescolástica ibérica não rompe com a noção de origem divina do poder, já que a concepção da soberania inicial do povo não anula a de que Deus é o criador da natureza sociável humana e é, então, em última instância, dele que deriva o poder, numa derivação indireta, mediada pelo povo. Povo este que decide a forma de governo e quem será seu titular²⁹. Contudo, no campo católico a origem divina do poder régio não torna seu poder absoluto (como o faria no âmbito protestante), antes é declarada conjuntamente com suas finalidades: a defesa da fé católica, o antimaquiavelismo dos meios, a limitação da justiça³⁰, e a submissão do rei ao direito natural e divino, pois desde a Patrística que o rei é vicário de Deus como uma forma de vinculá-lo intimamente aos interesses religiosos, com um mandato divino dependente de Deus

²⁴ MERÊA, Paulo. Op. Cit. pp.89-100.

²⁵ Idem, pp.229-64.

²⁶ MARAVALL, José António. Op. Cit. pp.131-2.

²⁷ Idem, pp.188-90.

²⁸ Idem, p.208.

²⁹ Idem, pp.143, 146.

³⁰ Idem, pp.144-5.

e sujeito a deveres a realizar, como o de conservar o bem comum, o catolicismo, a verdade e a ordem ³¹. Em outra obra, Maravall salienta ainda que o contratualismo hispânico legitima o poder régio no século XV, em grande parte do século XVI e se mantém no século XVII como reminiscência doutrinal mais ou menos inoperante, e do mesmo modo nas teorias do despotismo do século XVIII ³².

Um pouco mais tarde, já em fins da década de 1970, surge *As Fundações do Pensamento Político Moderno* (1978), do historiador inglês da “escola do discurso político” de Cambridge, Quentin Skinner ³³. O autor cita um considerável número de fontes, buscando analisar a genealogia da tese da origem democrática do poder civil, indicando a teoria conciliarista (isto é, a teoria de que o concílio eclesiástico geral possui um poder superior ao papal) e o Direito Romano como suas principais fontes, além do estoicismo de Cícero e Sêneca, do aristotelismo e, claro, da Bíblia ³⁴. O autor salienta assim que “O século XVI não presenciou apenas os primeiros passos da ideologia absolutista”, mas “também a emergência de sua grande rival teórica, a teoria de que toda autoridade política é inerente ao povo” ³⁵. O autor dedica assim o capítulo V de seu livro a tratar do *constitucionalismo da contrarreforma*, junção que no entanto já indicamos não ser *necessária*.

Recentemente o historiador espanhol José María García Marín, numa coleção de ensaios intitulada *Teoría política y gobierno en la monarquía hispánica* ³⁶, trata do tema da soberania no ensaio chamado *La doctrina de la soberanía del monarca (1250-1700)* ³⁷, onde chama a atenção de que termos como o de “poder superior”, “suprema jurisdição”, “capacidade de criar leis”, “superioridade”, “majestade” e “não sujeição às leis” por parte dos reis eram palavras comuns na literatura comentarista medieval ³⁸. O autor classifica a tese da soberania como dividida, *grosso modo*, entre “ascendente” e “descendente”: a primeira situava a origem da soberania na própria comunidade que, voluntariamente, transferia o poder ao rei, que assim transformava-se em representante da mesma, tese aplicada em Roma até o século IV; já a tese “descendente”, profundamente influenciada pelo cristianismo (que diríamos de sabor paulino), afirmava categoricamente que a origem de todo poder é Deus,

³¹ MARAVALL, José António. Op. cit. pp.196-200, 204.

³² MARAVALL, José António. *Estado Moderno y Mentalidad Social* Apud MARÍN, José María García. *Teoría Política y Gobierno en la Monarquía Hispánica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1998. p.304.

³³ SKINNER, Quentin. Op. Cit.

³⁴ Idem, pp. 393-460.

³⁵ Idem, p.394.

³⁶ MARÍN, José María García. *Teoría Política y Gobierno en la Monarquía Hispánica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1998.

³⁷ Idem, pp.247-321.

³⁸ Idem, pp. 258, 292.

teoria que se completava com a doutrina do *vicariato* régio, nesta concepção teocrática ou cristocêntrica, onde o rei era representante de Deus na terra, exercendo em seu nome a *summa potestas*. O próprio Justiniano havia feito dessa doutrina o eixo de toda sua obra jurídica, o direito justinianeu, tornando-o base para o absolutismo imperial e, posteriormente, ao absolutismo régio. Só em fins do medievo e por razões diversas, às quais poderíamos indicar a retomada de Aristóteles no pensamento cristão como uma das mais relevantes, é que se percebe o retorno àquela velha noção “ascendente” sobre a origem do poder político ³⁹.

Há vários outros historiadores que estudam um ou outro autor específico do neotomismo hispânico, ainda que não especificamente o tema da soberania popular. Chamaremos atenção, assim, para Fernández-Santamaría, um pesquisador espanhol que trabalha com vários desses escritores, e reuniu esses ensaios numa obra denominada *La Formación de la Sociedad y el Origen del Estado: Ensayos sobre el pensamiento político en el Siglo de Oro* (1997) ⁴⁰. Um dos méritos de Santamaría é conduzir análises específicas sobre os autores, porém comparando-os, aproximando e distanciando-os quando conveniente, e assim tornando seu livro um bom recurso de consulta para determinar certas vinculações entre os diversos escritores políticos hispânicos de inícios dos tempos modernos.

De acordo com a pesquisa por nós efetuada até o momento, parece-nos que estudos específicos sobre a tese da soberania popular dos neotomistas é até certo ponto escasso, encontrando-se por outro lado referências secundárias ao tema em análises sobre outras temáticas, como do paradigma corporativista de sociedade, que Antonio Manuel Hespanha e Ângela Barreto Xavier analisam ⁴¹, sobre o Antigo Regime em geral ou sobre o debate em torno da existência de absolutismo ou mesmo de Estado na época moderna ⁴² - temas que trataremos com maior minúcia no primeiro capítulo - e ainda ao tema das cortes e do reino, tratados por autores como Pedro Cardim e Pablo Fernandez Albaladejo.

As cortes, isto é, a reunião dos estamentos sociais do Antigo Regime, possui uma ligação com o constitucionalismo por representarem, para os neotomistas ibéricos, uma

³⁹ MARÍN, José María García. Op. Cit. pp. 256-7.

⁴⁰ FERNANDEZ-SANTAMARIA, Jose A. *La Formación de la Sociedad y el Origen del Estado: ensayos sobre el pensamiento político en el Siglo de Oro*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

⁴¹ XAVIER, Ângela Barreto & HESPANHA, Antonio Manuel. *A representação da sociedade e do poder*. pp.121-55. In: HESPANHA, Antonio Manuel (coord.). *História de Portugal*. Vol. 4. O Antigo Regime. Lisboa: Estampa, 1993.

⁴² GARRIGA, Carlos. GARRIGA, Carlos. *Orden Jurídico y Poder Político en el Antiguo Régimen*. pp.1-21. Disponível em www.istor.cide.edu/archivos/num_16/dossier1.pdf - Acesso: em 10/07/09. PUJOL, Xavier Gil. *Centralismo e Localismo? Sobre as Relações Políticas e Culturais entre Capital e Territórios nas Monarquias Europeias dos Séculos XVI e XVII*. Revista Penélope n° 6, 1991. pp. 119-44. MARÍN, José María García. Op. Cit. Especialmente o ensaio *En torno a la Naturaleza del Poder Real em la Monarquía de los Austrias*. pp. 43-98.

espécie de atualização temporária daquela Assembleia primitiva. É assim relevante o estudo recente do historiador português Pedro Cardim sobre as *Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime*, tributário do Direito Antropológico de Antonio Manuel Hespanha, ao ressaltar a *alteridade* do mundo moderno em relação às lógicas da nossa atualidade ⁴³. As cortes, segundo Cardim, tanto cooperavam quanto limitavam o poder régio, sendo associadas também à manutenção dos fundamentos corporativos das sociedades de Antigo Regime ⁴⁴. Distanciando-se da historiografia liberal sobre o tema, que visualizava as cortes como representantes da soberania popular geral no período moderno - num sentido já liberal, distinto, portanto, da concepção hierárquica neotomista -, Cardim salienta que tal representação nunca poderia ter se efetuado, visto que tal assembleia operava num ambiente social caracterizado pela pluralidade e pela heterogeneidade de poderes políticos atuantes sobre o território, numa sociedade que desconhecera uma ordem civilmente igualitária e que era, pelo contrário, estruturada pela discriminação corporativa. As cortes comumente defendiam decisões conservadoras, marcadas por um profundo respeito pelos direitos e prerrogativas jurisdicionais dos diversos corpos, uma atitude que acaba bem sintetizada pela fórmula “defesa do bem comum”, invariavelmente associada a elas. Certas decisões importantes, como sobre o lançamento de novos tributos, podiam ser objeto de barganhas entre o poder régio e as cortes, e o recurso do rei às mesmas poderia visar à garantia de que as normas produzidas pelo poder real obteriam uma melhor aceitação por parte dos súditos, integrando assim às cortes um potencial legitimador. Assim, as cortes eram uma peça do dispositivo polissinodal e se autorrepresentavam como um tribunal, afirmando que sua finalidade era “fazer justiça”. A principal imagem que presidia a reunião dos “três estados” reafirmava a vocação jurídica dessa assembleia: respeitar e manter a ordem corporativa, preservar a ordem costumeira e evitar a inovação em termos governativos, num claro indicativo do papel *conservador* que as cortes possuíam, inclusive procurando limitar deste modo novidades no âmbito político ⁴⁵.

Já o historiador Pablo Fernandez Albaladejo analisa a evolução dos poderes do reino durante a época moderna, ao tratar da evolução das cortes castelhanas ⁴⁶, que deixam de ser convocadas a partir de fins do século XVII. O autor se opõe à convicção liberal de que as cortes castelhanas tenham passado do esplendor medieval a joguete da monarquia a partir de

⁴³ CARDIM, Pedro. *Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Cosmos, 1998.

⁴⁴ Idem, p. 178.

⁴⁵ Idem, pp. 184-7.

⁴⁶ ALBALADEJO, Pablo Fernández. *Fragmentos de Monarquía*. Madrid: Alianza, 1992.

1521, já que essa visão impossibilita uma “história parlamentar do Antigo Regime”⁴⁷, posto Maravall salientar que a expressão inglesa *King in Parliament é homologável* à expressão hispânica *Rey con su consejo*⁴⁸. Na verdade, mesmo o fim das cortes a partir do século XVII não foi obra da Coroa, mas das próprias cidades, segundo Thompson⁴⁹, que preferiram um novo sistema de representação política, permanente, agora fazendo parte da estrutura de conselhos da monarquia, dentro do conselho de Fazenda. Assim, Albaladejo acrescenta que o dentro do neotomismo havia um projeto de continuidade dessa *constituição consiliar e estamental*, projeto político-constitucional que, segundo o autor, estabeleceu-se como forte barreira ao absolutismo monárquico no século XVII espanhol, em autores como Francisco Suárez e Juan de Mariana, impedindo uma ordem absolutista semelhante à francesa. Albaladejo afirma que o que estava em jogo era menos uma disputa entre centralismo x descentralismo que autoritarismo régio x poderes do reino durante os séculos XVI-XVII, e que mesmo assim não devemos conferir um antagonismo de essências entre a monarquia e as autonomias municipais, já que as oligarquias urbanas preocupavam-se mais em assegurar e reproduzir seus próprios poderes municipais. Assim o autor argumenta que as cidades foram muito ativas no período moderno (não só em Espanha, mas inclusive no âmbito europeu), e que as novas monarquias, como a hispânica, não estavam ligadas inevitavelmente a processos de burocratização-submissão de comunidades; seu proceder usual foi o emprego de todo tipo de recursos e compromissos, a incorporação pactuada dos poderes do reino ao seu projeto monárquico, em lugar do uso da força e da violência⁵⁰.

Na Espanha o rei prosseguia subordinado ao direito natural e comum e às regras políticas consiliares de acordo com a neoescolástica, que impôs assim uma “moderação transcendental” ao poder régio a partir dos postulados tomistas da *naturalidade* e *organicidade* da concepção política aristotélica, fechando a porta às concepções voluntaristas e artificiais sobre o mundo político⁵¹. O limite que de fato a escolástica podia impor ao desenvolvimento do autoritarismo régio não era inquietante, como tampouco o reconhecimento, por esse mesmo autoritarismo, de uma inicial e remota fundamentação

⁴⁷ ALBALADEJO, Pablo Fernández. Op. Cit. p. 284.

⁴⁸ MARAVALL, José António. *La philosophie politique espagnole au XVIIe siècle*. Paris : Vrin, 1990. p. 226
Apud ALBALADEJO, Pablo Fernández. Op. Cit. p. 294.

⁴⁹ THOMPSON, I. A. A. *War and Government in Habsburg Spain 1560-1620*. London: Athlone Press, 1976
Apud ALBALADEJO, Pablo Fernández. Op. Cit. p. 287.

⁵⁰ ALBALADEJO, Pablo Fernández. Op. Cit. pp. 243-6, 282-296.

⁵¹ LALINDE. J. «Una ideología para un sistema», *Quaderni Fiorentini*, 8, 1979, pp. 61-156 & VILLEY, M. «La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scolastique», *Quaderni Fiorentini*, 1973, pp. 53-71. Idem, *Le droit et les droits de l'homme*. Paris : PUF, 1983. pp. 117-30
Apud ALBALADEJO, Pablo Fernández. Op. Cit. p. 292.

pactista do poder político. Isto porque o discurso escolástico promovia uma constituição *integrada* (e não dualista), onde rei e reino se fundiam. Como salienta Albaladejo, esta constituição impedia o surgimento de uma questão *parlamentaria* tanto quanto uma oposição de tipo *frondista*. Qualquer tensão que pudesse surgir havia de se colocar como uma questão *sinodial*, posto que eram os conselhos quem definiam a identidade dessa constituição. Ao príncipe tocava “executar” e “mandar”, mas na hora de realizar sua tarefa cardinal, a justiça, eram os conselhos e os tribunais quem detinham a palavra ⁵².

Advogamos pela imagem do historiador como um arqueólogo que recupera camadas de significados e de tradições perdidas e as torna novamente relevantes, sugerido por Michel Foucault e apoiada por Quentin Skinner. Acreditamos que esta proposta de investigação justifique-se, portanto, como o estudo de valores políticos passados que foram esquecidos/silenciados por uma visão liberal estrita que acabou por dar à noção de Antigo Regime o sinônimo de absolutismo e tirania. Consideramos de valor contemporâneo repensarmos então um Antigo Regime mais complexo, que possuía inclusive dimensões mais “democráticas” e que se contrapunham claramente ao “absolutismo” e à “tirania”, estudando uma literatura política que nos parece de grande valia para a compreensão do pensamento político ibérico, ou seja, de uma de nossas raízes históricas. Esperamos assim, com esse trabalho, contribuir para o entendimento de uma corrente teológico-política importante na história da filosofia política ocidental, a neoescolástica ibérica.

O *constitucionalismo* presente na reflexão política desta corrente é diferente do liberal – pois não se pauta em indivíduos, mas no povo como unidade prepolítica – estando igualmente ausente a ideia de uma Carta Constitucional como a dos tempos atuais, visto que o neotomismo se baseava numa *constituição tradicional*, nos *costumes*, na *história*, e em outros modos de disciplinamento social, como o *amor social*, a *moral cristã*, a *religião* em suma. Nossa intenção é demonstrar que, no período moderno, a consideração da política estava imbrincada com a teologia ⁵³ e numa concepção pouco estatal-voluntarista do poder, mesmo

⁵² ALBALADEJO, Pablo Fernández. Op. Cit. pp. 292-3.

⁵³ Na verdade a política não existe como domínio de objetos antes de meados do século XVII, nem mesmo como profissão ou vocação. Sabemos que até aí “políticos” e “política” eram palavras empregadas pejorativamente a pessoas “heréticas”. FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. pp. 328-9, 384.

na tese da soberania popular que, portanto, pretende deduzir a origem da sociedade e do poder político. O direito, a essa altura, encontrava-se submetido a outras ordens, tais como a moral, o amor e a religião. Tratamos assim de um universo marcadamente confessional (católico) e de uma alteridade irreduzível em relação aos caracteres atuais de nossas sociedades. Não obstante, é possível perceber que o neotomismo representou um momento relevante na história das ideias políticas, contribuindo para o entendimento da política de um modo mais *naturalista e racionalista*, baseando suas concepções no direito natural. Direito natural cujo desenvolvimento posterior redundaria nos Direitos do Homem e do Cidadão e nos atuais Direitos Humanos. Além disso, a neoescolástica foi importante na medida em que impunha limites internos e transcendentais ao poder político – ainda que desse modo legitimasse a soberania, escondendo a dominação real presente na política - pautados na justiça e no bem comum (ainda que sob um conteúdo hierárquico e religioso). Nesse sentido o próprio desenvolvimento de uma noção de *direito de resistência popular* advindo de teorias sobre a tirania e o tiranicídio marcam sobremodo o período moderno, e contribuem para o estabelecimento de marcos conceituais classificatórios de regimes injustos/tirânicos e, com eles, a explicitação de condições para sua deposição, o que não deixa de ter relevância para uma reflexão sobre tais regimes na atualidade.

Contudo, e como não podia deixar de ser, a teoria da soberania popular respondia a interesses papistas, no sentido de contrapor-se ao direito divino dos reis - concepção de alguns segmentos protestantes que fortaleciam sobremaneira o poder régio frente ao pontificado⁵⁴ - e manifestava igualmente o interesse de garantir o Papado frente à emergência das várias monarquias ocidentais na Época Moderna, em conjunto com a “teoria do poder indireto papal em assuntos temporais”⁵⁵.

Os capítulos foram divididos da forma que se segue: no primeiro traçamos um panorama geral do pensamento neoescolástico hispânico, apresentando os principais *conceitos* com os quais buscamos apreender a alteridade da mentalidade política ibérica e que serão utilizados durante toda a dissertação na análise das fontes primárias que selecionamos para a nossa pesquisa. Este capítulo intenta apresentar os principais conceitos e as principais características do que denominamos de *constitucionalismo neoescolástico*, procurando ao mesmo tempo não se prender a uma visão estatal-voluntarista da teoria da soberania popular, ao tentar demonstrar que os autores ibéricos estudados possuíam uma visão muito mais complexa sobre o poder político, integrando outros modos de disciplinamento social em

⁵⁴ MÊREA, Paulo. Op. Cit. pp. 89-100.

⁵⁵ Idem, *Ibidem* e BIRELEY, Robert. Op. Cit. p. 70.

conjunto com o Estado: *o amor social, a moral cristã, a religião, uma cultura jurisdicionalista do poder político e o paradigma corporativista de sociedade.*

No segundo capítulo tratamos da ideia de alguns autores neotomistas sobre a origem da sociedade e do poder e, logo, de seus fundamentos, finalidades e limites. A intenção é, portanto, debater a tese da soberania popular presente nestes escritores políticos, e assim o *constitucionalismo neoescolástico*, com o auxílio da historiografia sobre o tema e uma análise mais detalhada das fontes. Nesta seção tratamos da noção de *estado de natureza* presente na neoescolástica, explicando como alguns autores deduzem daí a sociedade e o poder político, e seu fundamento capital – a justiça – entendida, claro, num sentido hierárquico e religioso. Esta dedução serve para assinalar os limites ao poder régio, pautados em instâncias variadas, mas que se interpenetram, como o *direito natural e divino, os costumes, o amor, a moral cristã, a religião* em suma.

O terceiro e derradeiro capítulo pode ser considerado uma extensão lógica do anterior, pois as *doutrinas de resistência, do tirano e do tiranicídio* podem ser entendidas como conclusões lógicas das premissas da tese da soberania popular. Nesta parte, portanto, analisamos as condições colocadas pelos pensadores neoescolásticos para a efetivação da resistência popular, indicando igualmente as diversas formas pelas quais um rei pode ser considerado tirano – por *heresia*, por *crueidade no exercício do governo*, por *maquiavelismo* (“falsa razão de estado”), por deixar o poder régio ser usurpado pelo *valido* etc. – também das variadas figuras da resistência, seja por *legítima defesa, defesa dos inocentes, da pátria, da religião*, e os modos de tiranicídio, como a *deposição, o exílio*, e por fim aquele com o qual etimologicamente a palavra se confunde: *o assassinato ou a condenação à morte do tirano.*

CAPÍTULO I

A NEOESCOLÁSTICA IBÉRICA NO ANTIGO REGIME.

Em 1914, a Europa não era só predominantemente agrária e nobiliárquica, mas também monárquica. O republicanismo era tão incomum quanto o capitalismo financeiro

Arno Mayer. *A Força da Tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914)*⁵⁶.

Voltando um pouco mais no tempo, quando em 1808 o mundo hispano-americano se abre a um processo revolucionário totalmente inesperado e inédito, que se inicia de modo exógeno com a invasão napoleônica e leva à abdicação régia forçada de Fernando VII e de toda a família real - um ato de força de Napoleão contra um antes aliado seu, e a instauração de José I, irmão de Napoleão, no trono espanhol - o que se vê é um rechaço quase unânime dessa usurpação do poder hispânico, tanto por parte dos súditos da Península quanto da América. Como o expressaram metáforas orgânicas dos escritos da época, ao ser o rei a cabeça do corpo político, sua desapareição é tratada como o mal supremo, pois a acefalia condena todo o corpo político à corrupção, isto é, à dissolução política, territorial e social, como se verifica num escrito do *Diário de México* de 1808: “*Sin cabeza los miembros desfallecen [...]*” pois “[...] *Un vasallo os pone delante el conjunto de horror, que causa la desunión y la falta de una cabeza superior: sin ella no hay ni miembros ni cuerpos; si existen son yertos, y cual muertos*”⁵⁷.

Afirmou-se igualmente, em todos os discursos – doutrinários, metafóricos ou simbólicos – que “*si el rey [legítimo] faltaba, la soberanía volvía a la nación, al reino, a los pueblos[...]*”. E os súditos - não reconhecendo a legitimidade do rei napoleônico – e

⁵⁶ MAYER, Arno J. *A Força da Tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.133.

⁵⁷ “*A los muy ilustres y nobles caballeros de Ciudad Real*”. *Diário de México*, num 1. 141. 14 de noviembre de 1808. pp. 567-568. *Apud* GUERRA, François-Xavier. *El ocaso de la monarquía hispánica. Revolución y desintegración*. pp.117, 123, 128. In: ANNINO, Antonio & GUERRA, François-Xavier (Coord.). *Inventando la Nación. Iberoamérica. Siglo XIX*. México: FCE, 2003.

exercendo a soberania que consideravam ter retornado ao povo, manifestam sua fidelidade ao rei Fernando VII “o desejado”. A consciência nacional ainda se dava em termos clássicos do Antigo Regime, a nação sendo concebida como um corpo e uma grande família, que tem no rei um pai de múltiplos filhos, diferentes, desiguais em nascimento e funções, mas igualados pelos mesmos deveres de defender o rei, a pátria e a religião. É uma comunidade que é um produto da história, com suas leis, costumes e religião (e não como uma associação voluntária de indivíduos iguais) e vê-se como um povo cristão que, como um novo Israel, é objeto de uma especial providência divina ⁵⁸. Faz-se mister lembrar ainda que até a deposição forçada dos Bourbons, em “sua versão espanhola, a Ilustração foi purificada de ideologia e reduzida a um programa de modernização no seio da ordem estabelecida” e que na América o “novo americanismo exerceu mais influência que a Ilustração”, com sua literatura de identidade regional, exaltação de recursos naturais e da história de seus povos, presentes em obras eruditas e literárias ⁵⁹.

A epígrafe dessa introdução e a breve apreciação do início do processo revolucionário espanhol-americano tinham a intenção de ilustrar a longevidade do Antigo Regime e de algumas de suas mentalidades políticas características. Assim, o que vimos dentro da monarquia espanhola - e a despeito das reformas absolutistas introduzidas pelos Bourbon ao longo do século XVIII -, foi a força da teoria da soberania popular, bem como a vigência da concepção organológica e hierárquica da sociedade. Considerou-se que esta soberania retornara ao seio do povo quando da deposição forçada de seu rei legítimo, Fernando VII, por Napoleão Bonaparte. Essa tese da soberania popular era constitutiva do Antigo Regime hispânico, conjuntamente com a noção de que o poder político não era algo puro e não partilhado, defendendo-se a autonomia dos diversos corpos que faziam parte da sociedade: famílias, universidades, igrejas, cidades, reinos etc., e o ideal de uma monarquia com conselhos, o que aponta para uma sociedade hispânica certamente mais plural.

A tese da soberania popular foi mais bem desenvolvida dentro do neoescolasticismo hispânico entre fins do século XV e inícios do século XVII, em torno de autores como os dominicanos Francisco de Vitoria (1483?-1546) – que trata um pouco do tema no livro de

⁵⁸ GUERRA, François-Xavier. *El ocaso...* Op. Cit. p.126.

⁵⁹ LYNCH, John. *As origens da independência da América Espanhola*. In: BETHELL, Leslie. *História da América Latina*. São Paulo: EDUSP, Vols. III, 2001. pp.62-3

fragmentos *La Ley*⁶⁰ - e frei Bartolomeu de Las Casas (1474-1566), na obra *De Regia Potestate*⁶¹; bem como pelos jesuítas Francisco Suárez (1548-1617) - que na parte III de *Defensor Fidei*⁶² expressa suas ideias sobre a soberania popular -, e Padre Juan de Mariana (1536-1624), no seu livro *De Rege et Regis Institutione*⁶³, entre muitos outros escritores.

A época em que viveram esses autores citados, entre fins do século XV e inícios do século XVII, coincide com um primeiro momento de ascensão e posterior período áureo da Monarquia hispânica. Conforme afirma em seu *Juicio Político* o escritor Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), visitador geral de Nova Espanha, vice-rei interino e bispo de Puebla, foi somente durante o reinado de Carlos V (1520-1558) – como Carlos I de Espanha seu reinado durou de 1516 a 1556 - que a Espanha assumiu a condição de primeira monarquia da Europa. Com a união das coroas de Castela e Aragão sob Fernando o Católico (1474-1504), o país seguia sendo ainda um reino entre outros no mundo europeu. Porém com a conquista de Itália (proveniente da coroação de Carlos V como Imperador do Sacro Império Romano-Germânico em 1520), as derrotas infligidas aos franceses e aos turcos, o descobrimento da América e a posterior aquisição de Portugal (sob a monarquia de Felipe II – 1581-1598), a Espanha chegou a ser o país europeu mais poderoso, e prossegue em louvor Juan de Palafox y Mendoza, “[...] *tembló el mundo y se hizo superior España a todas las naciones de Europa, comparables a todas las mayores de África y América*”⁶⁴. Em sua *Política Indiana* (1648), o jurista de Salamanca e um dos mais destacados publicistas dos direitos indianos, Juan de Solórzano Pereira (1575-1655), afirmava ousadamente que Deus todo-poderoso havia escolhido a Espanha dentre todas as nações para levar o dom da fé cristã às nações do Novo Mundo. Segundo o jurista, isto se dava com toda razão, já que os reis católicos e seus súditos espanhóis eram os “[...] *más firmes, puros y limpios en la fe católica y obediencia de la santa Iglesia romana y sin mezcla de herejía con la cual se hallaban tan manchadas otras*

⁶⁰ VITORIA, Francisco. *La Ley*. Madrid: Tecnos, 1995. É importante salientar que Vitoria não chegou a escrever obras políticas, esta obra que ora citamos é na verdade uma coleção de fragmentos reunidos por discípulos do autor e publicados postumamente.

⁶¹ LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate: Quaestio Theologalis*. Edición de Jaime González Rodríguez. Introducción de Antonio-Enrique Pérez Luño. Madrid: Alianza, 1990. Esta versão da obra é bilíngüe latim-espanhol.

⁶² SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III. Principatus Politicus o la Soberania Popular*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965. Esta obra é uma versão bilíngüe latim-espanhol.

⁶³ O título da obra de Juan de Mariana que estudamos é *De Rege et Regis Institutione*, que traduzida para o espanhol torna-se *Del Rey y de la Institución Real*. Esta versão castelhana estudada encontra-se em MARIANA, PE. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 2 Tomos, 1950.

⁶⁴ MENDOZA, Juan de Palafox. *Juicio Político Apud BRADING, David A. La Monarquía Católica* p.21. In: ANNINO, Antonio & GUERRA, François-Xavier (Coord.). *Inventando la Nación. Iberoamérica. Siglo XIX*. México: FCE, 2003.

naciones”⁶⁵. Assim, vemos que a monarquia hispânica possuía um *sentido evangelizador* muito intenso, para além de seu poderio político-militar e econômico.

Este período áureo espanhol seria seguido rapidamente pela decadência do colosso hispânico, nomeadamente por causa das guerras de religião (1618-1648) - onde se insere a guerra contra Flandres e a rebelião holandesa – e também por conta do conflito ainda recente com a França a propósito da Itália. Poderíamos acrescentar a esses fatores o declínio da população indígena, que leva a crises econômicas na América e o declínio da própria população peninsular, por causa da expulsão dos judeus e mouros - segmentos sociais antes dinâmicos para o mundo comercial e financeiro espanhol - e por fim a desagregação territorial da monarquia hispânica, já desde a Restauração portuguesa em 1640 e que chegará ao cume no século XIX, com a independência dos países da até então América espanhola⁶⁶.

De todo modo, o período áureo espanhol durou mais de um século, e nosso objeto de estudo se insere ainda nesse contexto. Qual não é a importância de se estudar o pensamento político de uma época e de um país que esteve a ponto de se assenhorear do planeta? Analisar o que era no período citado a principal teoria política da mais poderosa monarquia europeia? É tendo em mente a proeminência deste Estado espanhol e inclusive sua extensão americana que realizamos essa pesquisa. Tivemos a oportunidade de observar a utilização prática da teoria da soberania popular ainda em pleno início do século XIX, no começo do processo da revolução espanhol-americana, o que acentua sua longa importância e a relevância deste trabalho. Neste primeiro capítulo nossa intenção é traçar um panorama geral do pensamento neoescolástico hispânico deste período áureo, apresentando os principais conceitos com os quais buscamos apreender a alteridade da mentalidade política ibérica e que serão utilizados durante toda a dissertação na análise das fontes primárias que selecionamos para a nossa pesquisa.

Nossos atuais sistemas de classificação e separação de disciplinas e saberes podem nos levar a cometer impropriedades ao transferimo-los para o mundo ibérico de inícios dos tempos modernos. Com efeito, nesse período relações estruturais imbricavam a política, a

⁶⁵ BRADING, David A. *La Monarquía Católica...* Op. Cit. p.23.

⁶⁶ Idem, pp. 21, 30,34.

moral e o direito, todas dependentes em última instância da *teologia*⁶⁷. Não obstante, as relações entre política e religião católica sempre atravessaram tensões. Tensões entre correntes teológicas que geram comportamentos diversos nos fiéis cristãos, e que poderíamos, *grosso modo*, traçar a dicotomia básica em termos de: 1) a indiferença básica ao real terreno por parte dos cristãos que voltam todos os seus pensamentos para o outro mundo, ao que equivaleria a forma histórica da vida religiosa monacal e o tipo do cristão apolítico; e 2) um engajamento temporal que leva a sério a prefiguração do reino celestial a ser construído desde o aquém, considerando-se a salvação não apenas individual e individualizante, mas coletiva, e, logo, conferindo à política um lugar privilegiado de debate e intervenção cristãs⁶⁸. É essa segunda perspectiva que implica que, entre os séculos XV e XVII, se tenha produzido na Península Ibérica uma vasta gama de literatura política indissociável de matizes claramente religiosos. Convém salientarmos que essa literatura se constituía de diversos núcleos discursivos, que, no entanto, se interpenetravam. Salientamos aqui especialmente os tratados de natureza teológica e jurídica que tratavam de matérias políticas e os *espelhos*, principalmente os espelhos de príncipe, de cortesãos e validos⁶⁹.

Se nos afigura importante que, uma vez apresentado de modo geral o *corpus documental* do período moderno hispânico, procedamos a uma breve explicação das razões

⁶⁷ XAVIER, Ângela Barreto. *El Rei aonde pôde, & não aonde quér. Razões da política no Portugal seiscentista*. Edições Colibri: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa: 1998. Dissertação de mestrado. p. 10.

⁶⁸ COUTROT, Aline. *Religião e Política*. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 337

⁶⁹ Sobre a questão dos validos, privados ou favoritos (também chamados de primeiro-ministro) na política do mundo moderno conferir: OLIVEIRA, Ricardo de. "Valimento, privança e favoritismo: aspectos da teoria e cultura política do Antigo Regime". In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 25, nº 50 (2005), p. 217-238 – 2005 e "Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo Regime". In: Revista Tempo. Rio de Janeiro. Nº21 (2007), p.97-121. OS

espelhos podem ser definidos como modelos de conduta elaborados acerca dos mais variados assuntos, havendo os do perfeito cortesão, da boa morte, do modelo de valido ou Príncipe, entre outros. Conforme afirma Michel Senellart, "É no fim do século XII que aparece o primeiro tratado sobre o governo do príncipe tendo o título de *Espelho (Specula)*: o *Specula regale* de Godofredo de Viterbo (1180/1183)... Certamente um grande número de obras do mesmo tipo têm títulos diferentes... Mas adotou-se o hábito, desde W. Berges, de designar pelo nome genérico de *Fürtenspiegel*, Espelhos dos príncipes, todos os escritos pertencentes ao gênero da parenética régia". "A parenética, ou parênese (do grego *parainesis*: exortação, encorajamento), designa um gênero de discurso que exorta às ações virtuosas". Essa informação se encontra na nota 2 da página 47. Ver SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006. Os *espelhos de príncipe* eram tratados de natureza pedagógica oferecidos ao rei ou aos tutores do Príncipe sucessor como uma forma de orientar a melhor educação do herdeiro ao trono. No mundo ibérico, essa literatura invariavelmente veiculava ensinamentos político-morais - os deveres do soberano e as virtudes inerentes ao ofício régio -, baseados numa estreita relação entre política real e ética católica, visando estabelecer um modelo ideal de Príncipe cristão. Tal literatura remontava à Antiguidade Clássica, em obras de aconselhamento ao Príncipe, como a *Ciropedia*, de Xenofonte, entre outros livros, como o *De Clementia*, que Sêneca escreveu para o Imperador Nero. Segundo Senellart, o gênero tinha origens ainda mais remotas: Egito e Mesopotâmia. Ver BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder: ensaios de história cultural (séculos XV-XVII)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000. SENELLART, Michel. Op. Cit. p.47.

para classificá-lo sob o título (cunhado por nós, historiadores) de literatura política ibérica ou hispânica, sem distinguir a literatura política portuguesa da espanhola.

Antes de mais nada, é preciso lembrar a etimologia do termo *Hispânia*, que vem do latim *Hispaniae*, nome com o qual os romanos chamavam a região geográfica por eles dominada a partir de 218 A.C e conhecida pelos gregos como Ibéria, ou seja, a Península Ibérica. Assim, em nosso trabalho, literatura política ibérica ou hispânica são termos intercambiáveis. Contudo, esta não é uma razão apenas geográfica ou etimológica, mas igualmente política e cultural, já que se assenta também na comum procedência latina de Portugal e Espanha, o que marcou indelevelmente as suas semelhanças em vários níveis, e que remete a uma identidade comum entre portugueses e espanhóis até os tempos modernos (e seus caracteres permanecem até hoje). Os historiadores António Manuel Hespanha e Ana Cristina Nogueira da Silva, ao debaterem os elementos da identidade portuguesa no período moderno, acabam por nos dar subsídios para discutir igualmente a identidade espanhola no mesmo período. Dizem-nos os autores “[...] que os Portugueses não eram apenas isso; que eram também (e sobretudo) católicos, que eram (muito menos) europeus, que eram hispânicos [...]”⁷⁰.

Deste modo, ser português integrava um conjunto heterodoxo de identidades, na qual o conceito de nação, ademais, não possuía ainda o caráter do mundo contemporâneo de uma identidade “étnica, territorial e política [que] se combina com um sentido de exclusivismo”. Assim, nas sociedades do Antigo Regime, em que ainda não estava estabelecido o imaginário do Estado-Nação, “[...] identidades de âmbitos e hierarquias diversos coexistiam [...]” tanto “no imaginário social, tal como, no imaginário político, coexistiam vinculações de diferentes hierarquias”⁷¹. A identidade nacional nos moldes contemporâneos pode nos levar a ver os espanhóis ou os portugueses do período moderno de um modo mais monolítico do que eles próprios se autorrepresentavam⁷². Como o indicam António Manuel Hespanha e Ana Cristina Nogueira, a identidade europeia parecia ser a mais inferior na hierarquia das identidades modernas, sobrepujada em primeiro lugar pela identidade ibérica e, acima de ambas e reunindo-as, predominava uma identidade católica. Entretanto, a utilização de um conceito como o de “literatura política católica” nos seria mais problemático que vantajoso. Isto porque teríamos de adicionar, por exemplo, a literatura política italiana – que, não obstante, possuía

⁷⁰ SILVA, Ana Cristina Nogueira da, HESPANHA, António Manuel. “A identidade portuguesa” In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1992. pp. 19-37.

⁷¹ Idem, p. 20.

⁷² Idem, p. 19

enorme influência na Ibéria -, a francesa e a inglesa (antes da criação da Igreja Anglicana), ou melhor, a de todos os países que professassem a fé católica como a “religião oficial do Estado”. Para os propósitos de nossa pesquisa, a identidade hispânica (que no sentido em que utilizamos logicamente integra a identidade católica) nos parece o melhor conceito a empregar. Com efeito, este forte sentimento hispânico preparou e sustentou politicamente a reunião de Portugal e Espanha sob uma mesma monarquia, instaurada com a União Ibérica (1580-1640). Outrossim, na Universidade de Coimbra (para onde foi transferida em 1537 a Universidade de Lisboa), era comum a existência de professores espanhóis, caso dos teólogos e juristas jesuítas Francisco Suárez (1548-1617) e Martín de Azpilcueta, também conhecido como o doutor Navarro (1492-1586), entre vários outros espanhóis que seria ocioso prosseguir citando aqui. Ademais, muitos estudantes portugueses continuavam a ser atraídos pelas universidades espanholas, principalmente a de Salamanca, donde muitos portugueses retornaram depois para lecionar em Coimbra ⁷³.

Ana Isabel Buescu tece uma apreciação geral quanto à situação das línguas vernáculas e do latim no século XVI. Tal análise é relevante para a nossa pesquisa em razão de nossa posição teórica em favor da utilização de gramáticas do período pesquisado, para uma compreensão mais íntima do que certas palavras e conceitos essenciais pudessem expressar na época ao qual nos debruçamos em pesquisa. Diz-nos a autora que

[...] a questão da língua é objeto, no século XVI, da atenção e especulação dos gramáticos, que conduz quase invariavelmente à defesa e ilustração do idioma nacional. É no quadro do pensamento humanista que em toda a Europa, e aparentemente de modo paradoxal – uma vez que a língua veicular por excelência do humanismo é o latim -, se forja a concepção decisiva da dignidade das línguas vulgares. Essa indiscutível preeminência do latim como língua veicular da cultura do humanismo não deve, de facto, fazer perder de vista a evolução, sem retorno, no sentido da ascensão das línguas vernáculas. O aparecimento das primeiras gramáticas nacionais na viragem para o século XVI, tendo embora como modelo o paradigma latino, vem sustentar e legitimar a dignidade das línguas vernáculas perante a multissecular supremacia do latim como língua veicular de cultura ⁷⁴

Os exemplos em Portugal são as primeiras gramáticas publicadas no século XVI, caso da *Grammatica da Lingoagem Portuguesa* (1536), do frade e gramático português Fernão de Oliveira (1507–1581) e a *Gramática da Língua Portuguesa* (1540) do “historiador” português

⁷³ SILVA, Ana Cristina Nogueira da, HESPANHA, António Manuel. “A identidade portuguesa”...Op. cit. pp.56-7.

⁷⁴ BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder: ensaios de história cultural (séculos XV-XVII)*. Lisboa: Cosmos, 2000. p.58.

João de Barros (1496–1570)⁷⁵, às quais poderíamos acrescentar para o castelhano a ainda mais antiga *Gramática de la lengua castellana* (1492), do filólogo espanhol Antonio de Nebrija (1444-1522), que escreveu ainda os dicionários *Latim-Espanhol* (1492) e *Espanhol-Latim* (1495), além das *Reglas de ortografía española* (1517). Um pouco posteriores e mais bem elaboradas são o dicionário *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), do capelão de Felipe II, o espanhol Sebastián de Covarrubias (1539-1613), e o *Vocabulario Portuguez e Latino* (1712), em 8 volumes, do padre português Raphael Bluteau, aos quais utilizamos em nossa pesquisa.

Parece-nos que um debate permaneceu mais ou menos implícito até este momento, a saber, sobre o conceito de Antigo Regime, termo ao qual já nos referimos várias vezes; gostaríamos de tratá-lo muito brevemente agora. Na verdade, a noção de *Antigo Regime* é tudo, salvo casual. Termo forjado com a Revolução Francesa, adentrou o discurso das ciências sociais sob os auspícios de uma análise tão fina quanto a de Alexis de Tocqueville, no pequeno grande livro *L'ancien regime et la revolution*. A contagem realizada por J.P. Mayer conclui pelo total de dezesseis edições francesas e treze edições inglesas da obra. Na Universidade de Oxford “O Antigo Regime e a Revolução” tornar-se-ia *textbook*, ou seja, manual de base para todos os estudantes de história e de ciências sociais, o que demonstra sua força interpretativa e sua grande difusão no mundo acadêmico⁷⁶. Escrita sob o signo da *liberdade*, a obra indica a ausência de liberdade política do povo e o isolamento entre as classes (estamentos) como os fatores *negativos* que conduziriam à revolução francesa, sendo as ideias dos filósofos o fator *positivo* para sua detonação. Tomada a França como caso modelo, ocorreu que desde então o termo *Antigo Regime* acabou por estigmatizar os regimes pré-industriais como sinônimos de absolutismo e tirania, ausentes de uma lógica própria, como assinalou Denis Richet⁷⁷, à espera da revolução industrial e burguesa, ou como uma simples época de transição do feudalismo ao capitalismo⁷⁸.

É preciso, portanto, buscar compreender a lógica própria dentro do Antigo Regime – visto que abandonar um termo tão consagrado pela historiografia não nos parece ser a melhor saída para o problema –, e tal tarefa tem sido desenvolvida pelos historiadores da “escola do discurso político” de Cambridge, tais como Quentin Skinner, John Pocock e Richard Tuck;

⁷⁵ BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder...* Op. cit. p.59.

⁷⁶ Cf. TOCQUEVILLE, Alexis. *O Antigo Regime e a Revolução*. 3ª ed. Brasília: UNB [s/d]. pp.30-1, 41.

⁷⁷ RICHET, Denis. *La France Moderne: L'esprit des institutions*. Paris: Flammarion, 1973. p. 7.

⁷⁸ Como nos debates marxistas entre as décadas de 1950 e 1970, simbolizado pela clássica discussão entre Maurice Dobb e Paul Sweezy. DOBB, Maurice. *A Evolução do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1963. SWEEZY, Paul et alli. *Transição do Feudalismo para o Capitalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

além dos assim chamados historiadores do Direito Antropológico, como António Manuel Hespanha e Bartolomé Clavero, que buscam compreender a lógica política do Antigo Regime enfatizando sua profunda *alteridade* em relação às lógicas de nossas sociedades contemporâneas. O historiador Pedro Cardim (vinculado à historiografia do Direito Antropológico de Hespanha e Clavero) salienta a importância de se pensar um *Antigo Regime Católico* já no título de um importante artigo seu, chamado *Religião e Ordem Social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime*, onde o autor ressalta que nessas sociedades “a lógica organizadora do corpo social possuía uma fortíssima componente religiosa”⁷⁹. Este entendimento é muito pertinente para o âmbito de nossa pesquisa, visto que estudamos escritores políticos que são quase sempre teólogos ou que, mesmo outros escritores não o sendo, ainda assim também outorgam à religião um papel preponderante para a sustentação e justificação da ordem social do Antigo Regime, como ainda veremos com maior minúcia.

A presente seção busca explicar a proposição teórica dos historiadores do “discurso político”, centrais para se pensar a metodologia de pesquisa e se compreender a importância das linguagens tanto no fazer historiográfico quanto no debate político em geral. Neste sentido, gostaríamos de explicar o que significa essa história do “discurso político”, perspectiva teórica de John Pocock, Quentin Skinner e Richard Tuck. Como se chama atenção na introdução de Cícero Araújo, a historiografia política realizada por esses autores é menos um trabalho de ou sobre narração de fatos, e mais a análise e reconstrução do discurso político produzido pelos atores históricos, direta ou indiretamente engajados na ação política de seu tempo. Evidentemente, estudar o discurso político implica estudar *fatos históricos*, pois faz parte desse enfoque pensar os discursos como ações – “atos de fala”, para usar o termo da filosofia da linguagem contemporânea derivada de Wittgenstein -, para reagir a fatos passados (geralmente ações humanas), modificar fatos presentes ou criar futuros⁸⁰. Nesse sentido, o

⁷⁹ CARDIM, Pedro. “Religião e Ordem Social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”. In: Revista de História da Ideias. Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, v.22, 2001, pp.133-74. p.136.

⁸⁰ ARAÚJO, Cícero. *Introdução* In: POCOOCK, J.G.A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003. p.9.

“discurso político” é entendido ele mesmo como uma prática política. “*Falar é combater*”, como bem disse Jean-François Lyotard ⁸¹.

Essas redefinições e transformações pelas quais passou a história do pensamento político durante as décadas de 1970-80 são apontadas pelo próprio John Pocock, ao caracterizá-las como “um movimento de abandono da ênfase na história do pensamento (e de forma ainda mais acentuada, ‘das ideias’) rumo a uma ênfase de algo bastante diferente – por isso a expressão ‘história do discurso’ ⁸². O abandono da “história das ideias” indica a superação do modelo “textualista”, ou seja, o método da leitura “vezes e vezes sem conta” – como diz Quentin Skinner - dos escritos de autores considerados clássicos. Skinner pretende também “... enfocar a matriz mais ampla, social e intelectual, de que nasceram tais obras”, vale dizer, “o contexto das obras anteriores e dos axiomas herdados a propósito da sociedade política”, bem como “o contexto das contribuições mais efêmeras [obras de menor expressão e/ou praticamente desconhecidas] da mesma época ao pensamento social e político”. “Pois é evidente que a natureza e os limites do vocabulário normativo disponível em qualquer época dada” também “contribuirão para determinar as vias pelas quais certas questões em particular virão a ser identificadas e discutidas”. Skinner defende assim a escrita de uma história política menos “concentrada nos clássicos”, procurando resgatar as “intenções” do autor (noção que remete a Collingwood), referindo-se mais à pretensão pragmática de um escritor ao escrever uma obra do que aos significados hermenêuticos da mesma, ou enfatizando a pergunta “... o que seus autores estavam *fazendo*” quando escreveram, assim como pelo estudo dos autores ditos *menores*, capazes de apresentar melhor ao historiador o “vocabulário geral político da época” ⁸³. Como já dizia Marc Bloch: “toda originalidade individual tem seus limites. O estilo de Pascal não pertence senão a ele; mas sua gramática e a base de seu vocabulário são de seu tempo” ⁸⁴.

Ademais, Quentin Skinner prossegue: “A adoção dessa abordagem também poderá ajudar-nos a lançar luz sobre algumas das conexões entre teoria e a prática políticas”. Isto porque o autor assinala “[...] que os historiadores políticos tendem a atribuir um papel algo marginal às ideias e princípios políticos quando procuram explicar a conduta política”, ou ainda quando pensam que a relação entre “[...] ideologia e ação política seja puramente

⁸¹ LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. 9ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006. p.17.

⁸² POCOCK, J.G.A. Op. Cit. p.24.

⁸³ SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. 1ª ed. 1978. 1São Paulo: Cia. das Letras, 1994. pp.10-4.

⁸⁴ BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício de Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p.115.

instrumental”; enquanto já verificamos que os “historiadores da teoria política” pensam seu ofício em termos de interpretação das grandes obras. Skinner acredita poder superar essa dicotomia teoria-prática pelo que intitulou de sua perspectiva, a de uma “história das ideologias”, que prima por “cercar esses clássicos com seu contexto ideológico adequado” afim de que tenhamos “condições de construir uma imagem mais realista de como o pensamento político, em todas as suas formas, efetivamente procedeu no passado”. “Pois entendo que a própria vida política coloca os principais problemas para o teórico da política [...]”, “Isso não quer dizer, porém, que eu trate essas superestruturas ideológicas como uma consequência direta de sua base social”⁸⁵.

Postula-se aqui, em primeiro lugar, a existência de “contextos linguísticos” para além de contextos sociopolíticos, econômicos, religiosos etc. Estas ideias acentuam atenção sobre a “... diversidade de contextos linguísticos que iriam determinar o que poderia ser dito e que, ao mesmo tempo, sofriam ação daquilo que era dito”⁸⁶. Nos remetem a uma reflexão acerca da relação entre história e linguagem – e a uma apreciação mais cuidadosa da travessia histórica dos significantes e significados. Isso porque:

As linguagens têm como atributo a continuidade, tanto quanto a transformação. Mesmo quando modificadas pelo uso em contextos específicos, elas sobrevivem aos contextos nos quais foram modificadas e impõem sobre os atores dos contextos subsequentes as restrições para as quais a inovação e a modificação serão as necessárias, porém imprevisíveis, respostas⁸⁷

Como podemos perceber, a língua é, em si, um contexto específico sobre o qual cada “ato de fala” precisa atuar. A língua impõe um vocabulário historicamente determinado, e uma linguagem política acaba impondo certas questões teóricas aos autores subsequentes, que precisarão inovar (ou serão apenas repetidores) por meio desse mesmo vocabulário antigo, oferecendo novas respostas, introduzindo novos significantes ou conceitos, ou mesmo operando ressignificações de palavras antigas. Essas modificações são efetuadas pelas *paroles* (discurso) sobre a *langue* (língua), conceitos que John Pocock retira da linguística estrutural de Ferdinand de Saussure. Como diz o historiador de Cambridge, “[...] o sentido da *langue* e do uso que o sujeito faz dela devem encontrar seu ponto de fuga no mundo de acontecimentos que as *paroles* pretendem modificar” e deste modo “As interações entre um e outro [...]

⁸⁵ SKINNER, Quentin. Op. cit. pp.10-4.

⁸⁶ POCOCK, J.G.A. Op. cit. p.24.

⁸⁷ Idem, p.30.

acabam por modificar a própria *langue*. Assim, uma inovação no discurso político pode modificar a própria linguagem política, se esta inovação conhecer uma difusão relevante. Deste modo, faz-se mister entender que “O autor habita um mundo historicamente determinado” e “que é apreensível somente por meios disponíveis graças a uma série de linguagens historicamente constituídas”. “Fundamental, portanto, num trabalho dessa natureza, é o esforço de decifrar a gramática mais profunda que se supõe estar nos textos estudados [...]”, isto é, estudar “[...] seus termos básicos, as ocasiões típicas em que são empregados, o modo pelo qual se complementam e se opõem e assim por diante”⁸⁸. Como pudemos perceber, a linguística orientou a pesquisa histórica para a análise do discurso, redobrou o interesse tradicional que os historiadores tinham pela leitura dos textos que, supõe-se, exprimem intenções ou, ao contrário, as traem e visam a dissimular os projetos ou discordâncias; também forneceu métodos de tratamento e interpretação⁸⁹.

Com a “escola do discurso político” de Cambridge ultrapassamos a sempre recorrente dicotomia entre teoria e prática política, já que nosso estudo recai em obras teóricas, visto que os autores dessa “escola” consideram o discurso político como “atos de fala”, combates políticos entre autores. Ademais, selecionamos, num primeiro momento e com intenções de embate político, o espanhol Juan Fernández de Medrano⁹⁰, autor de uma *República Mixta*, publicada em 1602, da qual possuímos uma versão digitalizada. Este autor defende uma visão agostiniana da política, oposta a dos neoescolásticos seus contemporâneos, e representa uma minoria de escritos desse teor na península ibérica, sendo relevante aqui exatamente por ser quase desconhecida e por, via oposição, ajudar a ilustrar a tese neoescolástica. Por último, a perspectiva teórica de Cambridge nos induz a ter uma maior atenção com a historicidade de certos conceitos (como o de Estado e República por exemplo) e a trabalhar com dicionários linguísticos do período estudado, para uma melhor compreensão da gramática dos termos empregados pelos autores analisados.

⁸⁸ POCOCK, J.G.A. Op. cit pp. 28, 11, 27.

⁸⁹ RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p.30.

⁹⁰ MEDRANO, Juan Fernández de. *República Mixta*. Madrid: Imprensa Real, por Iuan Flamenco, 1602.

Como se trata de um autor quase desconhecido ainda não conhecemos sua data de nascimento e falecimento.

Prosseguiremos em nossa proposta de traçar um pano de fundo conceitual que utilizamos para classificar o pensamento político neoescolástico de inícios da Era Moderna, tendo em mente particularmente o caso ibérico. Tal apreciação nos permitirá familiarizarmos melhor com um universo linguístico bastante complexo e de clara alteridade e, desse modo, auxiliar a melhor compreensão de nosso estudo, já que volveremos a esses conceitos durante toda a dissertação.

Recomeçaremos pelo termo escolástica. Tal conceito *não* remete apenas à figura de Aristóteles, mas também a Platão, remontando ao século VIII do tempo das escolas carolíngias, antes mesmo da criação das universidades no século XIII, incluindo teólogos neoplatônicos como Alcuino de York (c. 735-804), João Scoto Erígena (800-870) e Gerbert de Aurillac (papa Silvestre II) (935-1003), entre muitos outros ⁹¹. Se hoje quando pensamos em escolástica logo nos vem à mente Aristóteles, é porque sua redescoberta no século das universidades acabará por impor sua hegemonia (*mas não exclusivismo*) face ao platonismo medieval. O que se costuma, portanto, chamar de *primeira escolástica medieval* não se refere a seus inícios platônicos, mas data já da retomada de Aristóteles pelo pensamento cristão. Podemos assim localizá-la cronologicamente entre os séculos XII-XIV. No século XII um considerável número de textos aristotélicos, muitas vezes conservados em traduções árabes, ingressou na Europa por intermédio do califado de Córdoba. O fim do século XIII viu a tradução integral da *Ética a Nicômaco* e da *Política* para o latim realizado pelas mãos do dominicano Guilherme de Moerbeke, e já conhecia a circulação dos compêndios de *Lógica* ⁹². Esta genealogia das traduções latinas de Aristóteles é relevante na medida em que o historiador espanhol José Antonio Maravall argumenta que “*Fue el Renacimiento filosófico del siglo XIII el que dio el impulso para la renovación política de los siglos siguientes*” ⁹³. É bom salientar, como fez o historiador do pensamento científico Alexandre Koyré, que a introdução de Aristóteles no pensamento ocidental se deu via contato com a filosofia árabe-aristotélica de Averróis, Avicena e Alfarabi, sendo esses filósofos-teólogos árabes não simples mediadores do contato do mundo cristão com Aristóteles, mas os verdadeiros

⁹¹ O grande marco de transformação carolíngia do ensino resultou das Capitulares de 787, pelas quais foram instituídas escolas em todo o país. No auge da Idade Média, na entrada do século 13, as escolas ganharão a forma de universidades, destacando-se de imediato as de Paris, Oxford e Bolonha. Institucionalmente havia Escolas catedrais, monacais e palatinas. Foram, sobretudo, as catedrais que se desenvolveram, para finalmente gerarem a universidade em futuro próximo. Enciclopédia Simpozio. Micro-História da Filosofia. II Parte, Filosofia Medieval. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~simpozio/novo/2216y230.htm> Acessado em 24/02/2010.

⁹² HASKINS, Charles Homer. *The Renaissance of the twelfth century*. Massachusetts: Cambridge, 1927 *Apud* SKINNER, Quentin. Op. Cit. p.71.

⁹³ MARAVALL, José António. Op. Cit. p.79.

professores do mundo ocidental ⁹⁴, sendo os vínculos entre o mundo hispânico e o mundo árabe evidentemente fortes, em razão do longo domínio árabe na península ibérica, durante séculos. Skinner salienta que a própria noção de *redescoberta* de Aristóteles no século XIII é menos aplicável ao mundo ibérico, visto que o vínculo com o filósofo grego existia já através do contato com os filósofos árabes, sendo um dos principais, Averróis, do século IX ⁹⁵. Por outro lado, Koyré chama a atenção de que, sem embargo das aparências, há uma verdadeira e profunda *continuidade* entre a filosofia medieval e a filosofia moderna. Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz, muitas vezes, não fazem senão continuar a obra de seus predecessores medievais ⁹⁶, colocando em suspenso a dicotomia entre a escolástica e a modernidade.

Em Paulo a representação da sociedade política como uma ordem determinada *diretamente* por Deus e imposta aos homens decaídos é assim compreendida como um remédio para seus pecados. Esse modo de conceber a política é ainda representado num período tardio - quando o neotomismo hispânico ainda é predominante -, pelo espanhol Juan Fernández de Medrano, em sua obra *República Mixta* (1602), como o demonstra a passagem a seguir:

*Y cuando nos dice el Señor por el Apóstol, **Necessitate subditi stote, non solum Propter tram, sed etiam Propter conscientiam** (que es necesario sujetarnos a los superiores, no solamente por temor de la ira, sino también por conciencia) esto es un honrarle de excelente título, mostrándonos obligados a obedecerlos por temor de Dios, que lo manda, y ordena, porque del depende todo su poder [...] Y ninguno se engañe, que no se puede resistir al poder de un Consejo, y Magistrado, sin hacer resistencia a Dios, que aunque parezca que por su flaqueza se puede menospreciar sin peligro de punición; Dios es fuerte, y poderoso para vengar el menosprecio de su ordenación* ⁹⁷

“O apóstolo” que Medrano cita, claro, é Paulo, fonte capital para o pensamento agostiniano e para o absolutismo voluntarista de direito divino de um modo geral, visto que parece entender que o poder é *diretamente* ordenado por Deus, sem passar primeiramente pelas mãos do povo, como defendia o neotomismo hispânico.

Contudo, a introdução do aristotelismo revoluciona e solapa as bases isidorianas e agostinianas sobre o poder e a sociedade, que os via até então como entes negativos (remédios para o pecado original). As diferenças do agostinismo político em relação à *Política* de

⁹⁴ KOYRÉ, Alexandre. *Estudos da história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense, 1982. pp. 23-6

⁹⁵ SKINNER, Quentin. Op. Cit. Ver a parte V, *O Constitucionalismo e a Contra-Reforma*. pp.393-460.

⁹⁶ KOYRÉ, Alexandre. Op. cit. pp. 22-3.

⁹⁷ MEDRANO, Juan Fernández de. *República Mixta* (1602)... Op. Cit. Folhas 72 e 76-7. Grifos do autor.

Aristóteles são imensas. O filósofo grego trata a *pólis* como uma criação puramente humana, sendo o homem social por natureza, sociedade esta destinada a atender a fins estritamente mundanos, em prol do bem comum. Ademais, em Agostinho a teoria da sociedade política se encontra subordinada a uma escatologia, que considera a vida do peregrino na Terra pouco mais que uma preparação para a vida do porvir. Aristóteles, ao contrário, afirma no livro I da *Política* que a arte de “viver e viver bem” na *pólis* é um ideal auto-suficiente, que não necessita de qualquer finalidade ulterior para adquirir sua plena significação. Assim, podemos outorgar a maior importância à redescoberta de Aristóteles pelo mundo cristão, para o desenvolvimento de uma concepção *moderna, leiga e naturalista da vida política*, ao ultrapassar-se a fase inicial de hostilidade e até condenação em relação ao filósofo (principalmente dos franciscanos, mais agostinianos, em especial Boaventura - 1221-1274 – e devemos lembrar aqui que o agostinismo representou uma espécie de neoplatonismo cristão), chegando aos esforços a fim de reconciliar a concepção aristotélica da autarquia da vida cívica com as preocupações mais voltadas para o outro mundo que caracterizavam o cristianismo agostiniano ⁹⁸.

Tais esforços não se reduzem à tão conhecida cristianização do filósofo grego realizada por Tomás de Aquino (1225-1274), mas integrava ainda o pensamento escolástico de Pedro Abelardo (1079-1142), João de Salisbury (1120-1180), Santo Anselmo (1033-1109), Guilherme de Champeaux (1070-1120), e o nominalismo de Duns Scottus (1265-1308) e Guilherme de Ockham (1285-1347), entre outros inúmeros teólogos, e ainda juristas como Bartolo de Sassoferrato (1313-1357) e Marsílio de Pádua (1280-1343). Dentro da escolástica, portanto, havia diferentes correntes, que disputavam a primazia entre si, o que, antes de mais, põe em xeque uma visão unitária sobre o termo que estamos tratando. Na verdade, a complexidade das discussões escolásticas do medievo era muito grande. Um exemplo de debate que convém a nossa pesquisa é o sustentado por Guilherme de Ockham, que rejeitava a ideia de que a razão poderia auxiliar a compreensão da fé (uma ideia tomista), defendendo a visão de que a verdade revelada se baseia na vontade de Deus e reafirmando categoricamente a liberdade da Sua vontade absoluta (voluntarismo divino), em contraposição às ideias tomistas mais racionalistas/naturalistas sobre o Ser divino. Ademais, esse voluntarismo de Ockham é normalmente identificado com a *via moderna*, junto com o Humanismo até Descartes, em contraposição a *via antiqua* tomista ⁹⁹. A *via moderna* se caracterizaria pelo

⁹⁸ SKINNER, Quentin. Op. Cit. p.71.

⁹⁹ Idem. Ver a parte V, *O Constitucionalismo e a Contrarreforma*. pp.393-460.

incisivo *individualismo*, derivado de sua concepção cognitiva que parte dos particulares (indivíduos é o termo filosófico utilizado) e nega os universais enquanto ontológicos - isto é, os universais só seriam conceitos abstratos criados pelo homem, não existindo em si -, e de sua defesa dos direitos subjetivos como base da jurisprudência. Não obstante, essa dicotomia nos parece mais uma vez simplista, dado que o tomismo, ao se ater mais ao racionalismo divino (em contraposição ao voluntarismo ockhamista), também defendeu os direitos subjetivos dentro de uma chave de direito natural, a lei natural entendida como uma ordem racional da natureza criada pelo próprio Deus e presente no homem e cognoscível através de sua própria razão.

Sempre que nos depararmos com teses de outros escolásticos presentes nos autores ibéricos, procuraremos na medida do possível enunciar sua vinculação. A dificuldade se encontra em que os ibéricos quase não os citam, em virtude, por exemplo - no caso de Ockham -, da sua concorrência com o tomismo e da sua excomunhão, por conta de algumas ideias que defendiam a restrição do poder papal, e da posterior vinculação de sua figura à de Lutero, em razão de algumas ideias centrais em comum. Ideias como a de que a Igreja era na verdade uma *congregatio fidelium*, isto é, a congregação de todos os fiéis, e não apenas a igreja institucional visível. Além desta, o voluntarismo também lhes era comum, baseado na ideia de que os mandamentos de Deus devem ser obedecidos não por parecerem justos, mas simplesmente por provir de uma ordem divina, ideia em clara ruptura com o Deus legislador racional do humanismo e tomismo ¹⁰⁰. Sem embargo, sabe-se que Ockham nunca rompeu com a Igreja, ao contrário de Lutero.

Não obstante, nossa pesquisa incide sobre a *segunda escolástica*, mais tomista, da qual passaremos a tratar agora. Segundo o historiador Richard Morse, dentro da escolástica medieval, Guilherme de Ockham foi, até pelo menos o século XVI, a orientação dominante. A opção neotomista foi realizada exatamente no período áureo espanhol:

[...] 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 adesões dispersas nos três últimos séculos intermediários – explica-se precisamente pela modernidade da situação histórica da Espanha, pela exigência de conciliar uma

¹⁰⁰ Ver SKINNER, Quentin. Op. Cit. pp. 287, 305. Também GARCÍA, Juan Carlos Utrera (sel. e introdução). *Conciliarismo y Constitucionalismo...* Op. cit.

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 ¹⁰¹

Segundo o historiador Antony Pagden, no século XVI já existia a consciência de uma *España*, em autores espanhóis e não espanhóis, e para o estudioso “*La verdad es que no hubo nunca un «imperio español»*” ¹⁰². Isto é relevante na medida em que os territórios anexados à Coroa hispânica eram sempre ducados, reinos ou vice-reinos, inclusive os de América, “*como los criollos [...] iban a tener que recordarle más tarde a su rey, no fueron nunca colonias, sino reinos*” e assim “*una parte integral de la corona de Castilla*” ¹⁰³. Então falaremos brevemente - para prosseguir a linha interpretativa de Richard Morse sobre a relação do tomismo com a monarquia espanhola - da integração dos índios à Coroa de Castela, o que não significa dizer que esta tenha se dado sem violência. De todo modo é essa base cultural que estabelece a concepção integradora espanhola diferentemente da concepção excludente anglo-saxã ¹⁰⁴.

Primeiramente abriremos um parêntesis para tratar rapidamente da assim chamada *segunda escolástica*, e isso porque a tentativa da integração dos ameríndios à civilização cristã espanhola gerou uma reflexão longa dentro do neotomismo hispânico. A reflexão sobre os ameríndios teve na figura de Francisco de Vitoria (1483?-1546) um de seus mais importantes debatedores, autor considerado o precursor de uma “segunda escolástica tomista” ou “neoescolástica”, e o primeiro pensador da diversidade humana, sob os influxos das descobertas marítimas ¹⁰⁵.

A retomada do tomismo iniciou-se na Universidade de Paris - onde ensinara o próprio Tomás de Aquino - através de um discípulo de John Mair no Collège de Montaignu, o belga Pierre Crockaert (1450-1514), que viera à Universidade de Paris estudar Ockham, mas que abandonou esse estudo em prol da matéria tomista. Crockaert foi mestre de Francisco de

¹⁰¹ MORSE, Richard M. *O Espelho de Próspero...* Op. cit, pp.34-5.

¹⁰² Ainda que contemporâneos se referissem aos territórios hispânicos como um império, e mesmo sendo a administração destes em muitos aspectos uma administração imperial, foi sempre, em teoria, e geralmente na prática, “*una confederación de principados reunidos en la persona de un solo rey*” PAGDEN, Antony. *El imperialismo español y la imaginación política. Estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*. Barcelona: Planeta, 1991. pp.15-6.

¹⁰³ PAGDEN, Antony. *El imperialismo español...* Op. Cit. p.16.

¹⁰⁴ Ver MORSE, Richard. Op. Cit.

¹⁰⁵ SKINNER, Quentin. Op. Cit. Parte V, *O Constitucionalismo e a Contrarreforma*. pp. 393-460.

Vitoria, dominicano como Tomás de Aquino, que deu continuidade aos ensinamentos de ambos na Universidade de Salamanca, mas suas doutrinas ultrapassaram o âmbito local e a ordem dos dominicanos. Na longa lista dos discípulos diretos de Vitoria temos o jurista Diego de Covarrubias (1512-1577), teólogos dominicanos e destacados filósofos políticos, como Melchior Cano (1509-1560), Fernando Vásquez (1509-1566) e Domingo de Soto (1494-1560), e Vitoria terá seus discípulos indiretos nos jesuítas, como Luis Molina (1535-1600), Francisco Suárez (1548-1617) e Juan de Mariana (1536-1624), lecionando noutros centros, como Alcalá e Coimbra ¹⁰⁶. Como podemos perceber a noção de “Escola de Salamanca” não se prende à universidade homônima, mas ao neoescolasticismo de Vitoria e seus seguidores. Talvez por isso António Manuel Hespanha prefira usar o termo “Escola Ibérica de Direito Natural”, que ele enfatiza ter se desenvolvido em torno das universidades hispânicas da Contrarreforma, especialmente Salamanca, Valhadolide, Coimbra e Évora, que “constitui um desenvolvimento peninsular da escolástica aquiniana, provocado pelo advento da Contrarreforma”. Essa escola “integra uma boa parte da contribuição cultural e filosófica do *humanismo*... e não é estranha a muitos temas da filosofia franciscana” ¹⁰⁷. Baseia-se na doutrina do jusnaturalismo neoestoico (este baseado na releitura renascentista, principalmente de Sêneca, Cícero e Tácito), isto é, numa concepção de uma natureza autorregulada por uma lei natural, eterna e imutável promulgada pelo Ordenador do Mundo, Deus. Esta lei se encontra presente em tudo que existe, e o homem a encontra através da *recta razão*, que não é senão uma das manifestações da própria lei natural, pois “a lei é a própria razão, tal como reside e opera na mente do homem”, como disse Cícero ¹⁰⁸. Como podemos ver, o neotomismo não integrava apenas a teologia de Tomás de Aquino, mas igualmente o neoestoicismo e até o ockhamismo (principalmente no que tange ao conciliarismo, do qual falaremos adiante) e outras fontes, como o Direito Romano e Canônico, as Escrituras e, em menor medida, mesmo o agostinismo (em alguns autores que citavam passagens do teólogo de Hipona sobre as leis ou que explicavam o nascimento da sociedade política em parte através do pecado original, sem atentar contra os postulados tomistas essenciais sobre a

¹⁰⁶ SKINNER, Quentin. Op. Cit. pp.414-5. “Em fins da década de 1540, os jesuítas haviam conseguido estabelecer oito faculdades em universidades espanholas, inclusive uma em Alcalá, outra em Salamanca e ainda uma em Burgos (Kidd, 1933, p.30). Assim teve início o processo pelo qual conseguiram retirar dos dominicanos o controle intelectual das universidades espanholas. As novas faculdades da Sociedade de Jesus em pouco tempo vieram a produzir uma extraordinária equipe de teólogos e filósofos políticos, entre eles Alfonso Salmerón (1515-1585), Pedro de Ribadeneyra (1527-1611), Francisco de Toledo (1532-1596), Gregório de Valencia (1549-1603) e Gabriel Vazquez (1549-1604). Mas as duas principais figuras entre os filósofos jesuítas espanhóis desse período foram Luis de Molina (1535-1600) e Francisco Suarez (1548-1617)”. Idem, p. 416.

¹⁰⁷ HESPANHA, António Manuel. *Cultura Jurídica Européia. Síntese de um Milênio*. 3ª ed. Lisboa: Fórum da História, 2003. p.208.

¹⁰⁸ Idem, pp.208-11.

positividade da sociedade). Como ressalta Ernst Kantorowicz, a filosofia social medieval fundiu agostinismo e aristotelismo ¹⁰⁹. Podemos assim qualificar tais textos como partilhantes de *camadas discursivas diversas*, integrando (hierarquicamente) diversas tradições filosóficas, teológicas e jurídicas. Como salientou John Pocock, “[...] o discurso político é tipicamente poliglota” e “As camadas de contextos linguísticos que o nosso historiador-arqueólogo traz à tona são, portanto, de caráter muito heterogêneo”. Assim salienta que “[...] Esses idiomas [sublinguagens] nasceram de uma diversidade de fontes e podem provir de sociedades e momentos históricos não mais existentes [...]” ¹¹⁰.

Para entender esse aparente paradoxo e heterodoxia do discurso político, é importante termos em mente também que estamos tratando de uma *racionalidade teológica*. Versando sobre a evolução das artes de governar, acerca da introdução aristotélica nos *espelhos de príncipe*, assim Michel Senellart precisará melhor o que afirmamos, com uma imagem geológica, comentando que o aristotelismo representou uma

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 ¹¹¹

Na *secunda scolastica*, portanto, a hegemonia do tomismo não deve nos impedir de perceber a complexidade e heterogeneidade dos discursos, que fundiam num emaranhado único diversas tradições do pensamento filosófico, teológico e jurídico.

Retornando àquelas noções teóricas do neotomismo acerca do direito natural, que acabamos de tratar brevemente acima, Antony Pagden nos mostra que elas encontrariam uma boa prova de fogo no debate acerca da natureza dos índios ameríndios, dos direitos de propriedade sobre a América por parte dos espanhóis e, logo, sobre a própria legitimidade do domínio espanhol de além-mar. Esse debate se iniciou logo em 1512, e fazia parte de uma tradição que a Coroa de Castela havia seguido desde fins da Idade Média para justificar seus

¹⁰⁹ KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 134.

¹¹⁰ POCOCK, J.G.A. *Linguagens do Ideário Político...* Op. cit. Idem, pp. 66, 70, 74.

¹¹¹ SENELLART, Michel. *As artes de governar...* Op. cit. p. 171, grifos nossos.

atos cada vez que se encontrava frente a questões morais incertas. As declarações de teólogos e juristas sobre a política da Coroa eram uma parte importante da estrutura ideológica espanhola, ademais pelo papel que a própria monarquia espanhola se autointitulava de defensora da Cristandade universal e evangelizadora da palavra de Deus, sendo esta sua principal preocupação ideológica. Desse modo, para manter esse papel, era essencial que a Coroa parecesse sempre atuar estritamente de acordo com os princípios ético-políticos cristãos, e cabia aos teólogos e juristas enunciar esses princípios. Esse costume de buscar uma justificação política assegurava uma investigação muito viva e de modo algum pouco crítica do comportamento do Estado espanhol por parte desses pensadores segundo Antony Pagden¹¹². Para isso, faz-se mister lembrar-se da tríade Estado – Universidade - Igreja, cara à Espanha, pois a integração das universidades (onde a cátedra de teologia era a mais importante, junto com a do Direito) aos propósitos gerais do Estado é um traço notável da vida intelectual espanhola. As universidades tornaram-se uma fonte indispensável de letrados para integrar a administração que se expandia e, ao mesmo tempo, restringir a aristocracia refratária. Na época característica dos “soberanos católicos”, a alta cultura espanhola desfrutava de um amplo consenso por contar com uma firme orientação teológica neotomista¹¹³.

Os debates acerca da legitimidade da conquista hispânica eram muito complexos e, assim, difíceis de sintetizar aqui, mas podemos salientar que conheceram questões como a desconsideração pelos neotomistas em geral das bulas de doação papal, que dariam legitimidade à conquista espanhola da América, bulas nas quais muitas vezes os monarcas pretenderam basear seu domínio de além-mar. Segundo os neotomistas essas bulas não tinham validade, já que o Papa não possuía soberania temporal sobre territórios de pagãos, e sobre os territórios cristãos só possuía um poder temporal indireto, para ser utilizado apenas em função de interesses espirituais. Ademais, existiram outras considerações dos neotomistas acerca dos direitos dos índios enquanto súditos da Coroa espanhola, o que significava que a monarquia poderia até possuir a soberania política sobre os ameríndios, mas não direito às propriedades dos índios, como o ouro e a prata.

Acontece que a integração-evangelização de povos não cristãos se encontrava – na consciência e na prática dos neotomistas e dos espanhóis em geral – indissociada do *comércio* e da *conquista justa*, sem nenhuma contradição aparente para a mentalidade espanhola. A *guerra justa* contra os índios podia ser legitimada, segundo os neotomistas, pela pretensa

¹¹² PAGDEN, Antony. *El imperialismo español...* Op. cit. p.19.

¹¹³ MORSE, Richard. Op. Cit. pp.38-9.

resistência dos ameríndios ao “direito de sociedade e comunicação natural”, que incluía o direito de comércio e de “viagem” dos espanhóis às terras americanas, já que esses eram considerados direitos naturais invioláveis pelos neotomistas, pois se fundamentavam no caráter naturalmente sociável do homem ¹¹⁴. Assim, a tutela espanhola se daria até o advento da idade da razão nos índios – considerados semelhantes a crianças, num estágio de desenvolvimento pelo qual já haviam passado anteriormente os europeus – e como ato de caridade, ideias legitimadoras do controle espanhol, mas que simultaneamente negavam o caráter de *escravo natural* aos índios. Esta visão dos índios como *escravos naturais* - derivada de certa leitura de Aristóteles, que fizeram autores como o franciscano espanhol Juan Ginés Sepúlveda (1489 - 1573) e o dominicano e ockhamista escocês John Mair (1467-1550) -, se contrapunha nos debates clássicos contra Las Casas e os neotomistas em geral, que, ao contrário, defendiam que a humanidade é una e potencialmente racional ¹¹⁵.

Como pudemos perceber, os neotomistas mantinham relações ambíguas com a monarquia espanhola. Se por um lado participavam em certa medida de um projeto de legitimação da Coroa assentado no *direito natural* e na *religião católica*, por outro lado isso limitava a ação monárquica dentro do arcabouço ético-político neotomista, e as intervenções desses pensadores nos debates sobre a integração dos ameríndios mostra uma interferência prática nos assuntos políticos espanhóis. Antony Pagden sustenta que os neotomistas induziram a alterações nas legislações espanholas acerca dos ameríndios, contribuindo para um domínio espanhol mais humanista ¹¹⁶.

Passaremos agora a uma breve apreciação de uma das principais fontes da segunda escolástica ibérica, e que remete à primeira escolástica - principalmente a Guilherme de Okcham (? – 1348) -, e aos debates internos da Igreja sobre a hegemonia dos *concílios eclesiásticos gerais* em relação ao Papa ou, ao contrário, à defesa do absolutismo papal. É a tese do conciliarismo que fundamenta em grande medida a teoria da soberania popular, do

¹¹⁴ PAGDEN, Antony. *Señores de todo el mundo. Ideologías Del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997. pp.70, 82, 85. Ver igualmente PAGDEN, Antony. *El imperialismo español...* Op. Cit.

¹¹⁵ PAGDEN, Antony. *El imperialismo español...* Op. cit. pp.40-2. O sentido de se dizer que a humanidade era potencialmente racional dizia respeito à consideração aristotélica sobre uma criança ser um homem adulto em *potência*, já que o homem adulto o é em *ato*. Como vemos, *potência* remetia a uma teleologia, enquanto *ato* se referia ao presente.

¹¹⁶ Idem, p.48.

direito de resistência e mesmo do tiranicídio em última instância, e traçar brevemente sua história será o início da via, na qual prosseguiremos debatendo a tese neoescolástica da soberania popular, em conjunto na mesma seção a seguir.

As controvérsias conciliares vêm à tona em ocasião do Cisma do Ocidente (1378-1417), quando ocorre a quebra da unidade da Igreja na sequência da morte do Papa Gregório XI em 1378. Nesse mesmo ano são eleitos dois papas, Urbano VI e Clemente VII, que desde as suas respectivas sedes de Roma e Avignon rivalizariam para impor seu pontificado, dando lugar a um longo período de enfrentamentos que nem a intervenção militar, a concessão, ou propostas de conciliação puderam evitar durante o mandato de ambos e de seus respectivos sucessores. Consolidados ambos os papados, romano e avignonense, só restou o recurso à convocação de um concílio que dirimisse a disputa ¹¹⁷. Por conta desta que poderíamos denominar de “crise de legitimidade” do Papado, o Concílio Geral ganhou força, e com ele sua tese central: a de que *o concílio geral eclesiástico possui supremacia sobre o Papa*. Segundo o movimento conciliarista, o pontificado não se origina *diretamente* de Deus, como os papas gostavam de afirmar. Na verdade, o ofício papal derivaria *indiretamente* de Deus - tudo deriva em última instância de Deus no pensamento teológico, por isso a diferença entre a *imediatez* e a *mediatez*, ou entre uma derivação *direta* ou *indireta*, isto é, via homens, era tão importante para o conciliarismo quanto para o constitucionalismo neoescolástico posterior -, logo sua eleição requer a cooperação humana dos eclesiásticos, sendo as demais decisões conciliares, teológicas ou administrativas, não revogáveis pelo Papa. Para Juan García, a tese conciliarista não surge durante o Cisma do Ocidente, é na verdade parte da segunda das duas principais tradições políticas da Igreja: 1) *a tradição gregoriana* do absolutismo papista, que afirma a infalibilidade do papa, o caráter originário divino e absoluto do poder papal e a superioridade da instância espiritual sobre a terrena; e 2) *a tradição conciliarista*,

¹¹⁷ A história prossegue. O Concílio de Pisa (1409) depôs Gregório XII e Benedito XIII (os sucessores de Gregório XI e Urbano VI) e elegeram Alexandre V como Papa legítimo. Contudo, longe de ser essa a resolução do impasse, o mesmo se agravou, pois a nomeação não foi efetiva, gerando um triplo papado: romano, avignonense e pisano. Esta situação levou a um novo concílio, o de Constanza (1414-1418), onde se impuseram as teses mais radicais do partido conciliar e do qual resultou a abdicação ou retirada dos três contendentes e a eleição, em 1417, de Martín V como único pontífice para a sede romana. Os conflitos conciliares rebrotaram durante o papado do sucessor de Martín V, Eugenio IV. Este, empenhado na restauração da autocracia papal, enfrentou-se com o Concílio de Basiléia (1432-1449), que, além de reforçar as doutrinas sobre a superioridade do concílio em relação ao Papa, nomeou em 1449 o “antipapa” Félix V, com o que se voltava à situação anterior a 1417. A fortuna política de Eugenio IV e os êxitos por ele conseguidos no Concílio paralelo de Basiléia-Ferrara-Florença (1437-1444), onde logrou uma frágil união com a Igreja oriental, desembocou na abdicação de Félix V e ao final do último grande concílio do período. O próximo Concílio, de Pisa (1511), instado por Luis XII de França contra o Papa Julio II e que por sua vez deu lugar a convocatória deste do V Concílio de Latrão (1512-1517) em defesa da monarquia pontifícia, constitui o epílogo dessa etapa de convulsão da qual o papado saiu gravemente desprestigiado. GARCÍA, Juan Carlos Utrera (seleção e introdução). *Conciliarismo y Constitucionalismo...* Op. Cit. pp.9-11.

questionadora da estrutura monárquica pura da Igreja e da infalibilidade papal, e defensora da separação dos âmbitos político e religioso, que tende para a “espiritualização” das funções da Igreja. Como podemos perceber, a controvérsia entre conciliarismo e papismo leva ao questionamento da própria noção de Igreja e de seus limites jurisdicionais, transcendendo as circunstâncias desencadeadoras de sua efervescência, e projetando-se no horizonte da Filosofia política e jurídica posterior, tanto no plano da Igreja hoje, quanto do constitucionalismo. São vários os autores conciliaristas, tais como o bispo de Pisa e canonista Huguccio (? - 1210), o teólogo dominicano tomista Jean de Paris (1255-1306) e o cardeal romano Pierre d’Ailly (1350-1420); e os considerados principais, como Jean Gerson (1363-1429), que chegou a ser Reitor da Universidade de Paris, e o teólogo nominalista Guilherme de Ockham (? – 1348), que teriam sistematizado melhor a doutrina conciliarista. Como ressalta García, se no âmbito eclesiástico a teoria conciliar cairá em desuso por causa do triunfo papista depois do Concílio de Trento, paradoxalmente dará frutos no âmbito secular, nas obras capitais dos teóricos do direito de resistência e será fonte de correntes liberais através de seus princípios de um sistema de governo pautado pela superioridade da assembleia representativa da soberania popular e da separação dos poderes espiritual e temporal ¹¹⁸.

Essa concepção conciliar seria retomada no século XIV pelos jurisconsultos italianos Bartolo de Sassoferrato (1313-1357) e Marsílio de Pádua (~1280 - 1343), na defesa do republicanismo na Itália, e na passagem do século XV ao XVI por discípulos seus como os juristas ockhamistas Jacques Almain (? – 1515) e John Mair (ou John Major, 1467-1550), e por neotomistas como Francisco de Vitoria (1483?-1546) e seus seguidores, em prol de uma aplicação *secular*. A transposição da tese conciliarista para o plano da política secular era relativamente simples: equivalia a afirmar que o poder político legítimo residia na comunidade dos súditos, e não na pessoa do rei, isto é, o *conciliarismo* desembocou na tese da “soberania popular”, desenvolvida por dominicanos já antes do século XVI, mas que se solidificaria nesse século com sua difusão pelos jesuítas neotomistas ¹¹⁹. Podemos assim definir o conciliarismo como uma espécie de *constitucionalismo eclesiástico*, que fundamenta o constitucionalismo secular. A soberania, portanto, se encontra na comunidade – seja ela eclesiástica ou secular, pois faz parte da reflexão destes teólogos pensarem a Igreja como um corpo político análogo ao Estado – e é *delegada* ao Papa ou ao Príncipe, *nunca alienada*.

¹¹⁸ GARCÍA, Juan Carlos Utrera (seleção e introdução). *Conciliarismo y Constitucionalismo...* Op. Cit. pp. 10, 12, 34.

¹¹⁹ SKINNER, Quentin. Op. Cit. Ver especialmente a parte V, *O Constitucionalismo e a Contra-Reforma*. pp. 393-460.

Como ressalta Ricardo de Oliveira, o conjunto de teorias de caráter *contratualista*, que concebeu como *irreversível* a transferência de poder e dos direitos naturais da sociedade para o soberano - tendo no pensamento de Thomas Hobbes (1588-1679), particularmente o exposto no *Leviathan* (1651), o seu melhor exemplo - praticamente não se fez presente na península ibérica ¹²⁰.

Outrossim, o constitucionalismo neoescolástico não bebia apenas da fonte canônica do conciliarismo. Faz-se mister lembrar aqui de outra fonte igualmente capital para o estabelecimento da teoria da soberania popular: o Direito Romano. Do mesmo modo que o contato com Aristóteles no mundo ibérico fora anterior ao de Inglaterra e França, por exemplo, em razão dos vínculos longos com os árabes, igualmente o contato com o Direito Romano não fora interrompido ¹²¹. Tendo essa particularidade em mente, sabemos igualmente que a revivescência mais geral do Direito Romano na Europa data do século XIII, tendo sido capitaneada tanto por teóricos regalistas quanto por “constitucionalistas” ¹²², isto é, tanto por defensores da ampliação do poder régio - cujo melhor símbolo talvez seja a recuperação do conceito jurídico romano ligado ao imperador, o de *legibus solutus*, conferido agora aos príncipes ¹²³ -, bem como por aqueles que intentavam moderar esse poder dentro de limites específicos, onde figuram os defensores da tese da soberania popular, do direito de resistência e do tiranicídio. Estas últimas teses eram igualmente baseadas no direito canônico e romano, mais especificamente no código civil, cujo princípio da legítima defesa “*vim vi repellere licet*: é justificável repelir com força a força”, proveniente do direito privado, foi alçado à condição de direito público ¹²⁴. Assim, Quentin Skinner salienta que “O século XVI não presenciou apenas os primeiros passos da ideologia absolutista”, mas “também a emergência de sua grande rival teórica, a teoria de que toda autoridade política é inerente ao povo” ¹²⁵. O historiador espanhol José Antonio Maravall ressalta ainda que “*El siglo XVI ofreció, con muy escasas voces discordantes, una cálida y aun extremada defensa del tiranicidio*” ¹²⁶. Com efeito, Michel Foucault salientará uma especificidade relativa ao marco temporal de nosso estudo, explicitando a importância da temática da soberania dentro do período:

¹²⁰ 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.

¹²¹ SKINNER, Quentin. Op. cit.

¹²² MARAVALL, J.A. Op. cit. pp.154-5 e SKINNER, Quentin. Op. Cit p. 394.

¹²³ SKINNER, Quentin. Op. cit. p.403.

¹²⁴ Ver Idem, p.405. O autor traduz *vim vi repellere licet* por “é sempre justificável repelir com força a força injusta”. Entretanto na fórmula latina inexistente a palavra “injusta”, acrescentada por Skinner provavelmente de acordo com sua própria ideia do que seria a condição de um direito de resistência.

¹²⁵ Idem, p.394

¹²⁶ MARAVALL, J.A. Op. Cit., p.404.

[...] a teoria jurídico-política da soberania [...] Antes de tudo, referiu-se a um mecanismo de poder efetivo, o da monarquia feudal. Em segundo lugar, serviu de instrumento, assim como de justificativa, para a constituição das grandes monarquias administrativas. Em terceiro lugar, a partir do século XVI e sobretudo no século XVII, mas já na época das guerras de religião, a teoria da soberania foi uma arma que circulou tanto num campo como no outro, tendo sido usada em duplo sentido, seja para limitar, seja, ao contrário, para reforçar o poder real: nós a encontramos tanto entre os católicos monarquistas, como entre os protestantes anti-monarquistas; entre os protestantes monarquistas mais ou menos liberais como também entre os católicos partidários do regicídio ou da mudança de dinastia [...] Em suma, ela foi o grande instrumento da luta política e teórica em relação aos sistemas de poder dos séculos XVI e XVII¹²⁷

Conforme percebemos, os debates em torno da soberania eram sobretudo importantes em inícios dos tempos modernos. A temática da soberania não apenas pôde fundamentar o absolutismo régio, como pôde igualmente basear a soberania no povo e, deste modo, moderar o poder régio dentro dos limites da justiça e do bem comum, como se vê na tese da soberania popular da neoescolástica hispânica. Era assim característica no neotomismo hispânico (ou segunda escolástica), a posição *constitucionalista* presente na reflexão política, que poderíamos intitular de *constitucionalismo neoescolástico*. Já explicamos anteriormente que, ainda que no mundo ibérico quinhentista Tomás de Aquino seja a figura central, por força daquela *racionalidade teológica* de integração entre diversas correntes e pelo caráter poliglota dos discursos políticos, o neotomismo acabava por integrar o neoestoicismo (os princípios do direito natural) e a teoria da soberania *humana* partilhada com os ockhamistas, além de se basear também no Direito Romano e Canônico, além das Escrituras, claro. Portanto qualquer classificação em termos de correntes teológicas deve levar em consideração sua real integração nos discursos do período, muitas vezes de modo implícito, por conta das rivalidades entre elas.

O constitucionalismo neoescolástico partia da ideia aristotélica da inata sociabilidade natural do homem, como diz Aristóteles na *Política* ser “... evidente que a pólis é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político”¹²⁸. Francisco Suárez, na parte III de *Defensor Fidei*, baseado neste postulado, afirma que o poder legítimo do soberano

Se deduce de la necesidad de esta comunidad y de su poder, y por consiguiente de su fin, que es la conservación de la comunidad política y humana. Ya que el hombre por naturaleza se inclina a la comunidad política y necesita muy especialmente de ella para la conveniente conservación de su vida, como dijo muy

¹²⁷ MACHADO, Roberto (org.). *Michel Foucault. Microfísica do Poder*. 26ª ed. São Paulo: Graal 2008. p. 187

¹²⁸ ARISTÓTELES. *Política*... Op. cit, p.146.

bien Aristóteles. San Crisóstomo demuestra largamente que fue también así dispuesto por Dios para hacer posible el amor y la paz entre los homens ¹²⁹

Esta citação de Suárez toma ares de modelo, já que Maravall reitera que “*En todos nuestros maestros del siglo XVI, la idea de la propulsión natural del hombre a la sociedad es general*” ¹³⁰. Segundo os neotomistas, a sociedade e o poder político teriam sido criados concomitantemente num passado mítico-histórico remoto, dando fim assim ao estado de natureza primitivo dos homens. Conforme ressalta Michel Foucault, qualquer que seja o autor estudado que o faça, “Se o objetivo for construir uma teoria do poder” então “haverá sempre a necessidade de considerá-lo como algo que surgiu em um determinado momento, de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução” ¹³¹. Neste estado natural não haveria poder político, portanto nenhum domínio legítimo de uns sobre os outros ou mesmo propriedade privada. Esse estado paradisíaco, no entanto, encontrava inconvenientes na maldade de alguns homens, que se juntavam em bandos para roubar e dominar os mais fracos, e nas intempéries naturais e no perigo das feras selvagens. Essas necessidades humanas (de proteção principalmente, mas também de comerciar, de construir habitações e de comunicação), são ideias que remetem ao *De Regimine Principum* de Tomás de Aquino, que considerava que o homem fora trazido ao mundo débil e necessitado, meios infalíveis da criação divina através dos quais o homem é induzido a viver em sociedade, uma sorte de *Deus ex machina*; assim é a *necessitas* que garante a evolução do homem selvagem em homem social, a criação da própria humanidade ¹³². Acontece que a instauração da sociedade política havia se dado, na mente dos neotomistas, através de uma decisão derivada da reunião desses homens - uma espécie de Assembleia Popular Primitiva Democrática - que elegeu um rei em razão de suas qualidades morais reputadas, centralmente a da justiça, como afirma Aristóteles e Cícero ¹³³. Tudo isso que dizemos até agora fica muito claro nessa passagem de Juan de Mariana:

Viendo pues los hombres que estaba su vida cercada constantemente de peligros [...] empezaron los que se sentían oprimidos por los poderosos á asociarse y á fijar los ojos en el que parecía aventajarse á los demás por su lealtad y sus sentimientos de justicia, esperando que bajo el amparo de este evitarían todo género de violencias privadas y públicas, establecerían la igualdad, mantendrían sujetos

¹²⁹ SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III. Principatus Politicus o la Soberania Popular*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965. p. 7. Esta obra é uma versão bilíngue latim-espanhol.

¹³⁰ MARAVALL, José António. Op. Cit. p.133.

¹³¹ MACHADO, Roberto (org.). *Michel Foucault...* Op. Cit. p. 248.

¹³² FERNANDEZ-SANTAMARIA, José A. *La Formación de la Sociedad y el Origen del Estado: ensayos sobre el pensamiento político en el Siglo de Oro*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997. pp. 224-5.

¹³³ SKINNER, Quentin. Op. Cit. Como salienta Aristóteles “Por isso é que se diz que os deuses também têm um rei; porque os homens outrora se encontravam sob o domínio de um rei, como muitos ainda se encontram”. ARISTÓTELES. *Política...* Op. Cit. p.145.

*por los lazos de unas mismas leyes á los inferiores y á los superiores, á los superiores y á los del estado medio. Derivaron de aquí, como es de suponer, las primeras sociedades constituidas y la dignidad real, que no se obtenía en aquel tiempo con intrigas ni con dádivas, sino con la moderación, la honradez y otras virtudes manifiestas*¹³⁴

Conforme já dissemos anteriormente, a criação da sociedade é concomitante à do poder político, e na passagem supracitada é indicada tacitamente uma primeira forma desse poder, democrática, residindo na assembleia popular. Esta decide então eleger um rei, assim criando a forma de governo monárquica. Deste modo, percebemos como a *potestas* residia na comunidade popular, e foi de modo deliberado transferida para o primeiro rei eleito. Aqui se estabelece, portanto, a genealogia dos reis, o que a um só tempo impõe seus deveres atuais, nomeadamente o de praticar a justiça. Nesse sentido, a tese da soberania popular se encontra aqui: a transferência de poder da comunidade ao rei não é nem incondicional nem absoluta, de tal sorte que a autoridade se justifica e seus poderes sobre a sociedade são legítimos se procedem do consentimento dos cidadãos¹³⁵. Outrossim, é no direito natural que está baseado o direito de resistência popular face ao Príncipe que se transforme em tirano, isto é, que use de modo cruel seu poder régio - exercitando-o contra o seu fundamento, a justiça - e garantindo assim o direito de *deposição* e/ou o *tiranicídio* (aqui no sentido da morte do tirano), ainda que os neotomistas debatam quais são os meios legítimos de se realizar tal ato popular. Colocando o poder régio sob os auspícios da lei natural, dirá Francisco de Vitoria que “[...] *toda ley debe ordenarse al bien común [...] porque el fin de todas las leyes es la felicidad [...]*” não sendo assim “*lícito al príncipe dar una ley que no atienda al bien común [...]*” pois “[...] *de otro modo seria una ley tiránica, no una ley justa, puesto que se trata de una persona pública, que está ordenada al bien común, y es un ministro de la república*”¹³⁶. Portanto, se um rei transtorna a república exercitando seu poder de modo cruel e injusto, é lícito que o povo possa resistir a sua tirania e depô-lo do seu cargo. Como não podia deixar de ser, a passagem que defende com mais clareza e força o direito de resistência popular e de deposição de um rei que

¹³⁴ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 2 Tomos 1950. p.468.

¹³⁵ DELGADO, Rogelio Fernández. *Filosofía política y teoría monetaria en el siglo XVII: El principio de soberanía y la teoría de la inflación del Padre Mariana*. Publicado na Revista *La Ilustración Liberal*, Nº 21-22, (dezembro de 2004), <http://www.la-ilustracionliberal.com/>. Disponível em <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/rdelgado/artdelgado1.pdf> Acessado em 01/10/2008. Os neotomistas partilhavam dessa visão de soberania popular, e suas diferenças, como assinala Luis Sanchez Agesta, somente assinalam matizes, não desfazendo sua orientação comum predominante. Cf. AGESTA, Luis Sanchez. *El Padre Juan de Mariana, un humanista precursor del constitucionalismo*. In: MARIANA, Juan de. *La dignidad real y la educacion del rey (De Rege et Regis Institutione)*. Edición y estudio preliminar de Luis Sanchez Agesta. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981. p.16.

¹³⁶ VITORIA, Francisco. *La Ley*. Madrid: Tecnos, 1994. p.6.

se degenerare em tirano provém de Juan de Mariana, que declara ser lícito ao povo

[...] *matar á hierro al príncipe como enemigo público y matarle por el mismo derecho de defensa, por la autoridad propia del pueblo, más legítima siempre y mejor que la del rey tirano. Dado este caso, no solo reside esta facultad en el pueblo, reside hasta en cualquier particular que, abandonada toda especie de impunidad y despreciando su propia vida, quiera empeñarse en ayudar de esta surte la república* ¹³⁷

As palavras são realmente fortes e incisivas. Resumindo, essa transferência de poder *delegou* deveres à *função real*, pautados na noção de que o Príncipe cumpre uma espécie de *mandato régio*, como uma *persona pública, ministro da república*, declara Vitoria na passagem já citada. Esses deveres normatizam o poder régio dentro dos limites da justiça e do bem comum da República. Conforme diz o historiador Stuart Clarck, “Na teologia política espanhola, o rei certamente tinha uma relação especial com Deus”, mas antes pelos seus “deveres divinamente ordenados’ que por seus ‘direitos divinamente concedidos’”, visto que “[...] um constitucionalismo escolástico esteve em forte evidência nos textos dos teóricos tomistas dominantes como Vitoria, Suárez e Molina” ¹³⁸. O rei, portanto, não é dono da república, mas seu primeiro e fiel servidor.

Anteriormente se falou sobre o príncipe como defensor da república. Convém aqui salientar brevemente a ideia de república desses autores ibéricos. A palavra República provém do latim *respublica*, ou seja, significando simplesmente, em sua estrita etimologia, *coisa pública*. Como nos explica Janet Coleman, os conceitos mudam com a história, e o de República não era sinônimo de politeia grega ou de democracia – como parece ser hoje em dia – pois servia para definir regimes mistos, ou mesmo monárquicos ¹³⁹. República era um termo que não designava, portanto, uma forma de governo constitucional, mas uma organização em prol do bem comum, distinta da tirania ¹⁴⁰. No entanto, podemos designá-la tanto no sentido preciso de um governo eleito quanto no mais amplo de qualquer Estado, enquanto é considerado do ponto de vista do bem comum, da coisa pública, da riqueza

¹³⁷ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana..* Op. cit. p. 482.

¹³⁸ CLARCK, Stuart. *Pensando com Demônios. A ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna.* São Paulo: EDUSP, 2006. p. 766.

¹³⁹ COLEMAN, Janet. *El Concepto de República: Continuidad Mítica y Continuidad Real.* In: *Revista Res publica*, nº 15, Universidad de Murcia: 2005, pp. 27-47. p. 28.

¹⁴⁰ Idem, pp. 33,46.

pública, como salienta Renato Janine Ribeiro ¹⁴¹. O conceito de República de nossos escritores ibéricos é na verdade uma fusão das definições clássica e moderna. Em Aristóteles a República pode ser definida como uma autarquia, expressando “...*un sentido económico-moral*” ¹⁴². A definição moderna, de Jean Bodin (onde a essência da República é a soberania) baseia-se na independência política e jurídica da República. Nas palavras de Bodin: “*República es un justo gobierno de muchas familias, y de lo común a ellas, con suprema autoridad*” ¹⁴³. Isto é, a suficiência económico-moral aristotélica foi aqui transformada em termos jurídicos como soberania política, ou seja, na “[...] *Idea de Estado territorial soberano de la Edad Moderna*”, “*Y esta definición de Bodino no faltará en nuestros escritores*” ibéricos, conforme assinala Maravall ¹⁴⁴. Com efeito, o conceito de República dos escritores ibéricos de inícios dos tempos modernos é na verdade uma fusão das definições clássica e moderna, e pode, portanto, ser utilizado para designar a monarquia espanhola, já que *respublica* pode designar um Estado qualquer, sem definir sua forma de governo como monárquica, oligárquica ou democrática.

Quanto ao conceito de Estado, Quentin Skinner e José Antonio Maravall assinalam sua realidade histórica a partir da Renascença ¹⁴⁵. Para Maravall, “*El Estado, como todas las restantes creaciones del Renacimiento, se inicia en el círculo cultural de la Edad Media*”. Visto que “*La idea de Estado supone una pluralidad del entidades de esta condición*”, entidades “[...] *dotadas de poder supremo en su recinto; obrando con medios propios; radicadas en la esfera de la naturaleza; orientadas a fines autónomos y entendidas como organización o aparato*”. No século XVII a ideia de Estado já está enraizada na mente daqueles que se ocupam com a política, dentro da Espanha ¹⁴⁶, e podemos verificar isso através do *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611), de Sebastián de Covarrubias, na definição de “Estado” que o mesmo oferece a seguir (além das outras variadas conotações que a palavra possuía):

¹⁴¹ SKINNER, Quentin. Op. Cit. p.21. Nota do tradutor e revisor técnico Renato Janine Ribeiro.

¹⁴² MARAVALL, José António. *Teoría española...* Op. Cit. p.97.

¹⁴³ BODIN, Jean. *Los Seis Libros de la República*. Traducidos de lengua francesa e emmendados catholicamente por Gaspar de Añastro. Turim: Por los herederos de Brevilaqua, 1590. Folha 1.

¹⁴⁴ MARAVALL, José António. Op. Cit. pp. 84, 98, 96.

¹⁴⁵ Ver Idem. Especificamente o capítulo II e SKINNER, Quentin. Op. Cit. p.21.

¹⁴⁶ MARAVALL, José António. Op. Cit. pp. 75, 78, 28.

*Estado. “Latine status, conditio, habitus”. En la Republica ay diversos estados, unos seculares, y otros eclesiásticos y de éstos unos clérigos y otros religiosos; en la republica, unos caballeros, y otros ciudadanos; unos oficiales, otros labradores, etc. 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 reino, para su conservación, reputación y aumento. Materia de estado, tuvo lo que pertenece al dicho gobierno. Mesa de estado, el plato que se hace en palacio a los caballeros de cámara y otros señores. Consejo de Estado, el supremo de todos, en el cual particularmente es cabeza y preside la persona real, y en él se tratan las cosas gravísimas de paz y guerra, Estado Real. Poner a uno en estado, es darle modo de vivir. Descacer de su estado, venir a menos. Caer de su Estado, el que, turbada la cabeza, cae en tierra amortecido*¹⁴⁷

Podemos perceber, a um só tempo, que a consciência da existência de um Estado no sentido moderno está presente, ainda que o uso da palavra confunda quase sempre Estado com forma de governo (monárquica) ou com o governo de uma pessoa real. Mas essas confusões são compreensíveis em se tratando de um escritor espanhol que vivia sob um regime monárquico, que era ademais o regime político mais comum no período. Além disso, verificam-se também as conotações de *condição* e *estado* dos diferentes membros da república, muito ao gosto hierárquico do Antigo Regime. Por outro lado, verificamos que o Conselho de Estado, tendo o rei como sua cabeça, é que decidia questões “gravísimas de paz e guerra”, o que aponta para uma concepção de monarquia mista. Aliás, a monarquia é, segundo os neotomistas ibéricos, a melhor forma de governo, pois é historicamente a mais antiga, e a que está de acordo com a divindade. Em outras palavras: “[...] *Dios es uno en substância y naturaleza, y todo cuanto tiene similitud con lo divino posee mayor perfección*”¹⁴⁸. Além disso, há a defesa da monarquia tanto nas Sagradas Escrituras quanto na Antiguidade clássica, da Patrística à Escolástica. Esta fundamentação metafísica é a principal base lógica dos argumentos desses escritores, e estão conforme a filosofia escolástica, na qual “[...] *lo empírico tiene muy secundario papel*”¹⁴⁹. O ideal hispânico de monarquia mista é mais bem explicado por José Antonio Maravall a seguir:

Resulta, pues, un Estado mixto de Monarquía y Aristocracia; pero la intervención del elemento aristocrático se formula como consejo, considerado, eso sí, como un consejo obligatorio en su audiencia, no en su parecer. En último término, lo que los restantes escritores españoles del siglo XVII van a proponer es lo mismo, sólo que, entendiéndolo como esencial en todo momento a la estructura interna de la Monarquía, no lo presentarán como un caso de gobierno combinado o mixto, sino

¹⁴⁷ COVARRUBIAS, Sebastián de. “Estado” In: *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. 1ª ed.1611. Barcelona: Alta Fulla, 1998. p.561. (Edição fac-símile).

¹⁴⁸ MARAVALL, José António. Op. Cit. p.170.

¹⁴⁹ Idem, p.158.

*monárquico puro. Para nuestros escritores cabría decir que el Rey es siempre el Rey con sus consejos*¹⁵⁰

Como percebemos, essa monarquia mista aponta para um regime político bem longe da ideia de um rei governando de modo absoluto e voluntarioso seus domínios.

Já a noção *historiográfica* de *Estado Moderno* foi uma categoria criada para designar a forma de organização política contemporânea, que logo foi estendida à época moderna, como condensador da dimensão política da modernidade¹⁵¹. As décadas de 1960-70 marcam os anos dourados da categoria, e no campo ibérico José Antonio Maravall é a grande figura do paradigma estatal¹⁵². Max Weber definiria o termo *Estado Moderno* como uma associação de dominação com caráter institucional que tratou, com êxito, de monopolizar dentro de um território a violência física legítima como meio de dominação e que, para este fim, reuniu todos os meios materiais em mãos de seu dirigente e expropriou todos os funcionários estamentais que antes dispunham deles por direito próprio, substituindo-os por suas próprias hierarquias supremas. O Estado seria assim resultado de um processo de concentração do poder político disperso no corpo social feudal até configurar um sujeito soberano e uma burocracia profissional, dotando o titular da soberania estatal do poder de impor o direito sobre um determinado território (o monopólio da justiça). Ademais, esta entidade estatal não reconheceria nenhum poder superior ao seu, nem mesmo do Papa¹⁵³. Este modelo weberiano foi largamente elaborado pela ciência jurídica contemporânea, desenvolvendo assim uma *interpretação jurídica do poder*, e conseqüentemente priorizando fontes de estudo do direito oficial da época¹⁵⁴.

O consenso sobre o Estado Moderno foi rompido na década de 1970 a partir de uma renovação no estudo do poder dentro da história política e da crise do Estado em nossas sociedades ocidentais. Conforme assinala René Remond, a história política, ao tomar contato com disciplinas como sociologia, antropologia, psicologia social, psicanálise, direito público e

¹⁵⁰ MARAVALL, José António. Op. Cit. p. 157.

¹⁵¹ GARRIGA, Carlos. *Orden Jurídico y Poder Político en el Antiguo Régimen*. p.3. Disponível em www.istor.cide.edu/archivos/num_16/dossier1.pdf. O autor realiza ótima exposição sobre a evolução das pesquisas sobre o Antigo Regime. Nossos apontamentos são devedores de suas indicações gerais.

¹⁵² A grande obra que Garriga cita é MARAVALL, José Antonio. *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII)*, Madrid: Alianza, 2 Tomos, 1986.

¹⁵³ WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979. Ver parte IV, *A Política como Vocaçao* p.103.

¹⁵⁴ GARRIGA, Carlos. Op. Cit. p. 3

linguística, abriu-se para novas abordagens de antigos temas, como partidos ou biografias, ou novos temas e objetos, como a opinião pública e a mídia. Esse movimento iniciado na década de 1970 resultou numa história da cultura política, e ainda em análises de discurso, como da escola do discurso político de Cambridge (Quentin Skinner, John Pocock, Richard Tuck etc.)¹⁵⁵. Ocorreram desde então, igualmente, muitos estudos sobre o microcosmo político de comunidades locais em suas relações concretas com o Estado no mundo moderno, em diversos países, cujo estado da questão é oferecido por Xavier Gil Pujol¹⁵⁶. Poderíamos resumir os avanços desses debates através da indicação de Pujol de que a prática política dos Estados Modernos era em geral muito menos eficaz do que se supunha há pouco tempo atrás, fato que vem gerando uma maior problematização e crítica dos conceitos (como o de *absolutismo*, por exemplo) e das relações entre o centro e as localidades. Quanto ao caso castelhano, a partir dos resultados de estudos de John Elliot, Pujol declara que “[...] é mais acertado qualificar o domínio espanhol como participativo em vez de absolutista e, ainda menos, centralizador”¹⁵⁷. O historiador Pablo Fernandez Albaladejo também não vê absolutismo hispânico nos séculos XVI-XVII, salientando que mesmo a concepção imperial de Carlos V não continha absolutismo, antes universalismo, ligado também ao *iuscentrismo* medieval (ao qual retornaremos adiante), e que o reformismo borbônico no século XVIII fracassaria exatamente ao tentar substituir a *constituição tradicional* pela monarquia administrativa e atuar assim à margem das regras *consiliares*, isto é, sem consultar às cortes ou na verdade às cidades, que estavam representadas agora não mais de um modo intermitente (como se fazia com as convocações de cortes), mas permanentemente como um dos conselhos da monarquia¹⁵⁸. Na verdade, o que as monarquias do séc. XVII pretendiam não era tanto a centralização, mas o fortalecimento das suas dinastias, a imposição do princípio de autoridade régia sobre os súditos considerados pouco obedientes, lançando mão de amplos programas de disciplina social, reforma política e fomento econômico, gerando uma maior presença dos organismos centrais e municipais na vida cotidiana das pessoas¹⁵⁹.

¹⁵⁵ RÉMOND, René (org.). Op. Cit p..6

¹⁵⁶ PUJOL, Xavier Gil. *Centralismo e Localismo? Sobre as Relações Políticas e Culturais entre Capital e Territórios nas Monarquias Européias dos Séculos XVI e XVII*. Revista Penélope n° 6, 1991. pp. 119-44.

¹⁵⁷ Idem, p.127.

¹⁵⁸ ALBALADEJO, Pablo Fernández. Op. Cit. pp. 289-293, 298-9. Assim o fim das cortes de Castela têm pouco a ver com uma “crise constitucional”, mas antes com uma evolução: não foi seguido de absolutismo ou de republicanismo urbano, mas substituída por um conselho permanente dentro do conselho de Fazenda, onde estavam representadas as cidades, que preferiam assim esse novo sistema ao anterior (de cortes).

¹⁵⁹ Idem, p. 124.

Num recente estudo, fruto desse estado de coisas supracitado, o historiador José María García Marín analisa os debates em torno da (in)existência de Estado na época moderna ¹⁶⁰. Marín chama a atenção de que o surgimento de novos senhorios e potencialização dos já existentes em pleno século XVII acabaram gerando teorias de “refeudalização”, da existência de um “Estado senhorial” ou mesmo da inexistência de Estado na época moderna ¹⁶¹. Contudo, o autor salienta, seguindo Maravall, que o poder senhorial era derivado da soberania régia como uma concessão jurisdicional, e que o rei sempre mantinha uma jurisdição suprema em relação aos próprios senhorios, controlando-os e guardando a preeminência régia em assuntos de justiça ¹⁶². Por outro lado, como salienta Michel Foucault, o Estado não nasce entre os séculos XVI-XVII, pois a justiça, grandes exércitos e fisco já existiam há muito tempo. O que surge é o Estado como campo de prática e pensamento dos homens, objeto de conhecimento e análise ¹⁶³. F. Chabod e Maravall, entre outros, salientam ainda o desenvolvimento de uma sólida burocracia e da diplomacia, como outros tantos aparatos estatais ¹⁶⁴.

Prosseguiremos nessa seção tendo ainda o Estado como pano de fundo de nossa discussão sobre a concepção jurisdicionalista do poder e o paradigma corporativo de sociedade, característicos do Antigo Regime, e que vem sendo estudados pela linha de análise do Direito Antropológico de António Manuel Hespanha e Bartolomé Clavero, entre outros autores. Nesse sentido, o Estado no início dos tempos modernos aparecerá de um modo mais complexo e certamente menos centralizado do que se supunha recentemente.

Ao analisarmos um certo tema e constituirmos um determinado objeto de pesquisa, é forçoso que comecemos por recorrer a recortes e seleção de passagens específicas nas fontes que pesquisamos que tratem de tal assunto eleito. Ao oferecermos uma análise pronta ao leitor, corremos o risco de simplificar sobremodo a complexidade presente nas fontes, onde,

¹⁶⁰ MARÍN, José María García. *Teoría política y gobierno en la monarquía hispánica*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998. Ver o cap. II: *En torno a la naturaleza del poder real en la monarquía de los Austrias*. pp. 45-98.

¹⁶¹ MARÍN, José María García. Op. Cit. p. 63.

¹⁶² MARAVALL, José António. Op. Cit. p. 76.

¹⁶³ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. pp. 330, 368-9.

¹⁶⁴ CHABOD, F. *Y a-t-il un Etat de la Renaissance?*. Actes du Colloque sur la Renaissance organize par la Societé d'Histoire Moderne, Paris, 1959, pp. 57-78. pp. 66 y sigs. E MARAVALL, José António. *Estado Moderno y Mentalidad Social*. 2 vols. Madrid : Centro de Estudios Constitucionales, 1972. pp. 443 y sigs, Idem, vol. I, p. 28, nota 26. *Apud* MARÍN, José María García. Op. Cit. p. 50.

no nosso caso, podem estar presentes numa mesma página da obra de algum autor pesquisado ideias sobre a soberania popular em conjunto com uma noção corporativa de sociedade e ainda uma concepção pouco estatal-voluntarista do poder, onde a moral, o amor e a religião podem jogar um papel predominante em relação aos mecanismos legais estatais. Portanto, uma dificuldade chave que se apresenta a todo historiador é reconstruir textualmente a complexidade presente nas fontes, sem no entanto tornar seu próprio texto analítico uma barafunda. Tentaremos a partir de agora indicar que o Estado, na consciência dos neotomistas hispânicos, concorria (e até se complementava) com outros modos de disciplinamento social, como um *direito anterior ao poder, o amor, a moral e a religião*, que poderiam atravessar o próprio modo estatal de fazer política. Essas questões podem nos fazer vislumbrar que o Estado - certamente uma novidade recente no início da modernidade - em vez de representar uma ruptura brusca de valores e no modo de ordenação social, pode na verdade ter sido integrado a um modelo de organização não estatal, e com ele ter se aglutinado de tal modo que as mudanças tenham se processado de uma maneira mais lenta e menos “sensacional” do que se poderia esperar.

O historiador Carlos Garriga fornece nosso ponto de partida, ao nos oferecer uma ótima visão panorâmica das evoluções dos estudos sobre a Política e o Direito no mundo moderno, que pela sua concisão e densidade é muito difícil resumir aqui ¹⁶⁵. Gostaríamos apenas de tomar sua proposta de análise para o mundo moderno, que não rejeita o conceito de Estado, mas o complexifica, vinculando-se às análises do Direito Antropológico de António Manuel Hespanha e Bartolomé Clavero. A perspectiva de Garriga é a da existência, na Idade Moderna, de um processo de *integração corporativa*. Em lugar de distinguir o estatal do não estatal, Garriga entrevê que a ordem feudal-corporativa anterior não foi rompida com o surgimento do Estado. O que houve foi uma superposição do moderno e do feudal, como afirma Angela Benedictis ¹⁶⁶. O que encontramos nesse período é o que Pietro Costa chamará de “cultura jurisdicional” (em substituição à historiografia estatal-voluntarista), forjada já na Baixa Idade Média ¹⁶⁷. Essa concepção responde a uma visão de base *religiosa*, expressa na ideia de uma ordem divina, natural e indisponível, redundando numa cultura de ordem

¹⁶⁵ GARRIGA, Carlos. Op. Cit.

¹⁶⁶ BENEDICTIS, Angela de. *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bologna, 2001, p. 394. *Apud* GARRIGA, Carlos. Op. Cit. p. 8.

¹⁶⁷ COSTA, Pietro. *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella iuspublicistica medievale (1100-1433)*, Milán, 1969. Milán: Ristampa, 2002, con Prefazioni de Ovidio Capitán (pp. ix-xviii) y CLAVERO, Bartolomé. (“*Iurisdictio*’ nello specchio o el silencio de Pietro Costa”, pp. xviii-lxxx, contraponiendo tajantemente “iurisdictio” y la categoría conceptual Estado), y Post-fazione del autor (pp. lxxxi-xcvi) *Apud* GARRIGA, Carlos. Op. Cit. pp. 11-2.

revelada e que deve ser respeitada, objetivada numa *constituição tradicional*, assentada sobre o que chama atenção Jesús Vallejo, isto é, sobre “[...] *la idea de que el poder político está sometido a –y limitado por- el derecho, lo que es tanto como decir que el derecho es anterior e independiente del poder*”¹⁶⁸. Como já vimos anteriormente, os neotomistas sempre enfatizavam que o poder deveria estar limitado pelo direito, conforme aquela passagem de Vitoria sobre as leis régias, que as exclui do mero domínio da vontade do Rei, submetendo-as a justiça, que lembraremos aqui pela sua concisão e clareza, quando diz que “[...] *toda ley debe ordenarse al bien común [...] porque el fin de todas las leyes es la felicidad*”, não sendo assim “[...] *lícito al príncipe dar una ley que no atienda al bien común, de otro modo sería una ley tiránica, no una ley justa, puesto que se trata de una persona pública, que está ordenada al bien común, y es un ministro de la república*”¹⁶⁹.

Como podemos perceber, o poder régio se encontra submetido ao direito natural, algo que é anterior ao próprio estabelecimento da sociedade e do poder político, pois a lei natural diz respeito àquilo que é a justiça eterna, ligando-se assim ao direito divino. José Antonio Maravall explicará melhor essa vinculação do direito natural com a lei de Deus na passagem a seguir:

*El mandato divino, que ha constituido el poder monárquico, liga al Rey a lo estatuido por Dios y, por consiguiente, a la ley eterna. No menos queda sometido a los dictados de la ley natural, ya que ésta no es más que la participación en la ley eterna de la criatura racional, y seres racionales creados por Dios son tanto el Rey como los súbditos, obligados por ello, sin distinción, a la ley natural*¹⁷⁰

A justiça, portanto, mais do que ser um limite do poder político, é aquilo que o fundamenta, e é igualmente o fim ao qual o este mesmo poder deve mirar. Sem justiça, o poder perde sua legitimidade, tornando-se tirânico, ao sair da órbita do direito natural. O rei podia assim ser considerado titular de uma *função* ou *ofício públicos*, desempenhando um *mandato régio*, como o grande juiz social, árbitro superior dos conflitos sociais, *rex justus*.

Essa cultura de ordem revelada baseava-se na tradição, primeiro textual, da Bíblia, e dos textos normativos do Direito Canônico e Romano, lidos e interpretados por santos e teólogos, sábios e juristas; era igualmente pautada na tradição histórica do território ou âmbito

¹⁶⁸ Jesús VALLEJO, *Ruda equidad, ley consumada. Concepción de la potestad normativa (1250-1350)*, Madrid, 1992; así como Carlos PETIT y Jesús VALLEJO, “La categoría giuridica nella cultura europea del Medioevo”, en Perry Anderson *et al.* (eds.), *Storia de Europa. III: Il Medioevo. Secoli V-XV*, Torino 1994, pp. 721-760, donde resume sus trazos fundamentales *Apud* GARRIGA, Carlos. Op. Cit. p. 12.

¹⁶⁹ VITORIA, Francisco. *La Ley...* Op. cit. p.6.

¹⁷⁰ MARAVALL, J.A. Op. Cit. p.202.

correspondente, isto é, na força de normatização dos *costumes* próprios de cada localidade ou esfera política. É nesse sentido que Garriga fala de uma *constituição tradicional*:

*Ha podido decirse así con todo acierto que aquel etéreo orden natural aparecía objetivado en la constitución tradicional, esto es, encarnado en los muy concretos derechos propios de las múltiples estados (como plural romance de status) y corporaciones que articulaban la vida social. Ni individuos ni Estados, sino personas como estados y corporaciones con capacidad para auto-administrarse (pluralismo institucional). Si el orden natural precede a y se concreta en los derechos tradicionales (o adquiridos) que componen la constitución natural, el poder político es un instrumento del orden: existe y se legitima para mantener el orden constituido, y a este fin (que es el oficio o función que cabe a su titular) va trenzando un conjunto de dispositivos institucionales [...] para realizar [...] la concepción jurisdiccionalista del poder político (o lo que es igual, para mantener a cada uno en su derecho). Si no me engaño, este conjunto de dispositivos encierra todo (o casi todo) el juego de posibilidades y límites del poder soberano, tal como se desplegó durante los siglos modernos y una historiografía cada vez más atenta a destacar las modalidades no coactivas del ejercicio del poder político está poniendo de manifiesto*¹⁷¹

Com o historiador espanhol Pablo Fernandez Albaladejo, podemos ver dentro do neotomismo um projeto de continuidade dessa *constituição estamental*, projeto político e constitucional que segundo o autor estabeleceu-se como forte barreira ao absolutismo monárquico no século XVII espanhol, em autores como Francisco Suárez e Juan de Mariana, impedindo uma ordem absolutista semelhante à francesa¹⁷². Albaladejo afirma que o que estava em jogo era menos uma disputa entre centralismo x descentralização que autoritarismo régio x poderes do reino durante os séculos XVI-XVII, e que mesmo assim não devemos conferir um antagonismo de essências entre a monarquia e as autonomias municipais, já que as oligarquias urbanas preocupavam-se mais em assegurar e reproduzir seus poderes municipais. Assim o autor argumenta que as cidades foram muito ativas no período moderno (não só em Espanha, mas inclusive no âmbito europeu), e que as novas monarquias, como a hispânica, não estavam ligadas inevitavelmente a processos de burocratização-submissão de comunidades; seu proceder usual foi o emprego de todo tipo de recursos e compromissos, a incorporação pactuada dos poderes do reino ao seu projeto monárquico, em lugar do uso da força e da violência¹⁷³. Assim, percebemos que no Antigo Regime hispânico o Poder era, por natureza, repartido. Numa sociedade bem governada, esta partilha natural deveria traduzir-se na autonomia político-jurídica (*iurisdictio*) dos corpos sociais (como famílias, universidades, corporações de ofício etc.) e cidades do Reino, embora esta autonomia não devesse destruir a

¹⁷¹ GARRIGA, Carlos. Op. Cit. pp.12-3.

¹⁷² ALBALADEJO, Pablo Fernández. *Fragments de Monarquía...* Op. cit. pp. 282, 289.

¹⁷³ Idem, pp. 243-6, 283.

sua articulação natural (*cohaerentia, ordo, dispositio naturae*) – já que entre a cabeça (*caput*) e a mão deve existir o ombro e o braço, e entre o soberano e os oficiais executivos devem existir instâncias intermédias. A função da cabeça (*caput*) não é, pois, a de destruir a autonomia de cada corpo social (cada corpo possuía sua própria função, como cada órgão do corpo humano), mas a de, por um lado, representar externamente a unidade do corpo político da república, e, por outro, manter a harmonia entre todos os seus membros, atribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio, garantindo a cada qual o seu estatuto (“foro”, “direito”, “privilégio”), numa palavra, realizando a justiça. E assim é que a realização da justiça – finalidade que os juristas e políticos tardomedievais e primomodernos consideram como o primeiro e até o único fim do poder político – se acaba por confundir com a manutenção da ordem social e política objetivamente estabelecida¹⁷⁴. Isto tudo aponta para uma sociedade de *corpos* variados, por isso chamada “corporativa”, onde se articula uma lógica de integração, e não de exclusão. Este Direito possui assim uma matriz *religiosa* e integradora dessas distintas ordens da sociedade. Como lembra-nos Ernst Kantorowicz,

Segundo a Lei Romana, a Jurisprudência era “o conhecimento das coisas divinas e humanas” [...] Dizia Ulpiano que [...] nós, juristas, podemos ser chamados sacerdotes, “pois cultuamos a Justiça” [...] Fosse uma Virtude, um Universal, uma Ideia ou uma Deusa, o culto da Justiça por parte dos juristas era semirreligioso e um grande advogado como Baldus quase apoteosaria a Justiça, chamando-a de “um hábito que não morre (*non moritur*)”, é perpétuo e imortal como a alma, e aponta para a religião e para Deus¹⁷⁵.

Essa ideia de Justiça como *habitus* remete a Cícero e percebemos como o Direito Romano era inseparável da religião e das coisas sagradas em geral, havendo inclusive paralelismos entre as coisas sagradas e a *coisa pública*¹⁷⁶. Ademais, o Direito, na prática, estava baseado no casuísmo probabilista, isto é, numa doutrina jurisprudencial que tratava os conflitos caso a caso, e não a partir de uma regra imutável. A tarefa do magistrado era justamente *interpretar*, como *sacerdotes* da *iuris religio*, aquela ordem revelada, numa concepção *antilegalista* do Direito, oposta ao liberalismo atual¹⁷⁷. Assim, Pedro Cardim nos recorda que se concedia - dentro de uma representação consensual de um ordenamento *amoroso* da sociedade - muito mais valor à reconciliação amistosa e às formas informais de

¹⁷⁴ XAVIER, Ângela Barreto & HESPANHA, António Manuel. *A representação da sociedade e do poder*. PP.121-55. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). *História de Portugal*. Vol. 4. O Antigo Regime. Lisboa: Estampa, 1993. p. 123.

¹⁷⁵ KANTOROWICZ, Ernst H. Op. Cit. p. 97.

¹⁷⁶ Idem, pp. 96 e 90-1.

¹⁷⁷ GARRIGA, Carlos. Op. Cit. pp.11-15.

resolução de desavenças do que às sentenças dos tribunais, sendo por isso o perdão e a admoestação amistosa, assim como a clemência e a misericórdia, virtudes admiradas na aplicação da justiça ¹⁷⁸. Esse ordenamento *amoroso* da sociedade encontrava-se entrelaçado com a religião e, logo, com a moral cristã. Assim, Pedro Cardim nos chama a atenção para outros modos de disciplinamento social, que atravessavam o pensamento político e outorgavam uma lógica mais sutil ao mundo do Antigo Regime hispânico:

Era sobretudo o amor e a moral católica – e não apenas as leis, os contratos e o Direito – aquilo que garantia a *paz social*, pois graças à carga religiosa de que se revestia, o amor, enquanto modalidade “interna” de disciplinamento, era muito mais abrangente do que os instrumentos “externos” de organização ¹⁷⁹. [...] Importa não esquecer que as leis régias, para além de cobrirem apenas uma parte das relações comunitárias, tinham então muito menos força do que aquela que caracteriza as leis actualmente produzidas pelo Estado [...] A dissidência religiosa envolvia, por isso, óbvias implicações políticas, o que fazia com que aqueles que não subscrevessem este ideário acabassem por ser privados dos seus direitos ¹⁸⁰

O que surge então aos nossos olhos é um universo antropológico distinto do nosso, onde o Direito possui um poder reduzido e, sobretudo, atravessado pelo amor social e pela moral cristã. É preciso, pois, pensar a “governamentalidade” moderna para além - ou melhor, para aquém - dos marcos jurídicos da soberania, conforme a proposição foucaultiana ¹⁸¹. António Manuel Hespanha ouvirá a sugestão, ao procurar demonstrar a pluralidade de ordens normativas e de poder nas sociedades do Antigo Regime, apresentando a tese de que as razões da política nessa época inscreviam-se numa ordem ético-religiosa, para além das instituições governamentais ou do Direito. Diz-nos o autor que:

[...] *i) el derecho ocupaba solo una pequeña parcela del universo jurídico; ii) el derecho mismo en su conjunto compartía el universo normativo con otros órdenes morales (en el viejo sentido del término), tales como la oeconomía o la ética monástica; iii) la teoría jurídica de la época subordinaba – de forma explícita e incluso escandalosa – el derecho a otras esferas de normatividad: el amor, la moral, la religión [...]. Y sucede que, por lo menos hasta el final del siglo XVII, la moral consigue primar sobre el derecho* ¹⁸²

¹⁷⁸ CARDIM, Pedro. “Religião e Estrutura Social... Op. Cit. p. 155.

¹⁷⁹ Idem, p.136. Acrescentará Michel Senellart que “A paz, com efeito, é o bem mais importante numa multidão unida em sociedade”, de acordo com o tomismo. SENELLART, Michel. Op. cit. p.184.

¹⁸⁰ CARDIM, Pedro. “Religião e Ordem Social...”. Op. Cit. p.169.

¹⁸¹ Trata-se de “La ‘governamentalitá’” (“A ‘governamentalidade’”, curso do Collège de France, ano 1977-1978: “Sécurité, territoire et polulation”, 4ª aula, 1º de fevereiro de 1978), *Aut-Aut*, nº 167-168, setembro-dezembro de 1978. ps. 12-29.”. In: MOTTA, Manoel Barros da. (org. e seleção de textos). *Michel Foucault. Estratégia, poder e saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2003. Coleção Ditos e Escritos, v. 4.

¹⁸² HESPANHA, A.M. *La Gracia del Derecho. Economía de la cultura de la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993. pp.152 e 173.

Estas noções sobre o amor social e a religião podem ser encontradas no teórico da soberania popular Juan de Mariana, ao tratar da relevância social da religião:

*Es pues la religión un vínculo de la sociedad humana, y por ella quedan sancionadas y santificadas las alianzas, los contratos y hasta la misma sociedad que constituyen. Hemos salido de Dios, y solo por medio de la religión á Dios volvemos, y en él todos los hombres descansamos [...] [A religião convém ainda] para procurar á los príncipes el amor de sus súbditos y excitar en estos los deseos de servir [...]*¹⁸³

Percebemos aqui o *poder constituinte* ou *estruturante* da religião, fator de coesão social e fundamento dos contratos entre os homens, e sua relação com a própria obediência dos súditos, ou seja, como legitimadora do poder político hispânico. Mas há mais. Há uma relação íntima entre amor, amizade e religião, noções-chave para o período moderno. Isto fica mais claro quando Mariana cita metonimicamente Cícero, ao versar sobre o valor social da última e dos primeiros, e ao mesmo tempo evidenciar o porquê de uma defesa contrarreformista intransigente, negando o direito humano à liberdade de crença:

*Sabiamente el padre de la elocuencia romana dijo que la amistad es el acuerdo de las cosas humanas y divinas por medio de la benevolencia y el amor mútuo. ¿Qué importa que consentan dos hombres en las humanas si disienten en las divinas? Su amistad ha de ser forzosamente manca, del mismo modo que si consintieran en las divinas y no fuese completo su acuerdo en las humanas. El parentesco, la semejanza de costumbres, la identidad en el sistema de vida, la de la patria, nada une tanto las voluntades como las divide la diversidad de cultos; ni hay pacto asegurado con tan santo juramento que no se destruya fácilmente si no se piensa acerca de Dios de un mismo modo. Es el amor de la religion mas poderoso que todos los demás afectos*¹⁸⁴

Estas considerações filosóficas sobre a amizade remetem de Cícero a Aristóteles e Platão. Além das obras dos dois últimos, temos ainda *Da amizade*, de Cícero, *De como distinguir um adulator de um amigo*, de Plutarco, e *Dos benefícios*, de Sêneca, textos cuja circulação durante a Época Moderna foi notadamente ampla, principalmente no mundo ibérico. Através destes textos, a antiguidade greco-romana legou à posteridade a idéia de que as relações comunitárias se fincavam nos laços amistosos, e a vida em grupo se basearia na cooperação e na troca desinteressadas de bens e serviços¹⁸⁵. António Manuel Hespanha ressaltará o fundo aristotélico dessa concepção:

¹⁸³ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*. Op. cit. pp.570 e 531.

¹⁸⁴ Idem, pp.570-1.

¹⁸⁵ OLIVEIRA, Ricardo de. "Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo Regime". In: *Revista Tempo*. Rio de Janeiro. Nº21 (2007), pp.97-121. pp.107-8.

*La amistad ha sido teorizada por Aristóteles. En la Etica a Eudemo subraya la naturaleza política de esta virtud: es una tarea especial del arte de gobernar (Et. Eud. VII, 1, 1235^a). En efecto, todo el discurso aristotélico sobre la amistad insiste particularmente en la idea de que la amistad origina y sustenta los vínculos políticos más permanentes, al tiempo que es germen de deberes muy estrictos y perdurables*¹⁸⁶

Como podemos perceber, a amizade e o amor social eram considerados princípios *estruturantes* da sociedade no Antigo Regime hispânico, já que era de se esperar que o discurso sobre esses princípios fossem tanto mais intensos no pensamento cristão. É isso que vemos no Padre Raphael Bluteau, escritor de um *Vocabulário Português & Latino* (obra em 10 volumes, escrita nos anos 1712-1728), ao assinalar que o amor se relaciona com Deus e sua ação criadora, tendo como finalidade reger o destino dos homens. E, mais significativo ainda, o amor preside o ordenamento das relações humanas, porque “no homem, o amor he uma inclinação da vontade para o que lhe parece bem, ou por via de entendimento, que assim o julgue, ou pelas potencias, & sentidos externos, que assim o representa”. Desta forma, o amor funcionaria como elemento de coesão social. Assim, outras formas de amor seriam: o “amor de complacência”, isto é, o querer e o desejar bem ao próximo; o “amor de benevolência”, ou seja, o que envolve a partilha e a comunhão; o “amor devotiois”, referente ao sacrifício que envolve a relação entre os homens e a divindade e, por último, o “amor conjugal”, que existe entre marido e mulher. Estas, em suma, seriam as verdadeiras formas de amor. Por outro lado, Bluteau condenava tanto o “amor de concupiscência” quanto o “amor próprio”, que equivaleria ao egoísmo e individualismo. Da mesma forma, reprova “o amor ilícito e profano”, relacionado ao apego a bens materiais, à luxúria e à sexualidade¹⁸⁷. Portanto, vemos que a moral católica e o amor social são indissociáveis no discurso dos autores ibéricos do período moderno.

Como vimos até aqui, a ordem social moderna era atravessada por vários modos de disciplinamento social: *o amor social, a moral cristã, a religião católica, a cultura jurisdicionalista do poder político e o paradigma corporativista*. Não obstante, toda essa lógica plural e complexa encontrava sua representação coesiva na figura do Príncipe: a unidade do corpo da república é efetivada na pessoa do rei, unidade da multiplicidade dos

¹⁸⁶ HESPANHA, A.M. *La Gracia del Derecho...* Op. Cit. p.157

¹⁸⁷ Padre Raphael Bluteau, *Vocabulário Português & Latino*, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 10 Vols., 1712-1728. pp.345-6. *Apud* OLIVEIRA, Ricardo de. *Amor, amizade...* Op. cit. p.103.

súditos ¹⁸⁸. O paradigma corporativista teve sua primeira versão mais bem elaborada em João de Salisbury ¹⁸⁹, no princípio do século XII, e postulava a “indispensabilidade de todos os órgãos da sociedade”, ou seja, “a impossibilidade de um poder político puro e não partilhado” ¹⁹⁰. Esta concepção corporativa da sociedade é facilmente encontrada no pensamento político neotomista, e Francisco Suárez usa com clareza a analogia do corpo humano para pensar a república:

Y esto puede explicarse por el ejemplo natural del cuerpo humano, que no puede conservarse sin cabeza. Pues la comunidad humana es como un organismo que no puede subsistir sin diversos ministros y categorías de personas que son a la manera de varios miembros. Por consiguiente, mucho menos podría conservarse sin un gobernante y príncipe que tenga por oficio procurar el bien común de todo el cuerpo ¹⁹¹

Faz-se mister lembrar aqui rapidamente da proposição foucaultiana acerca do papel desempenhado pela semelhança na construção do saber nesse período, presente no capítulo segundo (intitulado “A prosa do mundo”) de *As palavras e as coisas* ¹⁹². Para isso, Michel Foucault utiliza-se do conceito de *episteme*, que designa um sistema comum a uma época, regulando seu sistema de ideias e a maneira pela qual é possível construir certos saberes. Para Foucault, a episteme da renascença tem seu conceito central fundamentado na *semelhança*, da qual depende a construção do conhecimento. A semelhança é vista pela analogia entre o mundo animal, vegetal e mineral e sua relação com o Universo e o Deus Criador de todas as coisas; acrescentaríamos que é igualmente visível no pensamento político, que usava a analogia do corpo humano com o corpo político ¹⁹³.

¹⁸⁸ Assim dirá Maravall: “*En definitiva, pues, es el Príncipe el que funde en real unidad a los miembros de una República. Sólo la República con un Príncipe forma un cuerpo, y entonces, de la misma manera que aparece el Estado, aparece un pueblo*”. MARAVALL, J.A. *Teoría española...* Op. cit. p.112.

¹⁸⁹ Para um maior aprofundamento de João de Salisbury, ver SENELLART, Michel. Op. cit. Maravall dirá “*En vísperas de verse eclipsado ante el desarrollo del individualismo que triunfará en la siguiente centuria, todavía el viejo organicismo medieval se hace presente con clara conciencia en nuestros escritores del siglo XVII*”. MARAVALL, J.A. Op. cit. p.101.

¹⁹⁰ 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, Estampa, 1992, p. 123. *Apud* OLIVEIRA, Ricardo de. *Amor, amizade...* Op. Cit. p.105.

¹⁹¹ SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III. Principatus Politicus o la Soberania Popular*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965. Esta obra é uma versão bilíngue latim-espanhol. p. 9. A citação na primeira página da introdução retirada do *Diário de México* ecoa claramente esse modo de pensar neotomista que Suarez aqui exemplifica.

¹⁹² FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. 10ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

¹⁹³ Com Descartes e o racionalismo, toda a episteme da cultura ocidental se acha modificada nas suas disposições fundamentais. O semelhante, que fora durante muito tempo categoria fundamental do saber, dissocia-se numa análise feita em termos de identidade e diferença. O pensamento já não consistirá, portanto, em aproximar as coisas umas das outras de forma a encontrar parentesco ou natureza secreta partilhada, mas pelo contrário em discernir, em estabelecer as identidades para posteriormente se estabelecerem os graus de diferenciação. Idem,

Concluindo, o poder na Era Moderna inscrevia-se, por natureza, num circuito polissinodal, conforme acentua António Manuel Hespanha:

Com o poder da coroa coexistiam o poder da igreja, o dos conselhos ou comunas, o dos senhores, o das instituições como as universidades e corporações de artífices, o das famílias. Embora o rei dispusesse de prerrogativas de que os outros poderes normalmente não dispunham – os chamados direitos reais, como a cunhagem de moeda, a decisão sobre a guerra e a paz, a justiça em última instância – o certo é que os restantes poderes também tinham atributos que o rei não dispunha¹⁹⁴

Cada parte da república possuía assim uma função orgânica específica dentro do corpo social, ainda que se deva ressaltar que a primazia da cabeça (o rei) nunca era contestada. A medicina correta, portanto, residia na função do rei de resguardar a autonomia dos corpos sociais, promovendo a harmonia entre os seus membros e praticando a justiça. Desta maneira, manter a ordem social significava perpetuar a cabeça e os demais membros do corpo no lugar adequado e objetivamente estabelecido, numa noção claramente hierárquica da sociedade¹⁹⁵. Aponta ainda para uma concepção de monarquia mista, onde o poder é partilhado com os conselhos, ou seja, longe da noção absolutista que é comumente generalizada para o período¹⁹⁶.

Este capítulo buscou apresentar os principais conceitos e as principais características do que denominamos de *constitucionalismo neoescolástico*, procurando ao mesmo tempo não se prender a uma visão estatal-voluntarista da teoria da soberania popular, ao tentar demonstrar que os autores ibéricos estudados possuíam uma visão muito mais complexa sobre o poder político, integrando outros modos de disciplinamento social em conjunto com o Estado: o amor social, a moral cristã, a religião, uma cultura jurisdicionalista do poder político e o paradigma corporativista de sociedade. Nossa intenção foi introduzir o leitor num mundo linguístico claramente diverso do atual, onde o constitucionalismo, ademais, não é o mesmo

ibidem. Maravall salienta o desconhecimento, na Espanha do século XVII, do pensamento cartesiano. MARAVALL, Op. cit. p. 411.

¹⁹⁴ HESPANHA, António Manuel. *As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna*. In: TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. São Paulo: Unesp/EDUSC, 2003. p.128.

¹⁹⁵ OLIVEIRA, Ricardo de. *Amor, Amizade...* Op.cit. p.105.

¹⁹⁶ OLIVEIRA, Ricardo de. *Valimento, privança e favoritismo...* Op. Cit. p.234. Maravall dirá: “*Los consejos, como luego diremos también de los ministros, no son cosa distinta de la realeza, sino que se comprenden en la exacta noción de la misma, se integran en el poder real*”. MARAVALL, J.A. Op. cit. p.281.

que o contemporâneo. Vimos que, entre outras diferenças, nesses autores hispânicos de inícios da modernidade há a ideia de uma *hierarquização natural* e indisponível da sociedade e do cosmos - diferentemente da igualdade e disponibilidade da ordem que baseia o constitucionalismo atual - bem como inexistente, àquela época, uma constituição escrita, como a Carta Constitucional dos tempos atuais. Por outro lado, o direito de resistência popular e de deposição de um rei tirano prefigura - guardado as devidas proporções - a figura elaborada juridicamente do *impeachment* atual.

De todo modo, a apreciação da teoria da soberania popular neotomista nos permite demonstrar que na Espanha foi elaborada uma doutrina de *contrato social*, ainda que não se baseasse no pactismo *individualista* de tipo rousseaniano ou lockeano. É preciso conferir a devida importância de que “[...] a filosofia moderna, como empreendimento de compreensão racional do mundo, nasceu desse gesto de ruptura efetuado sob a forma do retorno”¹⁹⁷ ao aristotelismo. Conforme vimos, os neotomistas defendiam a ideia de um *pactismo* entre súditos e rei, uma espécie de contrato social que havia instaurado a sociedade política num passado mítico-histórico remoto e que, desse modo, encerrava o poder régio dentro dos limites da justiça e do bem comum. Isto é, em si, um paradoxo à primeira vista: na monarquia mais católica e tridentina, teve lugar não o que se poderia esperar a priori, ou seja, a consideração do direito divino do poder régio, mas seu inverso, a consideração naturalista da política, o que demonstra, a um só tempo, a força e revolução que causou a retomada de Aristóteles e a escolástica ibérica em especial. O tomismo foi talvez, pelo menos até o século XVI, o que havia de mais *moderno* no pensamento político, já que como lembra Senellart: “Que só se possa fazer o novo com o antigo é sinal de uma cultura do comentário, muito diferente da cultura de invenção, que é a nossa desde o século XVII”¹⁹⁸. As considerações neotomistas sobre o naturalismo político, os direitos humanos (dos indígenas em particular), uma certa liberdade de crítica política, o direito de resistência e a não alteridade do Estado em relação à Sociedade (a ausência do direito divino dos reis) nos demonstra uma face muito mais alinhada ao futuro democrático de nossas sociedades modernas do que se poderia suspeitar.

¹⁹⁷ SENELLART, Michel. Op. cit. p.176.

¹⁹⁸ Idem, Ibidem.

CAPÍTULO II

NO INÍCIO ERA O HOMEM SOCIAL... A ORIGEM E OS FUNDAMENTOS DA SOCIEDADE E DO PODER NA VISÃO DE DOMINICANOS E DE JESUÍTAS DURANTE O SÉCULO XVI.

O presente capítulo busca tratar da ideia de alguns autores neotomistas sobre a origem da sociedade e do poder e, logo, de seus fundamentos, finalidades e limites. A intenção é, portanto, debater a tese da soberania popular presente nestes escritores políticos, e assim o constitucionalismo neoescolástico, com o auxílio da historiografia sobre o tema e uma análise mais detalhada das fontes. Tais autores utilizados como fontes primárias serão os dominicanos Fray Francisco de Vitória (1452-1512) e Fray Bartolomeu de Las Casas (1474-1566), e os jesuítas Pe. Francisco Suárez (1548-1617) e Pe. Juan de Mariana (1536-1624). A citação de outros autores da corrente neotomista (ou de outras correntes) se fará segundo a historiografia consultada. Não pretendemos tecer análises detalhadas sobre cada autor selecionado, apenas traçar breves biografias e comentários acerca das obras desses autores e utilizá-los de modo qualitativo, em relação ao tema do constitucionalismo neoescolástico. Desse modo não haverá um número igual de citações de cada fonte ou de páginas para os respectivos autores que escolhermos para a pesquisa. Todavia, e com o intuito de evitar o possível e indesejado efeito colateral de transmitirmos uma imagem demasiado monolítica da corrente neotomista, indicaremos algumas divergências entre os autores espanhóis (que ficarão mais claras no próximo capítulo), sempre que conveniente para os propósitos da pesquisa.

Sabemos ¹⁹⁹ que Fray Francisco de Vitoria é considerado o precursor da assim chamada “neoescolástica”, “segunda escolástica”, “neotomismo”, “escola de salamanca” ou

¹⁹⁹ Todas as informações recolhidas aqui sobre a figura de Francisco de Vitoria e suas obras devem-se ao estudo preliminar de Luis Frayle Delgado ao *La ley*, salvo outras citações que porventura possam ser feitas. Ver DELGADO, Luis Frayle. *Introducción* In: VITORIA, Francisco. *La Ley*. Madrid: Tecnos, 1995. pp. XIII-XXXV.

“escola de direito natural”, enfim, são muitos os títulos empregados, mas a intenção é a mesma, a de salientar que o teólogo dominicano constitui-se o impulsionador dessa corrente de pensamento ibérica, importante no desenvolvimento do direito natural e do direito internacional moderno, sendo Vitoria considerado de forma unânime o pai fundador deste último. Ao que parece, nasceu em Burgos em 1483 e faleceu em Salamanca em 1546, sua trajetória religiosa começa com seus estudos no convento de São Paulo de Burgos, e em 1508 ou 1510, seu ingresso na ordem dominicana ainda jovem, no convento de Santiago de Paris, lhe proporcionará o aprofundamento no estudo da teologia e o desempenho da função de professor. Ensinou posteriormente no colégio de São Gregório de Valladolid, e desde 1526 até sua morte foi responsável pela cátedra de teologia da Universidade de Salamanca. Foi Fray Francisco de Vitoria quem substituiu o estudo das Sentenças de Pedro Lombardo pela *Summa* Teológica de Tomás de Aquino, como livro base do estudo teológico, *Summa* à qual Vitoria adiciona seus comentários atualizados, impulsionando assim uma renovação no estudo da teologia e do próprio tomismo. Vitoria viveu e ensinou numa época de acentuadas mudanças sociais, sob o influxo do movimento renascentista e das correntes humanista, nominalista e tomista, nominalismo ao qual reconhece ter tido contato ao citar autores como Jacques Almain e Jean Gerson. Quanto ao seu vínculo com o humanismo, esteve em contato com a corrente erasmista, círculo teológico que precedeu seu ensino em Paris. Com efeito, na polêmica entre ortodoxia e heresia em cujo foco central se encontrava Erasmo, Vitoria defendeu o humanista holandês. Contudo, nas juntas de Valladolid de 1527, o dominicano encontraria “erros” em algumas proposições teológicas erasmistas, caso da tendência “luterana” de Erasmo ao exigir uma tradução nova e depurada da Bíblia que fosse posta à disposição de todos os fieis e da defesa da educação religiosa dos leigos por intermédio de um catecismo de fé, assim como que o clero recebesse instrução adicional por meio de um estudo obrigatório da Bíblia²⁰⁰; não obstante, e com um equilíbrio tênue entre dogma e heterodoxia, salvou sempre o catolicismo e a boa vontade de Erasmo.

As obras de Fray Francisco de Vitoria são frutos de seu magistério, ou melhor, derivam dos comentários e explicações que dava em aula, sobre passagens da *Summa*. Vitoria adiou a publicação de seus escritos até que a morte o interrompeu sem os haver publicado. A conservação e publicação de suas obras devem-se, assim, à introdução da prática do “ditado” de seus comentários aos alunos, que assim anotavam as exposições do professor. Neste sentido, as obras não são diretas de Vitoria, excetuando-se somente suas cartas e alguns

²⁰⁰ SKINNER, Quentin. Op. Cit. pp. 419-20.

prólogos para a edição de obras alheias, que se devem diretamente à pluma do dominicano. A essas exposições da *Summa* realizadas por Vitoria davam-se o nome de *lecturas* ou de *relecciones*. Na linguagem acadêmica tradicional, “leitura” significava em primeiro lugar a matéria assinalada para cada curso, isto é, as partes da Bíblia, das Sentencias ou da *Summa*, que o professor devia “ler” e expor ou comentar em classe. Contudo o termo “leitura” se aplica também, por extensão, ao comentário sobre esses textos feito oralmente pelo professor em aula. Para isso, o mestre podia ter redatada toda ou parte dessa explicação pessoal. Consequentemente, assim se denominavam igualmente as notas que tomavam em classe os alunos. Já as “releituras” ou “repetições” constituem a obra principal de Vitoria. Isto porque eram escritas praticamente como se fossem endereçadas à prensa, sendo assim mais elaboradas, tornando-se exposições doutrinárias solenes, abertas a toda a universidade, professores e alunos, e Vitoria gerou grandes audiências ao escolher temas da atualidade, alcançando com elas grande fama. As primeiras publicações se deram já no século XVI, de algumas “releituras” em Lyon (1557) sob o editor Jacobo Boyer, que em suas viagens à Salamanca havia conseguido os manuscritos conservados no Convento dos Dominicanos da cidade. Os próprios dominicanos lançariam uma nova publicação em Salamanca (1565). Das “leituras”, entretanto, quase nada se publicou na época, mas nós podemos supor sua circulação manuscrita, ainda muito importante nessa época inicial da Imprensa de Guttemberg, ademais da desconfiança e desprezo dos escritores espanhóis quanto ao livro impresso, denunciado pela avidez e corrupção dos textos pelos editores, conforme salienta, entre outros, o historiador da leitura e do livro, Roger Chartier²⁰¹. Para uma publicação mais completa das “leituras” de Vitoria foi preciso esperar as edições do século XX, cujo pioneirismo na tarefa se deve ao labor de P. Vicente Beltrán de Heredia, numa edição latina²⁰². Das “releituras” sobre temas jurídicos encontram-se *De Potestate Civili* (1528), *De Potestate Ecclesiae prior* (1532), *De Potestate Ecclesiae posterior* (1533), *De Potestate Papae et concilii* (1534), *De indis prior* (1538-9) e *De iure belli* (ou *De indis posterior*) (1539). Como vemos, encontram-se nas *relecciones* as obras de Vitoria sobre o poder civil, sobre o poder eclesiástico (papal e conciliar) e os textos sobre o direito dos índios e sobre a guerra justa. Já das “leituras” derivam os textos *De iustitia* (cursos de 1526-29 e novamente

²⁰¹ CHARTIER, Roger. *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*. México: Universidad Iberoamericana, 2005. pp. 100-1.

²⁰² HEREDIA, Vicente Beltrán, OP, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, OP. *Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones*, Madrid/Valencia, 1928 Apud Cf. DELGADO, Luis Frayle. *Introducción* In: VITORIA, Francisco. *La Ley*. Op. Cit. pp. XXXIV-XXXV.

entre 1534-37), comentário sobre as *Secunda Secundae* do tratado *De iustitia* de Tomás de Aquino e o *De Lege* (curso de 1533-4), exposição sobre a *Prima Secundae* de Aquino. O tratado *La ley* de Vitoria, portanto, é a edição espanhola de *De Lege*. O texto tem um caráter dialógico (usando inclusive o “eu” e o “tu”), por se endereçar aos alunos em sala, e encontra-se dividido em duas partes, a primeira compreende as questões 90-7, e constituem um opúsculo sobre teoria do direito, tratando da lei em geral, sua essência, efeitos e suas classes: lei eterna, lei natural e lei humana. As demais questões (98-108) tratam da Lei Antiga (mosaica) e da Nova Lei (de Cristo), comparando-as, sendo assim a parte mais teológica do tratado. Esta obra não tem como objeto central a soberania popular – temática mais específica do tratado *De Potestate Civili* – contudo se refere a ele em alguns momentos e nos fornece boas definições sobre a lei eterna, natural e humana, e ainda considerações sobre as leis tirânicas e especialmente do direito de resistência popular ao rei tirano, numa breve passagem, que será tratado no próximo capítulo, desembocando assim no debate sobre o tirano e o tiranicídio.

Expondo um resumo breve sobre o *De Potestate Civili*, que pensamos poder aclarar o papel de fundador do neotomismo ibérico desempenhado por Francisco de Vitoria e sua influência, especialmente em Fray Francisco Suárez, que analisaremos mais tarde, Teófilo Urdanoz e Luis Frayle Delgado salientam que para Vitoria a suprema fonte de poder está em Deus. Tanto o poder público como o privado no Estado tem em Deus seu autor, até o ponto de que não podem ser suprimidos nem sequer pelo consentimento universal. Sem embargo, a fonte imediata do poder secular é a natureza humana, já que a necessidade do poder deve ser medida pelo seu fim. Daqui se deduz a origem natural da sociedade civil, que, por ser aquela em que com mais comodidade os homens se prestam ajuda, é uma natural comunicação, muito conveniente à natureza. Por conseguinte, a origem das cidades e das repúblicas não foi uma invenção dos homens, mas derivou de sua natureza social. O mesmo fim e a mesma necessidade que se postulam para as cidades e república têm os poderes públicos que as regem²⁰³. Conforme poderemos perceber mais à frente, especialmente a partir da análise sobre a obra do jesuíta Francisco Suárez, os textos de Vitoria, mesmo que não fossem a fonte capital, forneceram os pressupostos básicos da assim nomeada segunda escolástica.

Assim, a filosofia teológico-política de Fray Francisco de Vitoria encontra-se em sua noção naturalista do universo, baseada em sua concepção do direito natural elaborada a partir

²⁰³ URDANOZ, Teófilo (Ed.). *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Madrid: OP, Ed. Católica (BAC), 1960. p.110 *Apud* DELGADO, Luis Frayle. *Introducción* In: VITORIA, Francisco. *La Ley*. Op. Cit. pp. XXII-XXIII.

de Agostinho e Tomás de Aquino, partindo do conceito de “lei eterna”, ao afirmar que esta “no es otra cosa que un dictamen práctico que Dios tiene desde la eternidad”²⁰⁴. “Lei divina” que é dividida em natural e positiva, esta última fruto da revelação²⁰⁵. Toda lei (enquanto justa) deriva da lei eterna, posto que “las artes inferiores se subordinam a las superiores [...] Dios es el sumo legislador”²⁰⁶. Tratando da lei natural, dirá Vitoria sem mais que “por consiguiente, no se llama ley natural porque esté impresa en nosotros por naturaleza, pues los niños no tienen ley natural ni hábito, sino porque juzgamos de la rectitud de las cosas por la inclinación de la naturaleza [...]”²⁰⁷.

Este trecho é central para compreendermos o próprio entendimento que tinha Vitoria acerca da “lei natural” e da lei em geral, pois a lei natural só pode ser conhecida através da *inclinación de la naturaleza*, o que equivale aqui à racionalidade do homem, seu entendimento e capacidade de julgamento correto sobre as coisas (por isso as crianças não possuem ainda o conhecimento da lei natural, já que esta não é um hábito natural). Com efeito, diz-nos o autor que “la ley es algo que pertenece a la razón porque mandar pertenece a la razón; y la ley es regla y medida de los actos; y recibe su nombre de «ligar» porque obliga”. Neste sentido, “es claro que la ley está en la naturaleza racional y no puede encontrarse si no es en el sentido o en el entendimiento; ahora bien, no está en el sentido; luego está en el entendimiento”²⁰⁸.

Procurando afastar as teses nominalistas, que defendiam a vinculação da lei ao voluntarismo, Vitoria salientava a ligação indissolúvel entre lei e razão, quando diz “Y se prueba porque la voluntad no se inclina a la ley natural” e “[...] luego la ley natural no está en la voluntad, sino en la razón y en la luz de la razón”²⁰⁹. Este entendimento de Vitoria acerca da lei natural, fundada na *inclinación de la naturaleza* humana, relaciona-se profundamente com o otimismo antropológico tomista, contrapondo-se ao pessimismo antropológico protestante, que dizia ser o homem incapaz de justiça natural, posto sua natureza decaída pelo pecado original²¹⁰. Como sublinha Michel Senellart nas *Artes de Governar*, o tomismo realizou a transição do discurso agostiniano da disciplina, da carne corrupta pelo pecado original que precisa ser reprimida, para o discurso da natureza perfectível do ser humano, o discurso da arte. Se o poder para a tradição agostiniana era visto

²⁰⁴ VITORIA, Francisco. *La Ley*. Op. Cit. p. 17.

²⁰⁵ Idem, p. 10.

²⁰⁶ Idem, p. 27.

²⁰⁷ Idem, pp. 29-30.

²⁰⁸ VITORIA, Francisco. *La Ley*. Op. Cit. p. 3.

²⁰⁹ Idem, p. 5.

²¹⁰ SKINNER, Quentin. Op. Cit. p. 443.

em sua negatividade necessária (rei braço armado da Igreja, poder político nascido do pecado original), agora será concebido em sua positividade natural, e claro que essa passagem só foi possível pela redescoberta de um filósofo exterior ao problema da salvação, Aristóteles ²¹¹. Para Vitoria o pecado original não maculou a capacidade de juízo racional e justo do ser humano, quando diz que: *“la inclinación natural no puede ser hacia el mal, porque viene de Dios, como arguye santo Tomás del pecado del primer ángel [...]”* e *“[...] se le imputaría a Dios que se la Dio [...] y es pecado obrar contra los preceptos de la ley natural”* ²¹². Assim, Vitoria nos fornece uma definição para o “pecado”: obrar contra os preceitos da lei natural, dando sua réplica aos protestantes e inscrevendo o pecado no âmbito da política secular, denotando a relação íntima entre esta e a religião. Respondendo *“Si toda ley hecha por los hombres se deriva de la ley natural”*, afirma Vitoria, junto com Tomás de Aquino, que *“si, se es justa”* ²¹³, obrigando por consciência e sob culpa ²¹⁴. A essa altura afirma Vitoria que as leis humanas procedem *“de Dios y del hombre”*, posto que *“[...] Dios es causa de lo que se produce por las causas segundas”*, assim Deus prossegue partícipe das ações humanas, pelo fato de ser autor de sua natureza. Tratando da essência da lei em geral, o dominicano nos afirma, junto com Tomás de Aquino, que *“[...] toda ley debe ordenarse al bien común. Lo prueba porque el fin de todas las leyes es la felicidad”* ²¹⁵ e *“[...] la intención de cualquier legislador es hacer buenos a los hombres”* ²¹⁶. Sem embargo, o conteúdo dessa felicidade humana é marcadamente religioso. Como salienta Vitoria, o legislador político dá leis morais, posto que *“[...] como há dicho antes el Doctor [Tomás de Aquino], lo que hace a los hombres buenos simplemente es sólo la virtud moral”* ²¹⁷, e *“Aristóteles sostiene que la esencia de la felicidad consiste en la virtud”* ²¹⁸; o soberano objetiva a felicidade humana, sem contudo deixar de visar a felicidade eterna, fim superior ao qual a responsabilidade principal reside no Papa. É assim que se explica que os príncipes promulguem leis civis sobre questões religiosas:

Se prueba, por último, porque los príncipes han dado leyes que pertenecen al orden moral, como por ejemplo, prohíben la blasfemia, la sodomía, etc.; luego las leyes deben referirse a los actos de las virtudes [...] Así son las leyes civiles contra los herejes, el ser quemados, etc.; eso tiene relación con el bien sobrenatural [...]

²¹¹ SENELLART, Michel. *As Artes de Governar...* Op. cit. pp. 169, 177.

²¹² VITORIA, Francisco. *La Ley*. Op. Cit. p. 32.

²¹³ Idem, p. 35.

²¹⁴ Idem, pp. 39-40.

²¹⁵ Idem, p. 6.

²¹⁶ Idem, p. 21.

²¹⁷ Idem, p. 21.

²¹⁸ Idem, p. 23.

*La razón de esto es que las leyes humanas deben servir para la salvación de las almas y no para que sean encadenadas [...]*²¹⁹

Conforme se depreende da citação acima, ainda que haja uma distinção entre os poderes secular e eclesiástico - com seus específicos fins - dada a característica hierarquia de fins tomista, o soberano católico mantém um papel importante dentro da economia da salvação das almas. Possui a prerrogativa, e mesmo o dever, de tecer leis nada laicas, no sentido atual do termo, já que se baseiam em considerações confessionais. Como sublinha José António Maravall, desde a Patrística que o rei é vicário de Deus como uma forma de vinculá-lo intimamente aos interesses religiosos, com um mandato divino dependente de Deus e sujeito a deveres a realizar, como o de conservar o bem comum, o catolicismo, a verdade e a ordem²²⁰. Deste modo, percebemos mais uma vez o cuidado que devemos ter com a possível secularização que representa a tese da soberania popular, para não ultrapassar seus limites para a época estudada. O opúsculo nos permite, por outro lado, sublinhar que o Deus de Vitoria não é o Deus onipotente e voluntarista ilimitado de Guilherme de Ockham e Pedro Ailly, conforme o próprio dominicano expõe²²¹, que teria direito de dispensar absolutamente em todos os preceitos do decálogo e em todos os demais preceitos particulares, quando trata da Lei Antiga e da Lei Nova. O Deus de Vitoria é limitado pela “verdade” e pelo “bem”, que o impedem, por exemplo, de mentir, sendo assim um Deus mais naturalista e racionalista, qualidades vinculadas a sua vontade divina, ou ainda, Vitoria se nega a distinguir a vontade e a inteligência divinas. Neste sentido o dominicano, e o tomismo em geral, encontram-se a meio caminho entre os primeiros realistas (como Gregório di Rimini), de um lado, para quem a lei da natureza era legítima simplesmente por ser justa, e, de outro, os nominalistas, que apareceram mais tarde e para os quais tal lei era legítima porque expressava a vontade de Deus²²², e a essa altura Vitoria usa uma citação de Duns Scottus, que diz que “*Deus pode fazer tudo que não implica contradição*”²²³. Isso é relevante na medida em que a explicitação do dominicano sobre a essência e as distinções entre as diferentes leis derivam em última instância desse mesmo Deus, e baseiam assim as leis na natureza racional e na justiça, muito embora não se devam utilizar tais palavras num sentido tão abstrato, não esquecendo de que o conteúdo dessas leis encontrava-se então submetido aos desígnios confessionais católicos e, assim, não salvavam uma laicidade no sentido atual da palavra.

²¹⁹ VITORIA, Francisco. *La Ley*. Op. Cit. pp. 24-5, 12.

²²⁰ MARAVALL, José António. *Teoría española...* Op. Cit. pp. 196-200, 204.

²²¹ VITORIA, Francisco. *La Ley*. Op. Cit. p. 81.

²²² SKINNER, Quentin. Op. Cit. pp. 426-7.

²²³ VITORIA, Francisco. *La Ley*. Op. Cit. pp. 84-5.

A fama de Fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566) antecede qualquer explicação sobre sua figura. Frade dominicano, cronista, teólogo e bispo de Chiapas, no atual México, conhecido pelo título de “protetor dos índios”, dado a ele pelo Cardeal Cisneros em 1516 visto que Las Casas afirmava a racionalidade/humanidade dos indígenas contra aqueles que viam nos ameríndios os “escravos naturais” de que falava Aristóteles, sob um modo de vida caracterizado pela “grosseria e inferioridade moral”²²⁴, caso do maior adversário do dominicano, Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), com o qual travaria intenso debate em 1550, durante as juntas de Valladolid²²⁵. Sabe-se que Las Casas era filho de um comerciante modesto de Tarifa, e participou da segunda viagem de Cristóvão Colombo à América (1502). Havia feito estudos de latim e de humanidades em Salamanca, donde sua ligação (ademais pertenceria à mesma ordem religiosa de Tomás de Aquino e Francisco Vitoria) com a corrente neotomista. Sua atuação, no entanto, ficaria identificada geográfica e emotivamente com o Novo Mundo, onde esteve diversas vezes a partir de 1502. Viajou a Roma, onde terminou seus estudos e se ordenou sacerdote quatro anos depois, e várias vezes à Espanha, onde acreditava poder convencer o Conselho das Índias e o rei de suas teorias sobre a ilegalidade da conquista como esta se deu e sobre os direitos dos ameríndios.

Entre suas obras mais famosas estão a *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) e *Historia de las Indias* (1561),²²⁶ a primeira publicada sem licença régia. A ausência da licença e as acusações de crimes, abusos e violências por parte dos colonos espanhóis sobre os indígenas foram motivações para a censura por parte do rei Felipe II, o que inviabilizaria daí em diante a publicação de obras posteriores, redundando na busca de Las Casas por editores e publicações fora de Espanha²²⁷. A obra de que tratamos aqui é um

²²⁴ SKINNER, Quentin. Op. Cit. p. 420.

²²⁵ LUÑO, Antonio-Enrique Pérez. *Estudio preliminar* In: LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate: Quaestio Theologalis*. Edición de Jaime González Rodríguez. Introducción de Antonio-Enrique Pérez Luño. Ed. Bilingüe Latim-Espanhol. Madrid: Alianza, 1990. (1ª ed. Frankfurt: Wolfgang Griestetter, 1571). p. XIX.

²²⁶ O ambicioso projeto de Las Casas de escrever a história das seis primeiras décadas do Novo Mundo foi conduzido ao longo de, aproximadamente, 30 anos, entre 1527 e 1561, em que escrita da *História de las Índias* foi sendo realizada pelo Dominicano durante suas estadas na América em Hispañola (1527-1534) e, posteriormente, na Espanha, durante suas passagens por Toledo, Valladolid e Madrid, entre os anos de 1540 e 1555. Ver: FERNÁNDEZ, Isacio Perez. *Estúdio Preliminar y analisis crítico*. In: LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *Obras Completas – Historia de las Indias, I*. Madrid: Alianza, Vol. 3, 1994. p. 19 e segs.

²²⁷ RODRÍGUEZ, Jaime González. *Introducción* In: LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate...Op. Cit. P. XLI-LVI*.

exemplo disso. *De Regia Potestade* só pôde vir a lume em 1571 numa edição em Frankfurt realizada por Wolfgang Grietester, advogado da Câmara Imperial de Spira, homem de formação cosmopolita - havia estudado Direito nos melhores centros alemães, além da França e Itália - e assessor do embaixador austríaco do Império em Madrid, Adam von Dietrichstein, em cuja tarefa teve ensejo de tomar contato com o manuscrito do *De Regia Potestade*, e a quem dedica a obra no prólogo da edição. Dietrichstein, preceptor dos arquidukes Rodolfo e Ernesto, se distinguiu por sua luta pela liberdade de consciência, que conseguiu para os súditos austríacos, ainda que não para os protestantes flamencos. Assim explica-se o interesse de Grietester pela obra de Las Casas que, com suas críticas implícitas a Felipe II e sua defesa dos direitos do povo e da liberdade, incluía-se no campo de interesses de seu chefe, numa publicação também por razões antiespanholas ²²⁸. Entretanto, a autoria da obra é contestada por alguns estudiosos - baseada na ausência de referências diretas às Índias e à diferença de estilo e composição em relação às demais obras do dominicano, bem como por sua publicação póstuma - caso de Antoine Touron, na sua *Histoire générale de l'Amérique depuis sa découverte* ²²⁹ ao afirmar que a atribuição de *De Regia Potestade* a Las Casas foi realizada com fins propagandísticos, e de Rayonard ²³⁰. Seguindo Luciano Pereña, Antonio-Enrique Pérez Luño advoga pela autenticidade da atribuição do *De Regia Potestade* à Las Casas, sustentando a argumentação na prolongação temática e ideológica deste tratado em relação às obras anteriores do dominicano, podendo ser esse escrito considerado a culminância das teses democráticas lascasianas; na coincidência e continuidade do texto com outros trabalhos do mesmo período, tais como *Principia quaedam* e *De thesauris in Peru*, todos comportando um paralelismo argumentativo; e por último no conjunto de fontes utilizadas pelo autor, que são basicamente as mesmas empregadas nas demais obras ²³¹. Já Jaime González Rodríguez, mesmo levando em consideração as coincidências supracitadas, e até a sugestão que teria feito Domingo Soto à Las Casas no sentido de uma mudança de estilo de exposição, rumo a uma forma literária mais própria de um tratado jurídico ²³², continua hesitando atribuí-la ao bispo de Chiapas. Rodríguez lança a hipótese de que outra pessoa poderia tê-la composto, recorrendo às obras de Las Casas e usando de seu nome e fama, retirando as alusões às Índias para tornar o *De Regia Potestade* mais palatável ao interesse europeu e mais facilmente

²²⁸ RODRÍGUEZ, Jaime González. Op. Cit. pp. LV-LVII.

²²⁹ París, 1768-1780, Biblioteca Nacional de Madrid 3/30766 *Apud* RODRÍGUEZ, Jaime González. Op. Cit. Op. Cit. p. LI.

²³⁰ *Journal des Savants*, jan. 1823 *Apud* RODRÍGUEZ, Jaime González. Op. Cit. p. LI.

²³¹ LUÑO, Antonio-Enrique Pérez. Op. Cit, p. XXXII.

²³² RODRÍGUEZ, Jaime González. Op. Cit. p. XLIII

publicável no momento mesmo em que se estava orquestrando na Europa uma campanha contra o “domínio do Meio-Dia”. Tal autor hipotético utilizaria como guia o Memorial (1560) escrito por Domingo Soto e Las Casas por ocasião de serem nomeados pelos caciques peruanos como procuradores ante o rei Felipe II e o Papa (o outro eleito fora Alonso Méndez). Este memorial tratava dos inconvenientes políticos de se conceder aos colonos *encomiendas* perpétuas, baseando a rejeição do sistema *encomendero* na ideia de inalienabilidade dos territórios do reino por parte do príncipe, corolário da tese da soberania popular, e que seria sistematizado no *De Regia Potestate*²³³. Todavia, acreditamos que as alusões mais diretas às Índias, caso existissem no manuscrito original, podem ter sido expurgadas da versão publicada em razão do tema americano não suscitar interesse maior fora dos domínios ibéricos e igualmente como um modo de tornar mais verossímil a alegação dos editores (incluindo-se o financiador da obra Sigmund Feyerabend e o impressor Georg Corvino) de que o interesse na publicação da obra devia-se à novidade do tema²³⁴. Por outro lado, ainda que a obra fosse apócrifa, pensamos que aprofunda o conteúdo do Memorial (como o demonstra o próprio Rodríguez) e é fiel às demais obras lascasianas (como salienta Luño quando advoga a autoria da obra à Las Casas), podendo o *De Regia Potestate* ser entendido, nesse sentido, como a sistematização dos ensinamentos lascasianos levada a cabo por algum discípulo, mesmo indireto; em suma, uma obra que, se Las Casas em pessoa não a escreveu, poderia tê-la escrito ou ordenado sua composição. Como se vê, a polêmica ainda não se pode dizer superada.

O *De Regia Potestate* é talvez a obra mais original em relação à temática, visto que se trata da aplicação da doutrina tomista de um modo muito prático a um assunto ao qual não se havia ainda dedicado um livro em especial, o tema da inalienabilidade territorial e fiscal dos reinos pelos príncipes. Para os nossos propósitos, é importante que Michel Senellart tenha salientado que o século XVI conhece um aumento da consciência sobre o território dos reinos, antes pouco considerados dentro do regime de governo entendido como direção das almas²³⁵. O problema ao qual Las Casas (ou um discípulo) se remetia é claramente definido já no início

²³³ LUÑO, Antonio-Enrique Pérez. Op. Cit. p. XXIV.

²³⁴ RODRÍGUEZ, Jaime González. Op. Cit. pp. LVI-LVII.

²³⁵ Como aprofunda Senellart, no plano das representações que modelaram o pensamento político, o governo precedeu o Estado. O ato de reger, dirigir, foi constituído e codificado antes que fosse concebível uma *respublica* territorial. Assim, o *regimen* só adquire sentido político tardiamente (século XVI); provém do vocabulário da direção espiritual e compreende as ações, virtudes e qualidades necessárias em prol da salvação das almas, não possuindo ainda um sentido territorial muito claro no século XIII, por exemplo. Isso explica o continuísmo entre os governos de si, da casa e do reino; trata-se sempre da condução dos seres ao fim virtuoso perseguido. Deste modo as ações públicas podem ser reduzidas às regras éticas do comportamento privado SENELLART, Michel. *As artes de governar...* Op. cit. pp. 23-4. Como podemos perceber, o *continuum* entre os governos ainda é forte no século XVI.

do tratado, quando lança a pergunta fundamental do livro, qual seja, se os príncipes têm o direito de alienar territórios da Coroa Real - o que implicava alienar seus cidadãos e súditos e colocá-los sob a jurisdição de outro senhor particular -, mediante venda, doação, delegação, concessão ou privilégio, prática que Las Casas afirma ser muito comum, inescrupulosa e danosa para os povos ²³⁶. As razões alegadas para as alienações são muitas, entre as quais a obrigação de remunerar serviços através de mercês, doações a igrejas (pela remissão dos pecados régios ou simples piedade), para pagar o soldo numa guerra justa, cumprir o último desejo do rei ou doações à rainha, dotes às irmãs ou para prover dignidade aos irmãos menores, resumindo-se talvez na simples fórmula de que “Dar é próprio dos reis” ²³⁷, mas mais adiante o autor logo se oporá a isso, citando caracteristicamente “[...] *Tomás en las Quodlibetales, donde se dice que todo es del príncipe para gobernarlo, no para guardárselo o para dárselo a otros, etc.*” ²³⁸.

O autor inicia então sua análise dizendo que desde os começos do gênero humano todos os homens, todas as terras e todas as coisas foram livres e alodiais, isto é, francas e não sujeitas a servidão, por direito natural e de gentes, adiantando sua fórmula sobre a liberdade humana “*El hombre es libre mientras no se demuestre lo contrario*”, e “[...] *la libertad es un derecho imprescriptible*” ²³⁹. A ocupação e possessão das coisas inanimadas fora concedida por Deus a todos ²⁴⁰ e hoje os bens privados são de seus proprietários diretos, só sendo lícito ao imperador e aos reis protegem-nos mediante a jurisdição que têm sobre eles, lançando aqui a distinção capital entre domínio e jurisdição, pois “*aunque digan los reyes que el reyno es suyo, se entiende que lo és sólo en cuanto a la jurisdicción y la protección*” ²⁴¹. Esta jurisdição compreende a potestade civil e criminal com mero e misto império, delegada originalmente pelos povos aos reis ²⁴². Adiante o autor, ao criticar a tese do Hostiense (ou Cardeal Henrique de Susa, 1210-~1271), que de certo modo baseava as bulas papais de doação do Novo Mundo à Espanha e Portugal, acaba por invalidá-las, aludindo implicitamente à violenta conquista espanhola da América (numa parte que parece sustentar a autenticidade da atribuição da obra à Las Casas):

²³⁶ LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate...* Op. Cit. p. 21.

²³⁷ Idem, pp. 21-31.

²³⁸ Idem, p. 59.

²³⁹ Idem, pp. 35 e 45.

²⁴⁰ Idem, p. 45.

²⁴¹ Idem, p. 49.

²⁴² Idem, p. 101.

*Si esto es lo que el Hostiense quiso decir, fue un gran error suyo y contrario al parecer de todos los doctores [...] se equivocó del todo cuando, contra la razón, y hasta contra el derecho natural y divino, dijo que, con la venida de Cristo, todo dominio y jurisdicción fueron sustraídos a los infieles y transferidos a los creyentes, error perniciosísimo, contrario a la Escritura, a la doctrina de todos los santos y a la piadosísima costumbre de la Iglesia, origen de mil rapiñas, injustas guerras, innumerables homicidios y todo género de pecados; pero ya probamos en otro lugar que él y su parecer son ambos heréticos*²⁴³

Ora, esta tese era herética na medida em que fundamentava o poder na Graça Divina, e não na Natureza, afirmando que a simples vinda de Cristo subtraía o poder político aos povos infieis, como os indígenas, o que basearia assim o direito de conquista cristão dos territórios ameríndios. Como lembra Skinner, a assunção da existência de governo legítimo dos infieis originou-se em boa medida a partir da defesa dos indígenas frente aos conquistadores, baseado no postulado tomista de que existiria em todos os homens, cristãos ou não, igual capacidade para estabelecer suas próprias sociedades políticas²⁴⁴.

O postulado da inalienabilidade territorial-fiscal dos reinos pelos príncipes repousa, sem mais, na tese da soberania popular. É o que deixa claro o autor no Segundo Principio, ao lançar sua visão *pactista* da sociedade política, quando afirma que “*El pueblo es la causa eficiente de los reyes*”, que igualmente “*El pueblo no renunció a su libertad al darse reyes*”, “[...] *mediante una elección libre*” e que, assim, “*No se puede imponer ninguna carga al pueblo sin su consentimiento*”. O autor, ademais, ressalta que “[...] *en origen, toda la autoridad, potestad y jurisdicción de los reyes, príncipes o cualesquiera supremos magistrados que imponen censos y tributos proceden del pueblo libre*”, visto que “*El pueblo, natural e históricamente, es anterior a los reyes*”, e deste modo os direitos régios foram estabelecidos pelo próprio povo, quando o autor assume “[...] *pero tuvo que dedicar parte de los bienes públicos al mantenimiento de los reyes; por eso fue el pueblo quien creó o estableció los derechos de los reyes*”²⁴⁵. Portanto a noção de consentimento popular é capital, tanto para o estabelecimento da própria sociedade política e para a eleição primeva dos reis, quanto para a assunção de tributos e cargas sociais por parte do povo, povo que estabeleceu os próprios direitos régios. As deduções seguintes são lógicas: “*la potestad, la jurisdicción de los reyes sólo tiene por finalidad procurar el bien común de los pueblos sin impedimento o perjuicio alguno de su libertad*”, isso

²⁴³ LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate...* Op. Cit. pp. 56-7.

²⁴⁴ SKINNER, Quentin. Op. cit. pp. 444-6.

²⁴⁵ LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate...* Op. Cit. pp. 61-3.

*Porque (quien manda) tiene sobre sus súbditos una potestad no suya sino de la ley, que está subordinada al bien común, por lo que los súbditos no están bajo la potestad de quien manda, sino de la ley, ya que no están debajo de un hombre, sino bajo la ley justa. De lo que se deduce que, aunque los reyes tengan ciudadanos y súbditos, éstos no son plena y propiamente posesiones suyas*²⁴⁶

A semelhança com o opúsculo de Vitoria sobre as leis é flagrante, e nesse trecho o autor cita a Ética de Aristóteles. O domínio de deduções prossegue, numa citação capital, onde se diz que *“Por tanto, los reyes y príncipes no son, realmente, dueños de sus reinos, sino rectores, prepósitos y administradores de las repúblicas”*²⁴⁷. Essa argumentação lembra a de Francisco de Vitoria, que diz que *“[...] que el señor [rei] no es propietario, ni puede usar a su antojo los bienes públicos”*, isto *“[...] porque la república no transfiere el dominio de sus cosas al Rey, sino al gobierno”*²⁴⁸ e a do nominalista escocês John Mair (1467-1550), na *História da Grã-Bretanha* (Paris, 1521), onde um dos temas que Mair aborda é o grau de poder que um rei tem sobre seu reino, afirmando que “o rei de um povo” livre possui apenas o estatuto de ministro, não tendo a autoridade de dispor de seu reino de modo “contrário à vontade do povo”, concluindo que se um governante da França, Inglaterra ou qualquer outro povo livre “cedesse aos turcos ou a qualquer outro que não fosse o legítimo herdeiro dos mesmos” os direitos que tem a seu reino, a cessão seria “sem valor”, pois o rei de um povo livre “não possui o direito de fazer tal concessão”. O rei é assim apenas uma “pessoa pública” que “governa seu reino” de forma legítima somente enquanto promove “o que é mais vantajoso para o mesmo”. Nunca se pode afirmar que ele usufrui “a mesma posse plena e ampla” de seu reino “que um proprietário particular tem sobre seus bens”²⁴⁹. Como vemos, Las Casas (ou seu discípulo) ecoa esses ensinamentos, a par de seus conhecimentos sobre os princípios dos juristas. O autor ainda é rico em metáforas organicistas, que limitam o poder régio, como se pode perceber nas passagens transcritas a seguir:

Por ello, los bienes del reino no son propiamente del rey sino de la dignidad real [...] Así como entre el marido y la esposa se contrae el vínculo matrimonial y entre la Iglesia e el obispo un matrimonio espiritual, lo mismo sucede entre el rey y el reino y entre el príncipe y la república [...] El príncipe manda a sus súbditos como ministro de la ley [...] es como un médico en la sociedad humana [...] No sirve decir que no se destruye unidad del reino al enajenar el rey algunas ciudades o lugares del reino con tal que se mantenga el orden; porque mientras la unión del cuerpo físico resulta de la unidad orgánica de las partes, la unidad del cuerpo

²⁴⁶ LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate...* Op. Cit. p. 67.

²⁴⁷ Idem, p. 69.

²⁴⁸ VITORIA, Francisco de. *La Ley*. Op. Cit. p. 132.

²⁴⁹ MAIR, John. *História da Grã-Bretanha*. Paris: 1521 *Apud* SKINNER, Quentin. Op. cit. p. 401.

*místico resulta de la unión de voluntades, no de la unión de órganos, ya que en él las partes son personas.*²⁵⁰

Como se pode perceber, a argumentação do autor busca, a todo o momento, distinguir o rei como pessoa pública de sua pessoa particular, pois foi ao primeiro que o poder político foi delegado pelo povo com a condição de administrar justiça em prol do bem comum, sendo o reino inerente à sua *dignidade real*, não à sua pessoa privada, usando para isso de outras metáforas organicistas, como a do rei como marido da república, partícipe do corpo místico da mesma, ministro. Michel Senellart salienta que John Salisbury foi pioneiro na formulação da distinção entre a pessoa privada do rei e sua pessoa pública, utilizando o direito romano, e ainda de uma formulação mais bem elaborada do corporativismo político, no seu *Policraticus*²⁵¹. O entendimento de Las Casas ou de seu discípulo sobre a inalienabilidade do reino inscreve-se também na consciência sobre as diferentes classes de bens: os administrativos (que o autor acusa a venda aberta, e admite apenas a possibilidade de vender os menores, como o de mordomo, despenseiro, ou seja, os que não possuem jurisdição²⁵², os fiscais (todo patrimônio da república, como rendas, rios, portos, minas e outras coisas semelhantes) são inalienáveis; ao príncipe é vedado também alienar os bens individuais particulares, só sendo permitido ao rei pleno domínio sobre seus próprios bens patrimoniais²⁵³. A dizer verdade, Las Casas pautava-se nas *Siete Partidas*, que proibiam a alienação de bens imóveis do reino, como o próprio autor salienta²⁵⁴. O autor indica os títulos honoríficos (conde, duque etc.) ou dinheiro como boas mercês que o príncipe pode conceder por mérito aos que as merecem por seus serviços²⁵⁵, salientando ainda que se os poderosos e ricos possuem territórios como cidades e fortalezas tendem a desprezar o rei, a se rebelarem contra ele²⁵⁶. Assim, se pode concluir, conforme sustentava o padre dominicano, “*No puede el príncipe, por alto que sea, donar, tratar, intercambiar o negociar con las cosas o con el perjuicio de sus súbditos sólo con consentimiento implícito o supuesto y no solicitado o expreso*” resultando que “[...] *si lo hace, no tiene ningún valor jurídico*”²⁵⁷.

Atentar contra a lei natural é, portanto, exceder os limites da potestade régia e, logo, tal ato deixa de ter legalidade jurídica, tornando-se nulo, princípio que Las Casas segue a

²⁵⁰ LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate...* Op. Cit. pp. 69, 85, 149.

²⁵¹ Ver a análise que Michel Senellart realiza sobre esta obra de John Salisbury. SENELLART, Michel. Op. cit. pp. 136-56.

²⁵² LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate...* Op. Cit. p. 113.

²⁵³ Idem. p. 99.

²⁵⁴ Idem, p. 167.

²⁵⁵ Idem, p. 171.

²⁵⁶ Idem, p. 173.

²⁵⁷ Idem, pp. 91, 81.

partir de juristas como Bartolo de Sassoferrato e Oldrado de Ponte, e o Papa Inocêncio IV ²⁵⁸, ficando os súditos desobrigados de obedecer a tais atos injustos de príncipes que, ao tomá-los, tornam-se simples pessoas particulares ²⁵⁹. Esta obra, portanto, saca da tese da soberania popular um corolário interessante, a da inalienabilidade territorial-fiscal do reino pelos reis, o que aponta para uma maior distinção entre o público e o privado e ainda a uma distinção entre a pessoa pública régia e sua pessoa privada, comum. O rei não é dono da república, mas apenas seu administrador, limitado pela lei natural, pela origem popular de seu poder régio. Como se vê, a tese da soberania popular não tinha apenas um caráter abstrato, possuindo implicações práticas muito importantes, como nos demonstra esse tratado que, se nos permitem parafrasear Manuel Bandeira, “*poderia ter sido e não se sabe se foi*” de Las Casas.

O Padre Juan de Mariana foi sem dúvida um dos mais imaginativos autores neotomistas do período. Ainda que as diferenças entre os autores quanto à organização das ideias e apresentação dos dogmas do neotomismo sejam também ditadas pelas diferentes características internas das suas obras e pelas intenções dos autores - as intenções pragmáticas dos escritores de intervir no cenário político do período de acordo com as circunstâncias práticas do momento - não devemos desdenhar das diferenças de temperamento e de estilo entre eles, especialmente se lembrarmos de que o estilo de escrita era um dos sinais buscados pela individualidade renascentista ²⁶⁰. É assim que Pe. Juan de Mariana é aquele que descreve, se nos permitem a palavra, com certo impressionismo, o que os demais ratificam (no mais das vezes, mas não sempre) com fórmulas frias e sistemáticas, sendo estes assim mais propensos à concisão textual e à clareza dogmática.

Uma breve biografia se faz necessária. Luis Sanchez Agesta ²⁶¹ conta que Juan de Mariana (1535-1624) – padre jesuíta e historiógrafo-cronista - nasceu em Talavera, tendo como pai o decano da catedral homônima, don Juan Martínez de Mariana, e como mãe uma jovem da mesma vila, Bernardina Rodríguez. Realizou seus primeiros estudos em

²⁵⁸ LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate...* Op. Cit. p. 93.

²⁵⁹ Idem, p. 125.

²⁶⁰ TUCK, Richard. *Philosophy and Government 1572-1651*. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 5.

²⁶¹ AGESTA, Luis Sanchez. *El Padre Juan de Mariana, un humanista precursor del constitucionalismo*. pp.8-9 In: Juan de Mariana. *La dignidad real y la educación del rey (De Rege et Regis Institutione)*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid: 1981. As informações biográficas citadas a seguir se encontram nas páginas VIII-IX.

Pueblanueva e depois estudou na Universidade de Alcalá ²⁶². Nesta cidade foi admitido na Companhia de Jesus, em 1554. Seu noviciado na Companhia jesuítica continuou em Simancas sob a direção de São Francisco de Borja, de onde voltou para Alcalá, aproximadamente dois anos depois. Em 1560, Diego Lainez, superior na Companhia de Jesus, convida Mariana a ensinar teologia no Colégio Romano; lá o jovem de 24 anos torna-se sacerdote. Ensinaria ainda em Lorete e depois na Sicília, onde passa dois anos. Em 1569, parte rumo a Paris, para fazer-se doutor em teologia e ensinar a doutrina de São Tomás de Aquino no Colégio dos Jesuítas (Colégio de Clermont). Essa última viagem é de relevância central para o posterior desenvolvimento de seu pensamento, isto porque Juan de Mariana assistiria ali à “[...] *matanza de San Bartolomé* [...]” que vai “*influir no sólo en su juicio sobre el tiranicidio, sino en su cerrada posición política sobre la importancia de la unidad religiosa*” ²⁶³. Seus livros serão produzidos a partir de 1574, ano de seu regresso à Espanha, mais precisamente Toledo, onde Juan de Mariana fixa sua moradia. Em 1592, publica a monumental *Historia de Rebus Hispaniae*, obra que ganhará uma nova edição já em 1601, o que demonstra a difusão de sua obra ²⁶⁴. É dos exemplos históricos estudados nessa erudita obra que o padre apreenderia os preceitos que viriam à luz com *De Rege et Regis Institutione* (1599), da qual trataremos aqui ²⁶⁵.

De Rege et Regis Institutione é o que caracterizaríamos como um espelho de príncipe. Os espelhos podem ser definidos, de um modo geral, como modelos de conduta elaborados acerca dos mais variados assuntos. Dentro do gênero, temos o segmento destinado à educação

²⁶² “Em fins da década de 1540, os jesuítas haviam conseguido estabelecer oito faculdades em universidades espanholas, inclusive uma em Alcalá, outra em Salamanca e ainda uma em Burgos (Kidd, 1933, p.30). Assim teve início o processo pelo qual conseguiram retirar dos dominicanos o controle intelectual das universidades espanholas. As novas faculdades da Sociedade de Jesus em pouco tempo vieram a produzir uma extraordinária equipe de teólogos e filósofos políticos, entre eles Alfonso Salmerón (1515-1585), Pedro de Ribadeneyra (1527-1611), Francisco de Toledo (1532-1596), Gregório de Valencia (1549-1603) e Gabriel Vazquez (1549-1604). Mas as duas principais figuras entre os filósofos jesuítas espanhóis desse período foram Luis de Molina (1535-1600) e Francisco Suarez (1548-1617)”. SKINNER, Quentin. Op. Cit. p. 416. Para um maior aprofundamento sobre a evolução das posições escolásticas na Universidade de Alcalá, ver MORSE, Richard. *Espelho de Próspero: Cultura e ideias nas Américas*. São Paulo, Cia das Letras: 1981 p.41.

²⁶³ AGESTA, Luis Sanchez. Op. Cit. p. X.

²⁶⁴ Livro publicado na cidade de Toledo (1592) em latim e que ganha uma segunda edição já em 1601, dessa vez em castelhano, tal é o sucesso da empresa. Idem, Ibidem.

²⁶⁵ Já em vida do próprio Juan de Mariana se produziu uma segunda edição em Manguncia (Mainz, imprensa de Baltasar Lippi) em 1605, somente seis anos depois de sua aparição; em 1611 o livro volta a ser editado, e desta vez, provavelmente, por iniciativa do editor, que quis aproveitar o escândalo produzido pela obra para vender uma nova edição. Por haver se esgotado, reproduziu-se outra edição em 1640; já são 4 edições em menos de 50 anos. Esta obra de Juan de Mariana só viria a ter uma tradução espanhola em 1845, anônima. *De Rege et Regis Institutione* foi também a realização de um pedido de seu amigo García Loaysa, tutor daquele que viria a ser o rei Felipe III, que encomendara o *espelho de príncipe*. O jesuíta prestava, de outro modo, um serviço ao rei e ao “bem comum”. Cf. AGESTA, Luis Sanchez. Op. Cit. p. LX.

do príncipe, chamado de *specula principum* ou espelhos de príncipe ²⁶⁶, tratados de natureza pedagógica oferecidos ao rei ou aos tutores do Príncipe sucessor como uma forma de orientar a melhor educação do herdeiro ao trono. Gênero literário cujas raízes remontam à Antiguidade clássica, em autores como Plutarco, Xenofonte e Isócrates, e cuja afirmação se deu no medievo, principalmente com as obras de São Tomás de Aquino e Egídio Romano ²⁶⁷, conheceu uma ampliação notável nos séculos XVI e XVII. No mundo ibérico, essa literatura invariavelmente veiculava ensinamentos político-morais - os deveres do soberano e as virtudes inerentes ao ofício régio -, baseados numa estreita relação entre política real e ética católica, visando estabelecer um modelo ideal de Príncipe cristão ²⁶⁸.

No livro I - que versa sobre as origens da sociedade e do poder real - o primeiro capítulo possui o título aristotélico-tomista (mas que resulta num aristotelismo ciceroneado, conforme teremos ocasião de ver) de “*El hombre es por su naturaleza animal sociable*”. Nele, Juan de Mariana falará sobre um *estado de natureza* positivo, no qual o homem era nômade e pacífico. Nesse estado, nenhum homem era governado por outro: “*En un principio*”, conforme definia, tanto os homens como as feras, “*andaban errantes por el mundo; ni tenían hogar fijo, ni pensaban más que en conservar la vida y obedecer al agradable instinto de procrear y de educar la prole*”, assim “*Ni había leyes que les obligasen ni jefes que les mandase*” ²⁶⁹. Como diz o historiador Quentin Skinner, a principal tese tomista a respeito dessa condição original ou natural é que ela deve ser definida como um estado de liberdade, igualdade e independência ²⁷⁰. Segundo Luis Sanchez Agesta, as linhas de Juan de Mariana sobre a imagem paradisíaca de um mundo onde não existia governo político nem propriedade privada remetem à doutrina de Vasquez de Menchaca, que assim

²⁶⁶ “É no fim do século XII que aparece o primeiro tratado sobre o governo do príncipe tendo o título de *Espelho (Specula)*: o *Specula regale* de Godofredo de Viterbo (1180/1183)... Certamente um grande número de obras do mesmo tipo têm títulos diferentes... Mas adotou-se o hábito, desde W. Berges, de designar pelo nome genérico de *Fürstenspiegel*, Espelhos dos príncipes, todos os escritos pertencentes ao gênero da parenética régia”. SENELLART, Michel. Op. Cit. p. 49. “A parenética, ou parênese (do grego *parainesis*: exortação, encorajamento), designa um gênero de discurso que exorta às ações virtuosas”. Essa informação se encontra na nota 2 da página 47.

²⁶⁷ BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe. Discurso Normativo e Representação (1525-1549)*. Lisboa: Cosmos, 1996. p.34.

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

Michel Senellart também ressalta a importância de Egídio Romano para o gênero dos espelhos de príncipe. Cf. Op. Cit. p. 194.

²⁶⁸ MARAVALL, J.A. *Teoría española* Op. Cit. Buescu ressalta que este “Discurso de caráter político, jurídico, filosófico, [é] por vezes de difícil delimitação...”. BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe...* Op. Cit. p.30.

²⁶⁹ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 2 Tomos, 1950. p.467.

²⁷⁰ SKINNER, Quentin. Op. cit. p. 433.

como Mariana possuía grande admiração por Cícero ²⁷¹. Segundo Fernandez-Santamaría, a interpretação de Mariana sobre as remotas origens da humanidade em termos selvagens e solitários estava presente também em Alonso de Castrillo, e mais profundamente em Juan Luis Vives, este último que chega a desafiar a autoridade de Aristóteles – que considerava a vida solitária antinatural - e distingue duas etapas humanas: a primeira em solidão selvagem e a segunda quando o homem adquire companhia e organiza família. Contudo, a nosso ver Mariana oscila entre essas duas etapas de Vives, ou as compreende simultâneas, já que fala em “homens como feras e errantes pelo mundo” e ao mesmo tempo o instinto de procriação e a educação da prole já indicam a inserção do homem numa associação familiar ²⁷², base da posterior sociedade política. O próprio Francisco de Vitoria é mais fiel a Aristóteles do que Mariana nesse ponto, inclusive usando também a palavra “feras”, quando diz “[...] *porque un hombre solo no se basta a sí mismo, por eso los hombres no andan vagando por los montes como las fieras [...]*” já que “[...] *cada uno necesita de los demás y uno solo no puede hacer todas las cosas*”. Assim se depreende “[...] *que no pueda un hombre vivir solo, sino que es necesario que los hombres se ayuden mutuamente*” ²⁷³.

Portanto, vemos aqui o “aristotelismo ciceroneado” de Juan de Mariana, pois essa ideia de uma “Idade de Ouro” da humanidade, ainda selvagem e associal, provém do estoicismo, levando a uma valorização do passado primitivo das sociedades europeias e mesmo à exaltação dos indígenas ameríndios, (re)valorização da natureza e do homem que em certo sentido antecipa a inquietude ecologista atual ²⁷⁴. Esse estado de natureza um pouco “rousseauiano” ²⁷⁵ perpetuar-se-ia, não fossem os inconvenientes que existiam, as carências e debilidades humanas, os inúmeros perigos dessa vida primitiva:

Sabia empero Dios, creador y padre del género humano, que no hay cosa como la amistad y la caridad mutua entre los hombres, y que para excitarlas era preciso reunirlos en uno solo lugar y bajo el imperio de unas mismas leyes. Había les concedido ya la facultad de hablar para que pudiesen asociarse y comunicarse sus pensamientos, cosa que ya de por sí fomenta mucho el amor mutuo; y para mas

²⁷¹ AGESTA, Luis Sanchez. Op. Cit. p. XIX.

²⁷² FERNANDEZ-SANTAMARIA, Jose A. *La Formación de la Sociedad y el Origen del Estado: ensayos sobre el pensamiento político en el Siglo de Oro*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. 220-1.

²⁷³ VITORIA, Francisco. Op. Cit. p. 22.

²⁷⁴ PÉREZ-LUÑO, Antonio Enrique. *Introducción*. In: LAS CASAS, Fray Bartolomé de. Op. Cit. pp. VII, XXIX

²⁷⁵ Rousseau idealizava um estado de natureza perfeito, numa situação de harmonia e igualdade plenas. Porém, não o reputava como *fato histórico*, advertindo que provavelmente não existiu jamais, que não se deve tomá-lo como verdade histórica, senão como raciocínios hipotéticos e condicionais, mais adequados para aclarar a natureza das coisas que para revelar sua origem. Para Rousseau (como para Kant e outros contratualistas) o estado de natureza e o contrato social não possuíam caráter empírico ou histórico, senão uma dimensão contrafática, atuando como critério ideal para a legitimação política. Ao contrário, os neotomistas tomavam o *estado de natureza* como *fato histórico*, pelo qual haviam passado todas as sociedades humanas. Idem, p. XXIV.

*obligarlos á querer lo que estaba ya en sus facultades, les creó sujetos á necesidades y expuestos á muchos males y peligros, para satisfacer y obviar los cuales fuese indispensable la concurrencia de la fuerza y habilidad de muchos*²⁷⁶

Essas necessidades humanas (proteção, artes rurais e comerciais, construção civil etc.), além da debilidade corporal que nos torna frágeis frente à natureza, são ideias que remetem ao *De Regimine Principum* de Tomás de Aquino (1225-1274?), que considerava que o homem fora trazido ao mundo débil e necessitado, meios infalíveis da criação divina através dos quais o homem é induzido a viver em sociedade, uma sorte de Deus *ex machina*; assim é a necessitas que garante a evolução do homem selvagem em homem social, a criação da própria humanidade²⁷⁷. Com efeito, tudo fazia parte de um plano divino: a ideia de um “impulso de caridade mútua” excitado por Deus entre os homens fora desenvolvida pelo jesuíta Luis de Molina, e seria mais tarde aprofundada por Francisco Suárez²⁷⁸. Como salienta Carlo Maschi e B. Biondi, a noção de caritas é uma ideia cristã original: “*la caritas, el amor, y que en último término la caridad es amor del prójimo por amor de Dios*”²⁷⁹. Chama ainda atenção a ideia de que a linguagem é elemento essencial para o desenvolvimento do “amor mútuo” e para a criação de algum tipo de comunidade humana. Conforme salienta o historiador Michel Senellart, dentro do tomismo a capacidade comunicativa do ser humano torna-se positividade política, diferente da tradição anterior, onde só dizia respeito à prédica dos padres²⁸⁰. Ademais, o historiador Antonio Manuel Hespanha ressaltará o fundo aristotélico da concepção sobre o amor e a amizade:

*La amistad ha sido teorizada por Aristóteles. En la Ética a Eudemo subraya la naturaleza política de esta virtud: es una tarea especial del arte de gobernar (Et. Eud. VII, 1, 1235^a). En efecto, todo el discurso aristotélico sobre la amistad insiste particularmente en la idea de que la amistad origina y sustenta los vínculos políticos más permanentes, al tiempo que es germen de deberes muy estrictos y perdurables*²⁸¹

O amor e a amizade constituem, portanto, princípios estruturantes da vida em sociedade para Juan de Mariana. Entretanto - e aqui começam os inconvenientes do estado de natureza no jesuíta - os homens, a despeito dessa natureza essencialmente sociável criada por

²⁷⁶ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*. Op. Cit. p. 467.

²⁷⁷ FERNANDEZ-SANTAMARÍA, José A. *La Formación de la Sociedad...* Op. Cit. pp. 224-5.

²⁷⁸ AGESTA, Luis Sanchez. Op. Cit. p. XIX.

²⁷⁹ BIONDI, B. «'Humanitas' nelle legi degli Imperatori Romano-Cristiani», en Fontes Ambrosiani, XXVI, vol. II, 1951, p.82 e MASCHI, Carlo A. *Humanitas come Morivo Giuridico*, Universidad de Trieste 1949, p.40 y sigs. *Apud* AGESTA, Luis Sanchez. Op. Cit. p. XXXVII.

²⁸⁰ SENELLART, Michel. Op. Cit. p. 177.

²⁸¹ HESPANHA, A.M. *La Gracia del Derecho...* Op. cit. p. 157.

Deus, eram débeis para se defender de atentados contra sua existência, seja de outros animais ou de seus próprios semelhantes, dos que se sentiam mais fortes e queriam abusar da inferioridade física dos demais:

*La vida del hombre no estaba segura ni contra las muchas fieras que poblaban la tierra [...] ni aun contra sus mismos semejantes, entre los cuales, fiando cada cual en sus propias fuerzas, se arrojaban contra las fortunas y la vida de los más débiles los que mas podían, seres feroces y salvajes que alegraban ó temían, según se sintiesen mas ó menos fuertes. Lo estaba mucho menos cuando asociados ya los que pretendían abusar de su superioridad física [...] cometiendo todo género de atropellos [...]. ¿Donde podía encontrar entonces la inocencia y la pobreza un abrigo contra tantos latrocinios, saqueos y matanza?*²⁸²

Repentinamente a descrição de um estado de natureza paradisíaco ganha fortes pinceladas de pessimismo antropológico ciceroniano e agostiniano, a idade de ouro é destruída pela violência do homem contra o homem, cometendo toda sorte de “*faltas ferinas e irracionalidades*”, como imaginava Cícero; a vida social propriamente dita seria impulsionada mais pela *razão* e pelo *amor*²⁸³, meios pelos quais os homens controlariam suas paixões egoístas, seus simples instintos, conforme a filosofia estoica ensinava. Vemos aqui então que a reunião de Aristóteles e Cícero nos autores da neoescolástica era comum, a despeito de diferenças claras como o era a questão do *homem associal* de Cícero versus o *homem social* de Aristóteles. Como ressaltou o historiador Richard Tuck, esse fenômeno pode ser intitulado de “aristotelismo ciceroneado”, isto é, um aristotelismo derivado das versões da filosofia helênica tardia oferecida por filósofos romanos, e por Cícero em particular, presente nos escritores da Renascença inicial – onde o século XVI se insere, na cronologia do autor - sendo ainda o latim ciceroniano modelo de estilo²⁸⁴. Essa contradição entre a exaltação do “bom selvagem/estado de natureza positivo”, que é interrompido pela maldade dos homens é patente em Juan de Mariana, e ainda mais (exclusivamente do ponto de vista religioso) pelo autor não recorrer ao “pecado original” como argumento para essa metamorfose no estado primitivo humano. Todavia, é possível que o jesuíta não achasse necessário mencionar o “pecado original” (igualmente pouco enfatizado pela ordem jesuítica) ou que considerasse as adversidades no estado de natureza humano suficientes para o estabelecimento de uma sociedade política, como um remédio para o mal (segundo a Patrística e Agostinho em particular) e um instrumento para o bem (enfatizado pela

²⁸² MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana...* Op. Cit. P. 467.

²⁸³ PÉREZ-LUÑO, Antonio Enrique. Op. Cit. p. XXIV.

²⁸⁴ TUCK, Richard. *Philosophy and Government 1572-1651*. Op. Cit. p. xiii, 5-6, 15.

neoescolástica), como afirma o próprio Francisco Suárez sobre o nascimento da sociedade política²⁸⁵ de acordo com os Padres da Igreja:

*Además puede deducirse esta verdad de los Santos Padres. Primero, porque afirmaron repetidas veces que el hombre ha sido creado por Dios naturalmente libre y que sólo recibió inmediatamente de Dios poder para dominar a los brutos animales y a los seres inferiores; y que el derecho de unos hombres a dominar sobre otros tiene su origen en la voluntad humana por razón del pecado o de cierta adversidad. Lo enseña San Ambrosio y más ampliamente San Agustín y San Gregorio*²⁸⁶

Com efeito, para Mariana é em resposta a essas adversidades que surgirá a comunidade política, isto é, da conjunção entre carências, debilidades, mesmo crueldades humanas, inata sociabilidade e potencial racionalidade, que surge a sociedade e o poder político:

*Si hubiese tenido el hombre fuerzas suficientes para vencer los peligros y no hubiese debido apelar á las ajenas, ¿había habido nunca sociedad? Habría habido ese respeto mutuo que constituye la tranquilidad de nuestra existencia? Habría habido orden [...] buena fe necesaria en los contratos, habría habido por fin hombres? [...] Nacieron así de nuestra propia debilidad la sociedad, los sentimientos de humanidad y las mas santas leyes, bienes todos divinos [...] No debemos pues atribuir sino á la carencia de las cosas necesarias á la vida, y sobre todo al temor y conciencia de nuestra propia fragilidad, ya los derechos que nos constituyen hombres, ya esa sociedad civil en que gozamos de tantos bienes y de tan tranquila calma*²⁸⁷

Aqui Juan de Mariana parece considerar a existência de verdadeiros homens apenas quando saem do estado de natureza para o estado de sociedade. Ademais, e diferentemente de Rousseau, para quem a idade primitiva idílica era hipotética, critério ideal para a legitimação política, não fato histórico concreto²⁸⁸, para Juan de Mariana essa idade de ouro realmente existiu, mesmo que muito remotamente. E, enquanto para Rousseau a sociedade significava a corrupção da humanidade²⁸⁹, Mariana a encarava positivamente, como vimos acima. O

²⁸⁵ É importante salientar que Francisco Suarez utiliza o termo *humanae societatis* de modo recorrente, como, por exemplo, logo no início do tratado. Ver SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III...* Op. Cit. p.11. Las Casas (ou um discípulo) utiliza o termo *societate humana*, cf. LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate...*Op. Cit. p.148. O fato de ambas as edições citadas serem bilíngues latim-espanhol facilitou o cotejamento das palavras diretamente na língua em que foi publicada originalmente. As obras de Juan de Mariana e de Francisco de Vitoria a que tivemos acesso estavam apenas traduzidas ao espanhol, mas podemos induzir que utilizavam igualmente os termos a que Suarez e Las Casas (ou um discípulo) empregavam com tanta espontaneidade.

²⁸⁶ SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III...*Op. cit. p. 25.

²⁸⁷ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana...*Op. Cit. p. 468.

²⁸⁸ PÉREZ-LUÑO, Antonio Enrique. Op. Cit. p. XXIV.

²⁸⁹ Idem, Ibidem. Pérez-Luño tece esse comentário sobre Las Casas, mas por ser um dado comum à neoescolástica, podemos utilizá-lo para Juan de Mariana.

jesuíta critica ainda aqueles que consideram a natureza menos “mãe” do que “madrasta” da linhagem humana, por ter criado os homens débeis e frágeis, ideia difundida por Cícero (o espanhol não o cita aqui); Mariana reclama que essa visão não entende a sabedoria e tortuosidade do plano divino: pois é da necessitas que pôde surgir a humanidade organizada em sociedades políticas, conforme já citamos do que pensava Tomás de Aquino ²⁹⁰. Por outro lado, o conceito de *humanitas* que o jesuíta utiliza é devedor do de Cícero, além de Tácito e Tito Lívio, historiadores que o jesuíta conhecia e cita em *De Rege et Regis Institutione*: o termo humanidade resume assim a sociabilidade humana, sua necessidade e aptidão para a convivência política, além da dignidade e transcendência da pessoa humana, e um sentido cristão de benevolência natural que o homem possui para com os necessitados em geral ²⁹¹. Conforme salienta Francisco Suárez, por assim dizer resumindo o que citamos de Juan de Mariana até aqui, sobre o homem social e político e o poder estruturante do amor:

Se deduce de la necesidad de esta comunidad y de su poder, y por consiguiente de su fin, que es la conservación de la comunidad política y humana. Ya que el hombre por naturaleza se inclina a la comunidad política y necesita muy especialmente de ella para la conveniente conservación de su vida, como dijo muy bien Aristóteles. San Crisóstomo demuestra largamente que fue también así dispuesto por Dios para hacer posible el amor y la paz entre los homens ²⁹²

A criação da sociedade se confunde com o estabelecimento da sociedade política, conforme salienta o próprio Suárez quando diz “*Ya que por el mismo hecho de congregarse los hombres en un cuerpo político o Estado [...]*” conclui o jesuíta “[...] *resulta semejante poder en esta comunidad [...]*” ²⁹³. Na passagem seguinte de Juan de Mariana será indicada tacitamente uma primeira forma deste poder político, *democrático*, residindo na assembleia popular. Esta decide então eleger um rei, assim criando a forma de governo monárquica. Deste modo, percebemos como a *potestas* residia na comunidade popular e fora, de modo deliberado, transferida para o primeiro rei eleito. Aqui se estabelece, portanto, a genealogia dos reis, o que a um só tempo impõe seus deveres atuais e critica certo modo de obtenção dos principados no seu tempo:

Viendo pues los hombres que estaba su vida cercada constantemente de peligros [...] empezaron los que se sentían oprimidos por los poderosos á asociarse y á fijar los ojos en el que parecía aventajarse á los demás por su lealtad y sus sentimientos de justicia, esperando que bajo el amparo de este evitarían todo

²⁹⁰ FERNANDEZ-SANTAMARÍA, José A. *La Formación de la Sociedad...* Op. Cit. p. 228.

²⁹¹ AGESTA, Luis Sanchez. Op. Cit. pp. XXXV-XXXVIII.

²⁹² SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III...* Op. Cit. p.7

²⁹³ Idem, p. 19.

*género de violencias privadas y públicas, establecerían la igualdad, mantendrían sujetos por los lazos de unas mismas leyes á los inferiores y á los superiores, á los superiores y á los del estado medio. Derivaron de aquí, como es de suponer, las primeras sociedades constituidas y la dignidad real, que no se obtenía en aquel tiempo con intrigas ni con dádivas, sino con la moderación, la honradez y otras virtudes manifiestas.*²⁹⁴

Como salienta Skinner, além da natureza sociável do homem, há ainda uma motivação indireta para a passagem do estado natural para o estado político, e esta motivação reside no *interesse pessoal*, isto é, a ideia de uma propensão do homem ao egoísmo, combinada à fraqueza de sua vontade moral, conduz à conclusão de que, caso continuássemos a viver nas comunidades naturais, jamais nos desenvolveríamos, na verdade mal conseguiríamos sobreviver, como proclama Juan de Mariana. Assim os homens abrem mão de sua liberdade natural em favor do império das leis positivas, mecanismo regulador da vida em sociedade, para que os homens possam viver em dignidade e segurança²⁹⁵. A última citação que fizemos de Mariana evoca também claramente uma passagem *Dos Deveres*, de Cícero, na qual o filósofo estoico afirma:

Segundo diz Heródoto, os medas, e para mim também, nossos antepassados só estabeleceram a realeza e colocaram sobre o trono homens de bem, para usufruírem justiça. Nos primeiros tempos, o povo fraco e pobre, encontrando-se oprimido pelo poder dos ricos, procurava qualquer homem que se diferenciava por sua virtude, garantindo os fracos contra injustiças e violências, fazendo imperar a igualdade, submetendo à igualdade grandes e pequenos²⁹⁶

Aristóteles também imaginava um tempo remoto de monarquias, quando diz “[...] porque os homens outrora se encontravam sob o domínio de um rei, como muitos ainda se encontram”²⁹⁷. Conforme ressalta Michel Foucault, qualquer que seja o autor estudado que o faça, “Se o objetivo [deste] for construir uma teoria do poder” então “haverá sempre a necessidade de considerá-lo como algo que surgiu em um determinado momento”, e “de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução”²⁹⁸. O poder político é algo a que a neoescolástica propõe, portanto, um nascimento remoto num determinado momento da história da constituição da própria humanidade. Juan de Mariana dissertará então sobre as características dos primeiros reis, que possuíam uma “[...] *dignidad que en un principio ni aterraba con su imponente fausto y aparato, ni estaba limitada por leyes, ni llevaba consigo*

²⁹⁴ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana...* Op. Cit. p. 468.

²⁹⁵ SKINNER, Quentin. Op. Cit. p. 437.

²⁹⁶ CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2005. p. 95.

²⁹⁷ ARISTÓTELES. *Política*. Op. cit. p. 145.

²⁹⁸ MACHADO, Roberto (org.). *Michel Foucault. Microfísica do Poder...* Op. Cit. p. 248.

privilegio alguno, ni hallaba defensa contra los peligros sino en el amor y la benevolencia de los ciudadanos [...]”, pois “[...] *ni apelaba sino á su voluntad y albedrío para dirigir los negocios generales de la república y decidir los pleitos entre particulares*”²⁹⁹. Se não haviam leis, como vieram elas a serem criadas?

*Escribiéronse mas tarde leyes y hubo á la verdad dos motivos poderosos para que así se hiciese. Empezóse á sospechar de la equidad del príncipe por ser difícil que estuviese libre de cólera y odios y supiese mirar con igual amor á todos los que viviesen debajo de su imperio; y se creyó que para obviar tan grande inconveniente podían promulgarse leyes que fuesen y tuviesen para todos igual autoridad é igual sentido. Es, pues, la ley una regla indeclinable y divina que prescribe lo justo y prohíbe lo contrario*³⁰⁰

Outra vez Cícero é a fonte desse trecho, quando diz que “Enquanto esse direito se manteve pela justiça e integridade de um só homem, ele satisfez” e “quando cessou de se manter, estabeleceram-se leis”³⁰¹. Vemos aqui então como a lei, segundo o jesuíta, foi criada – pela comunidade popular - como um modo de limitar o poder régio e mantê-lo dentro da justiça. Nesse sentido, temos aqui um breve ressurgimento da democracia direta dentro da monarquia, o que demonstra por sua vez que a transferência de poder da comunidade ao rei não é alienação, mas *delegação*, e que a comunidade resguarda para si sempre um poder superior ao do próprio rei, já que o Príncipe foi instituído pela assembleia popular. Isto vale para lembrar ao rei de seus deveres, e de que o poder político que ora empenha é limitado e pode, se assim a comunidade desejar, retornar ao seio da mesma, se o Príncipe torna-se um tirano do povo³⁰². Igualmente, o estabelecimento de leis responde à necessidade de manter a vontade e os afetos humanos – por um lado positivos, geradores da própria sociedade, como o amor e a amizade; por outro negativos, passíveis de conduzir injustiças, como o ódio e a cólera – submetidos à razão e à justiça, preceito característico do estoicismo. O estoicismo propõe ao homem viver de acordo com a lei racional da natureza, através de uma sabedoria pela qual não se deixa escravizar pelas paixões e pelas coisas externas. Esta doutrina foi difundida no mundo moderno principalmente através da releitura renascentista de Sêneca, Tácito e Cícero. Tal visão de mundo corresponde aqui à própria ética (governo de si), sem a qual não é possível a *oikonomia* (o governo da casa pelo pater famílias) e a política (o governo da república). Conforme ressalta Pedro Cardim, os autores constitucionalistas (e não só estes, é só pensarmos num Jean Bodin) encaram o conjunto da comunidade como um

²⁹⁹ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana...* Op. Cit. p. 469.

³⁰⁰ Idem, p. 469.

³⁰¹ CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres...* Op. Cit. p. 95.

³⁰² FERNANDEZ-SANTAMARÍA, Jose A. *La Formación de la Sociedad...* Op. Cit. p. 234.

aglomerado de famílias, o que significava que o modelo familiar de organização também influenciava a zona extradoméstica, conferindo à moral um âmbito de regulação muitíssimo alargado ³⁰³. O dominicano Bartolomé de Las Casas ou um discípulo (para escolher um exemplo, já que citações semelhantes podem ser encontradas igualmente em Suárez e Mariana) traduz muito bem a interdependência entre o governo doméstico e o governo político quando afirma que “*el rey es*”, por assim dizer, “*también en su reino como un padre en la familia, que gobierna personalmente toda su casa mediante una dedicación estrecha y continua y no abdica del cuidado y gobierno directo de nada de lo relacionado con su casa*”, Logo “[...] *así debe hacer el rey en su reino*” ³⁰⁴. As teses de Michel Foucault ³⁰⁵ e de Daniela Frigo ³⁰⁶ apontam exatamente isso, pois afirmam que durante os inícios da modernidade o governo político copia o modelo doméstico/econômico, inscrevendo as artes de governar num continuum entre o governo de si e o governo dos outros ³⁰⁷.

O que podemos adiantar aqui é de que a ideia chave que permeia a obra de Juan de Mariana e é capital no pensamento político do jesuíta se assenta na compreensão de que a transferência de poder da comunidade ao rei não foi nem incondicional nem absoluta, de tal sorte que a autoridade se justifica e seus poderes sobre a sociedade são legítimos se procedem do consentimento dos cidadãos ³⁰⁸. Essa transferência de poder delegou deveres à função real, pautados na noção de que o Príncipe cumpria uma espécie de mandato régio, conferido pelo povo ao rei quando o instituiu, e que normatiza seu poder dentro dos limites da justiça e do bem comum da República. Esta noção de mandato régio compreende então menos os direitos

³⁰³ CARDIM, Pedro. “Religião e Ordem Social...” Op. Cit. pp. 153-4.

³⁰⁴ LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate...* Op. Cit. p. 151.

³⁰⁵ ““*La ‘governamentalitá’*” (“A ‘governamentalidade’”, curso do Collège de France, ano 1977-1978: “*Sécurité, territoire et polulation*”, 4ª aula, 1º de fevereiro de 1978), *Aut-Aut*, nº 167-168, setembro-dezembro de 1978. ps. 12-29.”. In: MOTTA, Manoel Barros da. (org. e seleção de textos). *Michel Foucault. Estratégia, poder e saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2003. Coleção Ditos e Escritos, v. 4. Para um aprofundamento na temática, ver FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

³⁰⁶ FRIGO, Daniela. «Disciplina Rei Familiariae» a *Economia* como Modelo Administrativo de *Ancien Régime*. In: Revista Penélope Coimbra, Cosmos, nº 6, 1991, pp.47-62.

³⁰⁷ Como nos lembra Foucault, o termo “economia” designa no século XVI uma forma de governo, o doméstico. Apenas no século XVII é que passará a designar um nível de realidade, um campo de intervenção para o governo estatal. Já “governo” significa a “correta disposição das coisas”, e por coisas deve-se entender o complexo entre pessoas e território, costumes, leis etc., dentro das “artes de governar”. FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população...* Op. cit. PP.127-8. Já Daniela Frigo indica a força do modelo doméstico dentro das teorias absolutistas do poder régio, tratando de abarcar os novos campos de ação política (econômico, financeiro, administrativo) e que cuja tendência, no longo prazo, é distanciar-se da visão medieval jurisdicionalista do poder. Ver FRIGO, Daniela. «Disciplina Rei Familiariae»...Op. Cit. O aprofundamento em ambas as teses, a despeito de muito interessantes, excede os limites desta pesquisa.

³⁰⁸ DELGADO, Rogelio Fernández. *Filosofía política y teoría monetaria en el siglo XVII: El principio de soberanía y la teoría de la inflación del Padre Mariana*. Publicado na Revista La Ilustración Liberal, Nº 21-22, (dezembro de 2004), <http://www.la-ilustracionliberal.com/>. Disponível em <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/rdelgado/artdelgado1.pdf> - Acesso: em 01/10/2008

e mais os deveres reais constitutivos de sua função política, conforme já indicamos com Carlos Garriga no primeiro capítulo. Conforme diz Stuart Clarck, na teologia política espanhola o rei certamente tinha uma relação especial com Deus, mas antes pelos seus “deveres divinamente ordenados” que por seus “direitos divinamente concedidos”, visto que “[...] um constitucionalismo escolástico esteve em forte evidência nos textos dos teóricos tomistas dominantes como Vitoria, Suárez e Molina”³⁰⁹, ao que podemos acrescentar a figura de Juan de Mariana. Com efeito, os deveres régios centrais são: a defesa da verdade, da ordem, da justiça e da religião, pontos da defesa do bem comum.

Trataremos agora rapidamente da biografia de Francisco Suárez e da história da obra *Defensio Fidei* (1613), contextualizando-os no debate sobre a soberania popular. Os contornos mais gerais da biografia de Francisco Suárez (1548-1617) são bem conhecidos. Sabe-se que o pensador nasceu em Granada, numa família de fidalgos com tradição militar, os Suárez de Toledo, parentes da casa dos duques de Alba. Estudou Direito na Universidade de Salamanca (1561-64), abandonando os estudos para ser admitido na Companhia de Jesus, fundada em 1540. Em 1564 foi aceito na Companhia como "indiferente", isto é, reservando-se os superiores a decisão de Suárez tornar-se sacerdote ou irmão laico, dadas as dúvidas acerca da sua saúde e inteligência. Começou o noviciado em Medina del Campo, sendo poucos meses depois convidado a estudar Filosofia em Salamanca. Aí viria a se revelar como um dos melhores alunos, passando ao estudo da Teologia (1566-70). Tendo tomado o hábito, em 1571, toda a sua vida virá a ser dedicada ao ensino. Começou em nas Universidades de Ávila e Segóvia (1575), passando à Universidade de Valladolid (1576-80), Roma (1580-85), Alcalá (1585-93), Salamanca (1593-97) e Coimbra (1597-1615). Na sua passagem por Roma foi próximo do cardeal Roberto Bellarmino, que fora discípulo de Juan de Mariana, tendo o Papa Gregório XIII assistido ao seu primeiro curso. Após a sua chegada à Universidade de Coimbra, foi nomeado para a cátedra de Teologia, e no mesmo ano se editaram as suas *Disputationes metaphysicae* (1597), uma das obras que o tornaria famoso. Doutorou-se na Universidade de Évora. Voltou a Coimbra para ensinar e publicar as obras que lhe valeram a

³⁰⁹ CLARCK, Stuart. *Pensando com Demônios...* Op. Cit. p.766

designação de "Doutor Exímio", mestre da Escolástica seiscentista ³¹⁰. Publicou então *De legibus ac Deo Legislatore* (Coimbra, 1612) e, a pedido do Papa Pio V, a obra *Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores* (Coimbra, 1613). Em 1615, publicou a obra *De Fide* e jubilou-se do ensino, saindo por essa altura de Coimbra para Lisboa, onde morreria dois anos depois.

A história da *Defensio Fidei* começa em ocasião da imposição aos súditos católicos de um juramento de fidelidade por parte do rei escocês Jaime VI (1578-1625, e que acumularia o reinado inglês e irlandês em 1603), e a polémica que daí decorreu com o papado e com o cardeal jesuíta Roberto Bellarmino, que acabou por atrair a sua órbita Francisco Suárez, da ordem religiosa homônima. O teólogo espanhol, mediante uma solicitação realizada pelo Papa Pio V (1566-1572), elabora a obra, cujo nome já é transparente quanto a sua intenção, intitulada *Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores* (1613). A ambição era refutar tanto a legalidade da imposição de um juramento de fidelidade aos súditos católicos por parte do rei inglês quanto suas teses que defendiam o “direito divino dos reis”, nas obras intituladas *True Law of Free Monarchies* (1598) e *Basilikon Doron* (1599). Sabe-se que Jaime I havia ordenado ainda a tradução da Bíblia que leva o seu nome como *Bíblia do Rei Jaime*, que até os dias de hoje é a Bíblia oficial da Igreja Anglicana. É deste modo que Suárez ingressa nesse debate teológico-político de dimensões bem práticas, como vemos, procurando clarificar a doutrina da Igreja no que tange aos fundamentos jurídico-políticos do poder, e refutando o “direito divino dos reis” através da teoria medieval tomista da soberania popular, em conjunto com a teoria do “poder temporal indireto papal” (pela qual ficou mais conhecido Bellarmino na sua obra *Controvérsias*, que foi primeiramente publicada entre 1586 e 1593), que afirmava que o Papa podia, em nome do rebanho, desobrigar os súditos católicos da fidelidade a um rei herege ou tirano, a par da prerrogativa papal de excomungá-lo e por fim depô-lo do poder ³¹¹. Essa teoria provinha de Tomás de Aquino, como bem sintetiza o historiador Robert Bireley

For Aquinas, following Aristotle, the state had its own proper end based in human nature, which was the common good or temporal happiness of the community; in pursuing this goal the state was autonomous. But this temporal happiness was ordained to the further transcendent happiness of eternal life, which

³¹⁰ A lista de obras de Francisco Suarez é muito extensa, e boa parte sobre questões teológicas. Assim chamamos atenção no corpo do texto mais às obras do jesuíta que possuem mais relação com os propósitos de nossa pesquisa.

³¹¹ ELORDUY, E. & PEREÑA, L. *Introducción*. In: SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III. Principatus Politicus o la Soberania Popular*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965. Esta obra é uma versão bilingue latim-espanhol. pp. III-CC.

was the goal of the church. A ruler's obligation was to lead his people towards both goals. Should he govern so as to obstruct the attainment of the spiritual goal, the church might intervene in the ruler's affairs to set matter aright. Here was the root of what came to be called 'the indirect power of the papacy in temporal matters' ³¹²

A subordinação do âmbito temporal ao espiritual é patente, obedecendo ao finalismo tomista, isto é, supondo a submissão do “fim terreno” (o bem comum, a felicidade temporal) ao “fim eterno” (a salvação das almas). Logo, é preciso ter cuidado com o que se quer dizer ao usar termos sociológicos para o período moderno como o de “secularização”. A tese do poder indireto do papa em assuntos temporais pode ser interpretada como uma segurança do Papado contra o avanço dos estados no século XVI ³¹³, uma garantia para a ação política papal contra eventuais tendências de secularização política estatal e especialmente no caso de um rei herege. E houve práxis. Robert Bireley lembra-nos que o próprio Papa Pio V utilizou a prerrogativa papal pela última vez ao excomungar a rainha inglesa Elizabeth em 1570. A medida, no entanto, foi contraproducente, somente aumentando o nível de anticatolicismo na Inglaterra e dividindo os próprios católicos ingleses entre si ³¹⁴.

A doutrina da soberania popular respondia também às pretensões papistas de controle do poder régio, limitando-o a partir de sua alegada origem popular e de seus fins, contrapondo-se às teses protestantes e galicanas que defendiam que o titular do poder político era determinado *diretamente* por Deus, o que equivalia a colocar a política secular no plano da Graça, e não da Natureza e, o mais importante, fortaleceria sobremaneira o poder régio frente ao pontificado ³¹⁵. Para Francisco Suárez, todo poder provém de Deus, seguindo Paulo, mas o autor matiza tal tese de acordo com o Direito Natural, quando diz que “*El sentido de esta tesis depende mucho de la manera como creamos que da Dios este poder o autoridad [...]*”. Assim o jesuíta salienta sua própria visão: “*Primero, porque todo lo que es de derecho natural procede de Deus como autor de la naturaleza. Ahora bien: el poder político es de*

³¹² BIRELEY, Robert. *The Refashioning of Catholicism...* Op. cit. pp. 78-9. Curioso é que Roberto Bellarmino foi censurado inicialmente por Sixto V por diminuir o poder papal. Tal reclame papal baseava-se na outra doutrina, de Inocêncio IV e outros teólogos que consideravam que o Papa possuía ambas as potestades, secular e espiritual, de modo direto. A potestade secular teria sido delegada pelo Papa aos reis, de modo que nenhum deles seria assim na verdade soberano. O Papa continuaria retendo *in habitu* a potestade temporal dos reis. Essa tese, no entanto, nesse período é superada pela tese neotomista do “poder indireto do papa em assuntos temporais”, garantindo que Cristo, quando humano, nunca havia retido o poder temporal, logo não o poderia doar a Pedro. É especificado assim que o próprio Cristo teria afirmado claramente a distinção entre os âmbitos temporal e espiritual, e, por outro lado, seria humanamente impossível que a soberania temporal plena e espiritual residissem nas mãos de um só homem, conforme aponta o próprio Francisco Suarez. Ver SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III...* Op. Cit. pp.67-74, 76, 83.

³¹³ BIRELEY, Robert. Op. Cit. p.70.

³¹⁴ Idem, p.81.

³¹⁵ MERÊA, Paulo. *Estudos de Filosofia Jurídica e de História das Doutrinas Políticas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004. pp.92-5

derecho natural; luego procede de Dios como autor de la naturaleza”³¹⁶. Como podemos perceber, para Suárez o poder político secular não provém da Graça, mas da Natureza. Deus, como autor da natureza humana, é a origem de todo poder político humano, “*causa primera y universal*”³¹⁷. Contudo, a origem próxima ou imediata desse poder é a própria comunidade política³¹⁸, mediador entre Rei e Deus (ideia que se opõe, portanto, à tese da origem imediatamente divina do poder régio de Jaime I)³¹⁹, conforme deixará claro o jesuíta a seguir

*Primeramente el supremo poder público, considerado en abstracto, fue directamente conferido por Dios a los hombres unidos en Estado o comunidad política perfecta; y no precisamente en virtud de una institución o acto de otorgamiento especial y como positivo, completamente distinto de la creación de la naturaleza [del Estado], sino que se sigue necesariamente del primer acto de su fundación. Por eso en virtud de esta manera de otorgamiento no reside el poder [político] en una sola persona o en un grupo determinado, sino en la totalidad del pueblo o cuerpo de la comunidad [...] Se sigue finalmente de esta tesis que ningún rey ha recibido (de ley ordinaria) el poder directamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la constitución humana. Este es el egregio axioma de la teología (nota), no por burla, como propala el rey, sino de verdad. Debidamente entendido es certísimo y muy necesario para comprender los fines y los límites del poder político*³²⁰

O trecho transcrito acima é bem transparente nesse ponto, e já indica o poder da teoria da soberania popular de condicionar fins e limitar o poder régio. Conforme já se havia mencionado sobre Juan de Mariana e o próprio Suárez, a criação da sociedade confunde-se ou é simultânea à criação do poder político, podendo inclusive se dar ao mesmo tempo a eleição da monarquia, como diz Suárez que “*pueden aparecer simultaneamente el poder monárquico y la comunidad política*”³²¹, segundo os casos concretos. A permanência naquele estado de democracia primitiva (ou o que Paulo Mêrea chamava de “soberania popular inicial”³²²) não é prescrita pelo Direito Natural, este outorga certamente o poder à comunidade “*pero no prescribe terminantemente que dicho poder permanezca en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella*”³²³, a decisão sobre a forma de governo, portanto, é de responsabilidade e potestade da própria comunidade política. É nesse sentido que nem todos os povos são regidos por reis (se fosse essa a realidade, a teoria de Jaime I teria razão,

³¹⁶ SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III...* Op. Cit. p. 11.

³¹⁷ Idem, p. 27.

³¹⁸ Idem, Ibidem.

³¹⁹ Idem, p. 19.

³²⁰ Idem, pp. 18,23. Os colchetes com palavras são da própria edição em espanhol.

³²¹ Idem, p. 31.

³²² MERÊA, Paulo. Op. Cit. p. 91.

³²³ SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III...* Op. Cit. p. 22.

segundo Suárez ³²⁴), e mesmo as monarquias variam em regime puro ou misto (com Senado, por exemplo), na sua duração, em sistema hereditário ou eletivo etc. ³²⁵. Estas diferenças correspondem aos diversos pactos concretos realizados por determinados povos durante a história. Aqui reside o *pactismo neoescolástico*, segundo o que Suárez explicará, recorrendo inclusive a Agostinho a essa altura da exposição

Además, la opinión de San Agustín confirma magistralmente esta tesis cuando dice: Pacto general de la sociedad humana es obedecer a sus reyes. Con estas palabras significa que el poder de los reyes y la obediencia que se les debe, tiene su fundamento en un pacto de la sociedad humana, y, por consiguiente, que no tiene su origen en la inmediata institución divina, pues el pacto humano se contrae por la voluntad de los hombres ³²⁶

E, dando um exemplo concreto ao tratar da *lex regia* romana, Suárez afirmará, sobre os fins e limites do poder régio garantidos pelo *pactum subjectionis*:

Ahora bien, no pudo darse aquella ley a la manera de un solo precepto, porque haya abdicado el pueblo mediante ella del supremo poder de hacer justicia. Debe entenderse, pues, que ha sido constituida por medio de un pacto con el cual el pueblo trasladó al príncipe el poder con carga y obligación de gobernar al pueblo y administrar justicia; y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición. Por razón de este pacto permaneció firme y estable la ley regia o el poder del rey de hacer justicia ³²⁷

O poder régio, portanto, encontra-se submetido a administrar justiça no governo dos povos. Povo que, pelo que se deduz de Francisco Suárez, é formado tanto pelo impulso da lei natural (tomista) quanto de um pacto positivo (estoicismo), ou seja, uma união entre naturalismo e voluntarismo, povo que é totalidade preestatal e prepolítica, pré-Igreja ³²⁸. Suárez então clarifica a tese da soberania popular escolástica, ao colocar o Príncipe como mero gestor da República, a transferência de poderes do povo ao rei (ou a escolha de outro regime político) é na verdade transferência de obrigações com seus respectivos direitos, com a condição de que o rei administre o bem comum. Conforme salienta E. Elorduy e Luciano Pereña no estudo crítico que introduz a *Defensio Fidei*, o direito natural de Suárez, representante maior do neotomismo ibérico, é a um só tempo comunitário, preestatal, prepolítico, pré-Igreja, e divino, por ser Deus o autor da natureza humana ³²⁹. Observam os

³²⁴ SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III...* Op. Cit. p. 27.

³²⁵ Idem, pp.30-2.

³²⁶ Idem, p. 26.

³²⁷ Idem, Ibidem.

³²⁸ ELORDUY, E. & PEREÑA, L. Op. Cit. pp. CLXXVII-CLXXIX, XXVIII.

³²⁹ Idem, p. CL.

autores que essa ideia de direito natural se solidificou igualmente pela observação da experiência da Espanha medieval visigótica e sobre os indígenas ameríndios ³³⁰. O direito natural constitui-se assim como um conjunto de obrigações que brotam da racionalidade do ser humano, está acima dos particularismos dos povos, regendo toda a humanidade, garantindo sua própria unicidade, e é base do direito positivo, como o é a lei natural da lei positiva. Segundo Elorduy e Pereña, essas ideias de uma sociedade do gênero humano e da fraternidade universal seriam desconhecidas dos filósofos gregos, cuja cidade era o núcleo político do pensamento.

O estoicismo avançará pioneiramente essa ideia de sociedade do gênero humano, especialmente com Cícero e Sêneca e ainda mais quando esta corrente filosófica é absorvida pelo cristianismo, a par do ideal da caridade cristã ³³¹. É preciso, no entanto, ver que este “bem comum” e “caridade” neoescolásticos possuíam um forte significado confessional, já que baseava a figura do Príncipe Católico (o que inviabilizava a eleição de um rei pagão por súditos católicos, por exemplo ³³²), que enquanto “*Vicarius Dei en lo temporal*” devia defender a Igreja e os prelados ³³³, segundo a tradição patrística, e podia e devia “[...] *prestar auxilio a los prelados y predicadores católicos*”, no âmbito da educação “[...] *fundando escuelas de letras sagradas y frenando con su poder a los sembradores de mala doctrina*”, isto é, perseguindo os hereges ³³⁴, atribuições todas bem concretizadas e simbolizadas pela Inquisição espanhola. Essa intolerância religiosa a par da Inquisição significou também um “processo ao passado”, como diz José María Iñurritegui Rodríguez, isto é, não somente uma vigilância e repressão à heresia estrangeira, mas igualmente uma condenação teológica de antagonistas católicos da Igreja Renascentista, agora de certo modo responsabilizados pela ruptura da cristandade, como as figuras de Erasmo de Roterdã, Julio III, Reginald Pole e Giovanni Morone, adeptos de uma saída mais flexível na tentativa de reunificação da Igreja Cristã. Suspeitava-se assim de heresia dentro da própria Igreja, a par de motivações mais políticas e escusas, buscando-se, sob temor constante, uma maior definição e clareza dogmática, onde a renovação da escolástica principalmente levada a cabo pelos teólogos espanhóis desempenha um papel fundamental na busca de um baluarte de certeza frente às

³³⁰ ELORDUY, E. & PEREÑA, L. Op. Cit. pp. XXIV, CLI.

³³¹ Idem, pp. CXCVI, CLXXVII-CLXXIX.

³³² SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III...* Op. Cit. p. 50.

³³³ Idem, p. 144.

³³⁴ Idem, p. 146.

mutações e dúvidas sobre o panorama político-religioso europeu ³³⁵. Prossegue o autor, ressaltando que ao mandato evangélico do *amor, amor ordenado* que podia unificar e tornar coesa a sociedade cristã, correspondia a justiça divina como reverso disciplinar da *caritas*, o “*odio christiano fundado en Charidad de Dios*”, “*poderosa espada de la justicia divina para el bien universal*”, onde se reivindicava a condição imperial cristã aos Habsburgos, com apoio de profecias bíblicas ³³⁶.

Esse pequeno comentário tem a intenção de indicar como que, a despeito da neoescolástica no geral e Suárez em particular basearem o poder político temporal no âmbito do Direito Natural e, portanto, independente de revelação divina ou mesmo diretamente do poder papal, seus atributos não são apenas seculares ou laicos, possuindo forte vinculação com a religião católica, em sua defesa e promoção da fé como prioridades governamentais, redundando concretamente na exigência de filiação católica dos oficiais públicos, por exemplo, e perda de privilégios e direitos aos julgados hereges, ou aos judeus e mouros, ³³⁷ o que nos induz maior cautela a respeito do nível de “secularização” que a teoria da soberania popular neoescolástica poderia representar naquele tempo. O que não significa, contudo, que o poder papal se confunda com o poder régio, e é assim que, como uma espécie de resumo, Suárez distingue os dois poderes através de sua origem (nos indicando por outro lado a existência de certa confusão entre ambos os poderes no período), e rejeitando simultaneamente a tese conciliarista do poder eclesiástico

En cuanto a la comparación o paralelismo que se hace entre el Papa y los reyes, respondo que la cosa es muy distinta. En primer lugar la monarquía papal sobre la Iglesia fue instituida y ordenada directamente por el mismo Dios [Cristo] de tal manera que no es posible cambiarla. Sin embargo, Dios no ha ordenado, ni ha impuesto una forma de gobierno temporal, sino que la dejó a la voluntad de los hombres. Además, la potestad espiritual nunca estuvo en la comunidad de toda la Iglesia, porque Cristo no la confirió al cuerpo de la Iglesia, sino a su Cabeza o Vicario. Por eso no puede la Iglesia concurrir en la elección del Pontífice como concediendo el poder, sino como designando la persona ³³⁸

Essa passagem assinala que a distinção (pelo menos teórica) entre poder temporal e poder espiritual é um apanágio católico, e é igualmente um modo de Suárez rejeitar o *conciliarismo eclesiástico*, isto é, a doutrina de alguns teólogos como Jean Gerson, Jacques

³³⁵ RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. *La Gracia y la República: El Lenguaje Político de la Teología Católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneyra*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998, pp. 88, 94, 99.

³³⁶ RUESTA, Jaime de. *Apología contra la Vana opinión que el vulgo tiene de la nación española*, Barcelona, 1610, fols., 31/62. In: RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. *La Gracia y la República...* Op. Cit. p.23.

³³⁷ RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. Op. Cit. pp. 108, 111.

³³⁸ SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III...* Op. Cit. p.43.

Almain, Jean Mair e Guilherme de Ockham, entre outros, que defendiam que o concílio geral eclesiástico era superior ao Papa, posto que o elegesse. Tal doutrina eclesiástica constitui-se base do constitucionalismo secular neoescolástico, conforme já adiantamos no primeiro capítulo, e Suárez apenas expurga assim seu conteúdo antipapista, sem, no entanto, clarificar seu débito doutrinário no âmbito da tese da soberania popular do poder político secular, uma atitude ademais compreensível, visto ter sido a tese conciliarista condenada pelo Concílio de Trento e a rivalidade entre tomismo e nominalismo.

Lidamos nesse capítulo com obras de fins variados, escritas em contextos particulares - algumas sob encomenda especial, (caso das de Suárez e Mariana), outras frutos de magistério (Vitoria), ou de uma tentativa política deliberada de intervenção na prática comum de alienação territorial-fiscal dos reinos pelos príncipes, ligada ao contexto da conquista espanhola na América (Las Casas ou um discípulo) – em cuja análise buscou-se mostrar a comunhão com a tese da soberania popular, teoria da qual, como vimos, era possível tirar-se corolários diversos. Nossa intenção foi apresentar a noção do *estado de natureza humano* nesses autores neotomistas, estado natural que consideravam como uma etapa real em tempos remotos, pela qual teria passado todas as sociedades humanas, e do qual procuravam deduzir logicamente a origem da sociedade civil e do poder político, e assim seus fundamentos e limites, pautados sempre, como vimos, na justiça, na religião e no bem comum. Conforme ressalta Skinner, podemos considerar os neotomistas ibéricos como o canal por meio do qual, no correr do século XVII, se dará a aplicação da ideia de *contrato social* à análise da obrigação política, evidenciado especialmente nos *Dois tratados sobre o governo* de John Locke, que reitera, sem citá-los, várias das premissas básicas dos neoescolásticos, que já foram considerados os principais fundadores do pensamento constitucionalista e até do pensamento democrático moderno, creditando-se aos jesuítas a “invenção” do conceito de contrato social ³³⁹. No entanto, como vimos, a soberania popular constitui um *substrato comunitário pré-político*, base de diferentes regimes políticos (e não um regime político em si), enquanto a democracia, por seu turno, é um regime político específico entre outros, que pode ser escolhido pela comunidade, assim como a monarquia ou a aristocracia ³⁴⁰, e talvez por isso o historiador Paulo Merêa prefira o termo “soberania popular inicial”, para destacar

³³⁹ SKINNER, Quentin. Op. cit. p. 450.

³⁴⁰ ELORDUY, E. & PEREÑA, L. Op. Cit. p. CXCIX.

essa particularidade ³⁴¹. Antonio- Enrique Pérez Luño vai mais longe, ao rejeitar a ideia de que os “clássicos” espanhóis tenham impulsionado o Estado autoritário ou o corporativismo paternalista, salientando que, ao contrário, o jusnaturalismo racionalista espanhol impulsionou o clima intelectual do qual surgiria a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, a Constituição de Cádiz e a Declaração dos Direitos Humanos da ONU, e assim o próprio Estado de Direito, chamando atenção para a tradição histórica espanhola de “liberdade” e sua contribuição para a afirmação inicial da liberdade e do aprofundamento do conceito de humanidade na consciência europeia, visto que os descobrimentos proporcionaram o contato com os indígenas e o questionamento da própria noção de homem, opondo-se assim à noção comum de que a “Espanha é diferente”, ou seja, que não possuía uma tradição própria de liberdade ³⁴², e no âmbito do direito internacional a própria ONU pode ser considerada uma evolução desejável de um sonhado mecanismo federativo jusnaturalista. Os “direitos humanos” atuais certamente são uma derivação do direito natural, ainda que, é claro, não se possa dizer que seja determinado pelo jusnaturalismo espanhol; ausentava-lhe, por exemplo, os princípios de *permanência* da liberdade e igualdade iluministas, já que a neoescolástica estava comprometida com a defesa da hierarquização natural dos homens, que existia inclusive no *estado de natureza*, por exemplo, para Francisco Suárez ³⁴³. Pelo menos outro obstáculo capital ao pleno desenvolvimento dos direitos humanos existia dentro da neoescolástica ibérica, que já tivemos ocasião de indicar, isto é, o vínculo confessional católico, que redundava na ausência de liberdade religiosa, um dos pontos fundamentais dos atuais direitos do homem. Mesmo com essas limitações teológicas e históricas, o neotomismo ibérico representou um importante momento intelectual sob a ótica democrática atual, e indicando uma tradição ibérica de liberdade relevante para o estudo do político.

Outro ponto importante a ser salientado é que, se por um lado, na teoria e na prática, a tese neotomista do constitucionalismo funcionava como limitadora do poder régio, constituindo um obstáculo às ambições absolutistas que porventura se fizessem sentir, é preciso perguntar se tal tese não encerrava assim mesmo um perigo sutil, ao legitimar dentro de limites específicos o poder régio. Ao tratar de um poder real como concedido pelo povo em prol do bem comum, a teoria constitucionalista trata a soberania como legítima, e, desse

³⁴¹ MERÊA, Paulo. Op. Cit. p. 91.

³⁴² LUÑO, Antonio-Enrique Pérez. Op. Cit. p. XXXV-XXXVIII.

³⁴³ ELORDUY, E. & PEREÑA, L. Op. Cit. p. CLXXXVI.

modo, esconde a dominação real presente na política, como assinalou Michel Foucault ³⁴⁴. Não se trata aqui, portanto, de defender o constitucionalismo neoescolástico, mas de tão somente mostrar que, inclusive, o neotomismo parece ter sido a melhor forma de legitimação para a monarquia castelhana, baseando a política no plano da natureza e no alegado consentimento popular, muito menos suscetível de críticas do que o absolutismo régio ou sem o maior obscurantismo religioso da tese do direito divino dos reis. No próximo capítulo teremos o ensejo de analisar a conclusão lógica e mais radical das premissas escolásticas: a do direito de resistência popular ao rei que se degenera em tirano, resultando na teoria do tirano e do tiranicídio.

³⁴⁴ MACHADO, Roberto (org.). *Michel Foucault. Microfísica do Poder...* Op. Cit. Especialmente as seções *Genealogia e poder* (pp. 94-99) e *Soberania e disciplina* (pp.100-106).

CAPÍTULO III

VIM VI REPELLERE LICET:

É LÍCITO REPELIR COM FORÇA A FORÇA OU O DIREITO DE RESISTÊNCIA E A DOUTRINA DO TIRANO E DO TIRANICÍDIO NA NEOESCOLÁSTICA.

*“El Rey, en siendo tirano,
luego deja de ser Rey”*

Guillén de Castro: *El amor constante* ³⁴⁵

*“Se a história nos ensinou algo, é que
qualquer um pode ser assassinado”*

O Poderoso Chefão

Inclusive o rei. Ou melhor, o rei que se degenera em tirano. É a conclusão lógica das premissas da soberania popular afirmada pelos neotomistas. Trata-se da figura do *direito de resistência popular* defendida pela corrente escolástica, e onde os autores neoescolásticos só divergem no *modus operandi* que deve ser levado adiante e sobre as condições para a sua efetivação, redundando numa posição mais moderada de Francisco de Vitória e Francisco Suárez e na mais radicalizada e detalhada de Juan de Mariana (que assim torna-se o autor principal nesta parte; Las Casas não toca no assunto na obra que trabalhamos), o que teremos ocasião de ver nesta seção. Neste último capítulo nossa intenção é, portanto, tratar da figura do tirano e do tiranicídio nesses pensadores, de acordo com a historiografia consultada sobre o tema.

Guido Cappelli e Antonio Gómez Ramos, na introdução a quatro mãos que realizam ao conjunto de artigos organizado na recente obra coletiva *Tiranía: Aproximaciones a una*

³⁴⁵ CASTRO, Guillén de. *El Amor Constante Apud MARAVALL, José António. Teoría española...Op. cit. p.403.*

*figura del poder*³⁴⁶, sublinham a presença constante da figura do *tirano* em toda teoria de poder desde as origens do pensamento político ocidental. É com Platão que será definida tipologicamente o tirano e a tirania em oposição à figura antitética do governante virtuoso - anteriormente rei e tirano eram imagens que se superpunham³⁴⁷ – quando o filósofo das Ideias identificará tirania a injustiça, infelicidade, escravidão e infração à lei³⁴⁸. Desde então a imagem do tirano e da tirania encontradas no pensamento Greco-romano a desenham como o exercício do poder de forma ilegítima, seja por 1) aquisição original ilícita; ou 2) pelo exercício cruel de um poder originariamente lícito. De todo modo, o exercício tirânico do poder resulta na transgressão das regras de um governo justo, no estabelecimento de um regime ilegal, baseado na violência e no interesse privado do governante, acima do interesse público e do bem comum.

Ao longo do Medievo - cujo pioneiro apologista do tiranicídio será John Salisbury³⁴⁹ - e do Renascimento, a figura do tirano assumiu o caráter cada vez mais pronunciado de “antipríncipe”, negativo da imagem não só do bom e virtuoso rei, mas do rei em si, pois na imagem do príncipe não cabia o mau governo e a degradação da psicologia do governante (cujos vícios recorrentes na literatura são a avareza, o orgulho, a cólera, o voluntarismo, a crueldade etc.), vícios atribuídos assim ao pólo oposto da relação, o tirano (em antítese com as virtudes do príncipe), tirano que é uma sorte de fantasma do verdadeiro rei³⁵⁰. Conforme salienta Mario Turchetti num dos artigos desse livro, pode ser considerado tirano não somente um rei injusto, mas ainda os *funcionários públicos*, e a tirania, no sentido rigoroso da palavra, é entendida como o governo ilegítimo e ilegal, pois é exercida não somente sem e/ou contra a vontade dos governados, ou seja, não só carecendo do *consentimento popular*, senão ainda quebrantando os direitos humanos fundamentais.

³⁴⁶ Fruto do Seminário Internacional *El poder y sus limites: figuras del tirano*, que se deu em Madrid (Junho de 2005), patrocinado pelo Instituto L. A. Sêneca, da Universidade Carlos III de Madrid. O seminário congregou alguns dos especialistas mais destacados na matéria que - desde uma concepção plural e multidisciplinar - colocaram em relação a perspectiva histórica de reconstrução diacrônica do fenómeno da tirania e a análise de casos históricos concretos com o enfoque teórico, dirigido afim de evidenciar as modificações e continuidades do paradigma, abrindo um pertinente debate sobre a viabilidade para a reflexão contemporânea da noção tradicional de tirania, cuja utilização atual ainda advogam como instrumento de análise e classificação política. CAPPELLI, Guido & RAMOS, Antonio Gómez (Edição e introdução). *Tiranía: aproximaciones a una figura del poder*. Madrid: Dykinson, 2008. pp. 10-11.

³⁴⁷ CAPPELLI, Guido. *La otra cara del poder. Virtud y legitimidad em el humanismo político*. pp. 97-120 In: CAPPELLI, Guido & RAMOS, Antonio Gómez (Edição e introdução). *Tiranía...* Op. cit. p. 98.

³⁴⁸ LISI, Francisco L. *Tiranía, justicia y felicidad em Aristóteles*. pp. 79-96 In: CAPPELLI, Guido & RAMOS, Antonio Gómez (Edição e introdução). *Tiranía...* Op. cit. p. 81.

³⁴⁹ TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*. Paris: PUF, 2001. p. 251.

³⁵⁰ CAPPELLI, Guido & RAMOS, Antonio Gómez (Edição e introdução). *Tiranía...* Op. cit. pp. 9-10.

A dizer verdade, e indo contra a definição exclusivista comum aos dicionários, Turchetti ressalta que, ainda que literalmente a palavra tiranicídio seja simplesmente um vocábulo grego derivado ao latino *tyranni-cidium*, isto é, significando em sua estrita etimologia o homicídio do tirano, não carrega exclusivamente este sentido. Tiranicídio, num sentido mais lato, quer dizer *acabar com a tirania*, o que não significa necessariamente assassinar o tirano, podendo resultar no seu *exílio*, que foi historicamente a primeira forma romana de tiranicídio ³⁵¹, bem como pela simples *deposição* do cargo levada a cabo pelos governados, seja por revolta popular ou golpe de estado, tendo sido “tirano” o grito de batalha das grandes revoluções modernas, como a Revolução Holandesa das Sete Províncias Unidas (1580), a Revolução Americana (1776) e, claro, a Revolução Francesa (1789), onde, como se sabe, o rei Luís XVI foi parar na guilhotina, concretizando a condenação à morte do tirano ³⁵².

Além da filosofia política, o tema da tirania e do tiranicídio também se fundamenta no Direito Romano e Canônico. Sabemos que o renascimento mais geral do Direito Romano na Europa data do século XIII, tendo sido capitaneado tanto por teóricos regalistas quanto por “constitucionalistas” ³⁵³, isto é, tanto por defensores da ampliação do poder régio - cujo melhor símbolo talvez seja a recuperação do conceito jurídico romano ligado ao imperador, o de *legibus solutus*, conferido agora aos príncipes -, bem como por aqueles que intentavam moderar esse poder dentro de limites específicos, onde figuram os defensores da tese da soberania popular, do direito de resistência e do tiranicídio. As duas últimas teses eram igualmente baseadas no direito canônico e romano, mais especificamente no código civil, cujo princípio de legítima defesa “*vim vi repellere licet: é justificável repelir com força a força*”, proveniente do direito privado, foi alçado à condição de direito público ³⁵⁴. O importante historiador espanhol José Antonio Maravall ressalta ainda que “*El siglo XVI ofreció, con muy escasas voces discordantes, una cálida y aun extremada defensa del tiranicidio*”, pois, ainda que Vitoria se tenha permitido negar o direito dos súditos de dar morte ao tirano, os demais escritores católicos espanhóis e mesmo a maioria dos reformados franceses haviam se manifestado a favor dessa faculdade da República ³⁵⁵.

³⁵¹ O primeiro Brutus, Lucius Iunius, realizou um tiranicídio sem ter por isso cometido um assassinato ou condenado à morte o tirano: condenou ao exílio a Tarquino O Soberbo. Foi o segundo Brutus, o mais célebre, Marcos Iunius, que ficou famoso ao ser um dos assassinos de Júlio César, cometendo um tiranicídio por meio do homicídio do tirano. TURCHETTI, Mario. «Tiranía» y «despotismo»: una distinción olvidada. pp. 17-58 In: CAPPELLI, Guido & RAMOS, Antonio Gómez (Edição e introdução). *Tiranía: aproximaciones a una figura del poder...* Op. cit. pp. 56-7.

³⁵² TURCHETTI, Mario. «Tiranía» y «despotismo»... Op. cit. pp. 39, 17, 56-7.

³⁵³ MARAVALL, José António. Op. cit. pp.154-5 e SKINNER, Quentin. Op. Cit. p. 394.

³⁵⁴ Ver SKINNER, Quentin. Op. Cit. pp. 403-405.

³⁵⁵ MARAVALL, José António. Op. Cit. pp.404-5.

Com efeito, a figura do *princeps legibus solutus* era uma das vias através das quais se realizava o debate acerca da tirania e do tiranicídio, especialmente para Juan de Mariana. Conforme sublinha Luis Sanchez Agesta na introdução que oferece ao jesuíta, tudo se passava para este como se o rei que o povo instituiu como guardião da justiça para resolver os litígios entre as pessoas aplicando as leis pudesse se transformar no novo rei tirânico que o espanhol vê surgir no Renascimento, desvinculado da lei, que pode modificar ao seu arbítrio ³⁵⁶, e é com essa preocupação que Mariana parece escrever especificamente o Capítulo IX “*El príncipe no está dispensado de guardar las leyes*” e que possuía em latim um título ainda mais veemente de “*Princeps non est legibus solutus*”. Além das leis fundamentais – a religião, os tributos e a de sucessão real, que só podem ser alteradas pelas Cortes, segundo o autor – o rei ainda deve guardar “[...] *las promulgadas sobre el dolo, sobre la fuerza* [...]” além das leis “[...] *sobre el adulterio, sobre la moderacion de las costumbres* [...]” coisas todas “[...] *en que no difiere el príncipe de su último vasallo*” ³⁵⁷. Aqui vemos como os costumes e o direito comum, consuetudinário, são limites ao poder régio. As leis positivas, que são estabelecidas pelo próprio rei, são as únicas que podem, teoricamente, serem desobedecidas pelo legislador. Essas leis só lhe impetram uma função *prescritiva*, não coercitiva, sendo esta a noção de *rex legibus solutus* para Tomás de Aquino, como aponta Ernst Kantorowicz ³⁵⁸. Mariana polemiza aqui com os teóricos “absolutistas” que, segundo sua interpretação, pretendem defender que a noção de *legibus solutus* equivale a total liberdade do rei em relação às leis em geral, como faz o tirano, que se julga independente da lei, interpretando equivocadamente a noção de *legibus solutus* ³⁵⁹. Entretanto, como o autor parece afiançar, a noção de *lex digna*, igualmente proveniente do Direito Romano, implicava que, *moralmente*, o Príncipe estava obrigado a observar até mesmo as leis às quais, *legalmente*, não estava sujeito.

Outrossim, a noção do Direito Romano de *lex regia* afirmava que a submissão do rei à lei *ampliava* o poder régio, baseada na noção de concessão de soberania do povo romano a seu imperador ³⁶⁰. Parece ser baseado nessas noções que Mariana considera atitude indigna de um rei não guardar mesmo as leis que cria, já que o príncipe é o modelo de conduta para seu povo, e seja esse modelo ruim ou bom, os súditos o seguem. Como vemos, o rei é obrigado

³⁵⁶ AGESTA, Luis Sanchez. Op. Cit. p. XLIV.

³⁵⁷ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*... Op. Cit. p.490.

³⁵⁸ KANTOROWICZ, Ersnt H. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1998. pp. 95-6.

³⁵⁹ CAPPELLI, Guido. *La otra cara del poder*... Op. Cit. p. 116.

³⁶⁰ Idem, pp. 80-1, 103-4.

moralmente a cumprir as leis positivas, ainda que não coercitivamente, e para uma república ser feliz, é preciso que o modelo seja virtuoso, pois “*Hacen mas fuerza en los hombres los ejemplos que las leyes [...]*” e “[...] *suele reputarse digno imitar las leyes de los príncipes, bien sean estas malas, bien saludables*”³⁶¹.

Vemos assim nesse capítulo sobre o “*Princeps non est legibus solutus*” que o jesuíta apresenta certa contradição, já que sustenta a submissão do príncipe às leis fundamentais (instituídas pelo reino no momento do contrato de sujeição ao rei) e aos costumes que se acreditam derivados da lei natural, mas acaba por não afiançar no todo o próprio título do capítulo, já que não reitera as concepções de Bartolo e de Ockham, que concluíam - a partir do fato do povo por nunca ter se desfeito de sua soberania originária, apenas delegá-la ao rei - que a comunidade deveria ser capaz, em todos os momentos, de obrigar o governante a obedecer às leis positivas³⁶². De todo modo, Mariana coloca-se contra as teses “absolutistas” de seu tempo:

*Un príncipe no dispone de mayor poder que el que tendría el pueblo entero si fuese el gobierno democrático, ó el que tendrían los magnates si estuviesen concentrados en ellos los poderes públicos; no debe pues creerse más dispensado de guardar sus leyes que el que lo estarían los individuos de todo el pueblo ó los próceres del reino, con respeto á las disposiciones que por su delegado poder hubiesen ellos mismos sancionado [...] por alto que se esté sobre los demás, se es siempre hombre, se es siempre miembro del Estado*³⁶³

Juan de Mariana pode ser considerado o mais radical dos autores constitucionalistas espanhóis. Primeiramente por reiterar (sem citá-los, por razões de rivalidade com o tomismo e a suspeita de heresia que recaía sobre os conciliaristas como John Mair, Jacques Almain, Jean Gerson e Guilherme de Ockham) a tese destes sorbonistas, ao sustentar que o povo apenas *delega* seu poder supremo aos governantes, sem jamais *aliená-lo*, sendo a autoridade política não meramente derivada do povo, mas inerente a ele, e deste modo o estatuto de um governante jamais pode ser o de um soberano absoluto, mas somente o de um *ministro* ou *funcionário da república*. Esta tese lança assim a fórmula do “*rex maior singulis, minor universalis*”, isto é, o rei é maior do que cada súdito em particular, mas é menor do que o povo em seu conjunto³⁶⁴. Juan de Mariana assume claramente essa tese, quando afirma que o rei possui um poder especial, máximo, mas que deve estar circunscrito a certos limites, resumindo sua posição quando diz que “*Quizás empero convenga que solo las tenga [...]*”,

³⁶¹ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*....Op. cit. p. 489.

³⁶² SKINNER, Quentin. Op. Cit. 458.

³⁶³ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*....Op. cit. pp.489-90.

³⁶⁴ SKINNER, Quentin. Op. Cit. pp. 394-403.

isto é, as forças do rei “[...] *para ser superior á muchos y á cada uno de los ciudadanos, no para serlo á la nacion entera*”³⁶⁵. Nesse sentido os reis são entendidos como titulares de um ofício público, a quem o povo concede tributos como mercês, como parece concordar Las Casas (ou um discípulo), numa passagem que lança essa imagem: “[...] *el rey, por su oficio y por las rentas o tributos suficientes que recibe del pueblo en pago o merced por servir a la república protegiendo a los ciudadanos [...]*”³⁶⁶.

Já o dominicano Francisco de Vitoria, tempos antes, havia rechaçado a posição nominalista numa página em que também se contrapõe ao conciliarismo, citando Ockham e Almain, salientando sua posição ao sustentar que “*Al argumento de que la república hace al rey, luego está sobre el Rey, niego la consecuencia*” posto que “[...] *si há dado su potestad al rey, no la retuvo para si, pues de lo contrario no la habría dado*”³⁶⁷. Como se vê, para Vitoria não há delegação do poder, mas *alienação*, ainda que o autor reclame que a condição para esta é a administração da justiça e do bem comum pelo rei, que pode ser deposto ao tornar-se tirano do povo, quando salva o *direito de resistência popular*, ao afirmar, pouco adiante, que “*Es verdad que, si el rey gobernase como un tirano, la república podría deponerlo*” visto que “[...] *aunque la república le diera su autoridad, permanece en ella el derecho natural de defenderse; y, si no pudiera hacerlo de otro modo, puede rechazar al rey*”³⁶⁸. A citação é transparente, e permite ver que Vitoria não trata aqui do *tiranny-cidium*, mas de *acabar com a tirania*, ao garantir o direito da república de *depor* o rei tirano, se não há outro meio menos radical de se resolver a questão. Outra dedução que se pode extrair dessa pequena citação é de que o *direito de autodefesa* da república deriva do *direito natural*, que, conforme sabemos, é *anterior ao poder político* e, assim, não pode ser eliminado por qualquer pacto ou contrato social que seja estabelecido por uma sociedade política, mesmo que esta assim o desejasse.

O jesuíta Francisco Suárez também trata do tema do governo injusto, quando sustenta que

*Sin embargo, la verdad católica es que el poder político, debidamente constituido, es justo y legítimo. Digo, **debidamente constituido**, para poder excluir el poder usurpado tiránicamente, pues es cierto que es violencia inicua y no verdadero y justo poder, ya que le falta un título de dominio [...] Así entendida esta tesis se encuentra expresamente en la Sagrada Escritura: El rey justo afirma el país; y otra vez: El rey que juzga con equidad a los humildes, su trono se afianzará*

³⁶⁵ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*...Op. cit. p. 488.

³⁶⁶ LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate*...Op. Cit. p. 119.

³⁶⁷ VITORIA, Francisco. *La Ley*... Op. Cit. p. 128

³⁶⁸ Idem, p. 130.

Nessa passagem Suárez afiança a tese da soberania popular em trechos da Bíblia, fonte de autoridade incontestada para a neoescolástica, e classifica a tirania como poder iníquo ao qual falta um título de domínio. O jesuíta não pretende, contudo, que *todo* regime político tenha sido constituído de acordo com o modelo clássico da eleição primeva de um rei pela comunidade política. O axioma de que todo poder político legítimo depende de um título justo de domínio leva parcialmente em consideração certos casos concretos violentos, “*Pues nunca la monarquia (dijo San Cipriano) empezó honradamente, ni acabo sin sangre*”³⁷⁰. Dizemos que Suárez leva este dito em consideração *parcialmente*, posto que já vimos o jesuíta afirmar noutra oportunidade que o estabelecimento dos regimes políticos varia segundo os diversos pactos realizados pelas diferentes comunidades políticas (inclusive o modelo clássico da eleição de um rei justo), outorgando um relativismo histórico aos casos concretos. E o caso visível, tangível e muito conhecido da conquista do poder político através da guerra, justa ou injusta?! Suárez não nega tais realidades, mas as absorve dentro do modelo neoescolástico quando sustenta, muito caracteristicamente, numa passagem longa, porém capital, que nos oferece uma melhor compreensão da realidade dos contratos ou quasecontratos sociais segundo o entendimento do autor:

Además de esta manera voluntaria [de translación] suelen a veces las naciones o pueblos libres quedar sometidos involuntariamente a los reyes por medio de la guerra. Y esto suele hacerse justa o injustamente. Cuando la guerra tuvo un título justo, ciertamente el pueblo en ese caso se ve privado del poder que tenía, y el príncipe que venció ha adquirido el verdadero derecho y dominio sobre tal reino, ya que supuesta la justicia de la guerra, es justo aquel castigo [...] Por esta razón dije anteriormente que el poder del rey se basa en un contrato o cuasicontrato. Pues el justo castigo de un delito hace las veces de un contrato por lo que se refiere al efecto de transferir derechos y poderes, y por eso debe ser igualmente respetado. Acontece, sin embargo, con más frecuencia que un reino es ocupado por medio de una guerra injusta. De esta manera se agrandaron generalmente los más famosos imperios de la tierra. Cierto que en este caso no se adquiere al principio el reino ni el verdadero poder por faltar un título justo, sin embargo, en el correr del tiempo sucede que el pueblo da libremente su consentimiento o que los sucesores reinan de buena fe. Cesará entonces la tiranía y comenzará el verdadero dominio y potestad regia. De esta manera se obtiene siempre el poder monárquico inmediatamente por un título humano o por medio de la voluntad de los hombres

A clareza da exposição não exige maiores explicações, e vemos assim que o consentimento popular pode ser adquirido não só a partir de um contrato explícito e/ou

³⁶⁹ SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III...* Op. Cit. p. 6. Grifos do autor.

³⁷⁰ Idem, p. 8.

³⁷¹ Idem, p. 32. Os colchetes com palavras são da edição espanhola.

originário, como de um *direito de prescrição*, isto é, a conquista violenta de um reino, que gera uma tirania, pode, com o passar do tempo, obter o consentimento tácito da comunidade, encerrando a tirania ao legar assim um justo título de domínio régio. O que não significa que o jesuíta não admita o direito de resistência popular, inclusive ao rei legítimo que degenera seu governo em tirania, já que neste caso “[...] *podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta del Estado;*” visto que “[...] *a este derecho nunca ha renunciado el pueblo [...]*” No entanto, “[...] *no debe hacerlo privadamente sino con autoridad pública, cuando por lo demás el príncipe tiene derecho a reinar legítimamente*”³⁷².

Suárez aduz como uma das razões para a deposição do rei tirano um motivo de caráter confessional católico, quando afirma “*Y también está obligada [a república cristã] a deshacerse de el [...]*”, isto é, do rei, “[...] *cuando por razón de su poder moralmente se teme el peligro de ruina de la fe*”³⁷³, sustentando assim um direito de desobediência não apenas civil, mas religiosa, esta última garantida pela “liberdade cristã”, que não significa para o jesuíta a liberdade às leis justas, mas consiste na isenção que os cristãos gozam em relação à lei mosaica (a partir da instauração da Lei de Cristo, do Novo Testamento) e ante mandamentos de um rei herege (como o era Jaime I, a cujas teses Suárez se opõe na *Defensio Fidei*) que atentem contra a fé³⁷⁴, ou, como diria Pedro, em Atos 5:29 “É preciso obedecer a Deus mais que aos homens”, fornecendo base bíblica ao direito de resistência cristão³⁷⁵. Com efeito, o historiador Mario Turchetti, na sua grande obra *Tyrannie et tyrannicide de l’Antiquité à nos jours*, chama atenção para a relação entre tiranicídio e excomunhão papal dos soberanos, num trecho que carece de maiores comentários:

[...] *le droit d'excommunier les rois hérétiques, brandi par les pontifes pendant treize ou quatorze siècles, devient une arme politique redoutable lorsqu'elle implique le droit de déposer les souverains et de délier leurs sujets du serment d'obéissance; et une arme économique lorsqu'elle permet de priver les rois et les princes de leurs biens et possessions. D'autant plus que le roi hérétique, qui est retranché de la communion de l'Église et réduit au rang d'homme commun, mais qui veut rester sur le trône, devient ipso facto «tyran d'usurpation», ce qui donnerait à n'importe qui le droit de l'assassiner et de s'en glorifier comme d'un tyrannicide*³⁷⁶

³⁷² SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III...* Op. Cit. pp. 35, 61.

³⁷³ Idem, p. 61.

³⁷⁴ Idem, p. 60.

³⁷⁵ TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide...* Op. cit. p. 211.

³⁷⁶ Idem, p. 12.

O tiranicídio por razão de usurpação do trono, isto é, da ausência de um justo título de domínio, é considerado por todos os autores como permitido, sem mais condições, como seria o caso do próprio rei herege que, a partir do momento em que uma sentença da Igreja o declare culpado de heresia, pode ser morto como tirano, inclusive por qualquer particular³⁷⁷. O mesmo Mariana salienta esse consenso entre os intelectuais acerca do tiranicídio por usurpação de poder ilegítimo.

*En primer lugar, tanto los filósofos como los teólogos, están de acuerdo en que si un príncipe se apodera de la república á fuerza de armas, sin razón, sin derecho alguno, sin el consentimiento del pueblo, puede ser despojado por cualquiera de la corona, del gobierno, de la vida [...] no solo puede ser destronado, sino que puede serlo con la misma violencia con que él arrebató un poder que no pertenece sino á la sociedad que oprime y esclaviza*³⁷⁸

No entanto, como vimos na última citação de Suárez, no caso do rei legítimo que degenera seu governo em tirania por razões civis, o autor condiciona sua *deposición* (não tratando, logo, do *tyranni-cidium*) à autoridade pública, isto é, à comunidade política reunida, negando direito a um particular de levar a resistência a cabo sozinho. Sobre esse ponto assenta-se a doutrina moderada do tiranicídio da neoescolástica com (além de Francisco Suárez), Domingos Soto e Luis de Molina³⁷⁹. Chamamos atenção a essa condição imposta por Suárez, pois veremos que Juan de Mariana vai mais longe e pode ser considerado mais radical também quanto ao direito de resistência popular e ao estrito *tyranni-cidium*, já que diz logo no prefácio da obra, sem mais, que tratará “[...] *de la gloria que se puede alcanzar matando al príncipe que se atreva á violar las leyes del Estado*” ainda que saliente “[...] *por mas que sea esto de sentir profundamente*”³⁸⁰. Mariana é quem nos fornece, outra vez, a descrição mais *impressionista* da antítese entre o rei e o tirano, com cores muito vigorosas, ao traçar polos opostos, identificando rei e virtude, e tirano aos vícios:

Es propio de un buen rey defender la inocencia, reprimir la maldad, salvar á los que peligran, procurar á la república la felicidad y todo género de bienes; mas no del tirano, que hace consistir su mayor poder en poder entregarse desenfrenadamente á sus pasiones, que no cree indecorosa maldad alguna, que comete todo género de crímenes, destruye la hacienda de los poderosos, viola la castidad, mata á los buenos, y llega al fin de su vida sin que haya una sola acción vil á que no se haya entregado. Es además el rey humilde, tratable, accesible, amigo de vivir bajo el mismo derecho que sus conciudadanos; y el tirano, desconfiado, medroso, amigo de aterrar con el aparato de su fuerza y su fortuna, con la

³⁷⁷ TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide*...Op. cit. p. 550.

³⁷⁸ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*....Op. cit. p. 482.

³⁷⁹ TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide*...Op. cit. p. 545.

³⁸⁰ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*....Op. cit. p. 466.

*severidad de las costumbres, con la crueldad de los juicios dictados por sus sangrientos tribunales*³⁸¹

A descrição de Juan de Mariana não é original, é tradicional, pois na Bíblia já havia a descrição do código da tirania no Antigo Testamento, no qual o profeta Samuel, guia político de Israel, relata que ao povo que pedia que lhe dessem um rei teria respondido Deus:

*Este será el derecho del rey que hubiere de reinar sobre vosotros: tomará vuestros hijos, y pondrálos en sus carros, y en su gente de á caballo, para que corran delante de su carro: Y se elegirá capitanes de mil, y capitanes de cincuenta: pondrálos asimismo á que aren sus campos, y sieguen sus mieses, y á que hagan sus armas de guerra, y los pertrechos de sus carros: Tomará también vuestras hijas para que sean perfumadoras, cocineras, amasadoras. Asimismo tomará vuestras tierras, vuestras viñas, y vuestros buenos olivares, y los dará á sus siervos. El diezmará vuestras simientes y vuestras viñas, para dar á sus eunucos y á sus siervos. El tomará vuestros siervos, y vuestras sirvas, y vuestros buenos mancebos, y vuestros asnos, y con ellos hará sus obras. Diezmará también vuestro rebaño, y seréis sus siervos. Y clamaréis aquel día á causa de vuestro rey que os habréis elegido, mas Jehová no os oirá en aquel día*³⁸²

Claro que Samuel havia aqui descrito antes o tirano que o rei justo. Ademais, a descrição de Juan de Mariana sobre as diferenças entre as qualidades do rei e os defeitos do tirano lembra passagens análogas da *Instituição do Príncipe Cristão* de Erasmo e da *República* de Jean Bodin³⁸³, e Maravall salienta que a introdução da obra do autor francês na Espanha se deu efetivamente nos últimos anos do século XVI³⁸⁴. Com efeito, Bodin, resumindo sua própria e longa descrição das diferenças que medeiam entre o rei e o tirano, sintetiza-as dizendo “*Que el Rey se conforma con las leyes de natura; y el Tirano las huella y desprecia*”; como podemos perceber, Bodin não sustenta a independência do rei em relação à lei natural, colocando a tirania como o regime na qual se verifica essa desobediência ao direito natural, o rei “*...haze profession de piedad, justicia, y fe; el otro [tirano] ni tiene Dios, ni fe, ni ley*”³⁸⁵. Entretanto, o autor francês nega terminantemente o direito de resistência popular ao rei-tirano por exercício cruel de um poder originariamente legítimo:

Los Principes absolutamente supremos, son como los verdaderos Monarchas de España, Francia, Inglaterra, Escocia, Turchia, Persia, Moscovia, la autoridad de los cuales no se puede revocar, ni repartirla con los súbditos. En este caso el súbdito en particular, ni todos en general, no deben tentar contra su Principe, en

³⁸¹ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*...Op. cit. p. 477.

³⁸² CAPPELLI, Guido. *La otra cara del poder*...Op. Cit. p. 97.

³⁸³ TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide*...Op. cit. p. 476.

³⁸⁴ MARAVALL, José António. Op. Cit. p. 13.

³⁸⁵ BODINO, Juan. *Los seis libros de la Republica*. Turin: Por Herderos de Bevilaqua, 1590. Folha 169. A obra original em francês *Six livres de la Republique* é de 1576.

*perjuicio de su honra, ni de su vida, por vía de hecho, ni por la de justicia, aunque hubiese cometido todas las maldades y crueldades del mundo [...] Concluyo con quel súbdito, de ningún modo puede atentar cosa alguna contra su Principe supremo, por malo, cruel y Tirano que sea, licito es, no obedecerle en sea contra la ley de Dios o la natural, y en tal caso huir, alcondarse, reparar los golpes, sufrir la muerte, antes que ofenderle en la vida, ni en la honra*³⁸⁶

Jean Bodin só aceita o tiranicídio contra o tirano por usurpação de poder, negando tal direito de resistência no caso do tirano por exercício cruel de um poder legal a partir do entendimento de que a soberania dos príncipes legítimos é absoluta e não partilhada com os súditos, nem mesmo reunidos em Cortes, e que estes assim não possuem jurisdição alguma sobre o rei para julgar suas ações, por outro lado defendendo o direito de *desobediência* civil, que, no entanto, sem o direito de resistência, acaba por redundar num martírio individual ou coletivo, já que os desobedientes ficam à mercê da cólera do soberano. Conforme aponta Luis Sanchez Agesta, Juan de Mariana, mesmo sem citar seus adversários políticos (como Maquiavel e especialmente neste caso, Bodin), discute os limites do poder régio com a corrente “absolutista”, que ele também chama em outro momento de adutores do rei, pois “*Así suelen hablar los que desean que se ensanche el poder real, y no consienten en que se le encierre dentro de ciertos limites [...]*”, perguntando a seguir se não “*¿cabe siquiera abrigar la menor duda en que este poder es excesivo*” e assim “*que está muy cerca de la tiranía, que, segun Aristóteles, llegó á ser una verdadera forma de gobierno entre naciones bárbaras?*”³⁸⁷

Como vemos, o “absolutismo” equivale aqui a uma aproximação da tirania. O verdadeiro rei, como afirma Mariana, depende das leis, que, como diz Agostinho, só são tais quando estão promulgadas, confirmadas e aprovadas pelos costumes dos súditos³⁸⁸. Como vimos até aqui, o jesuíta sempre reitera a imagem do rei vinculado à lei. A este propósito, podemos aqui lembrar brevemente as evoluções que a imagem do rei sofreu através dos sutis deslocamentos efetuados no seio do pensamento teológico medieval, tarefa com detalhes realizada por Ernst Kantorowicz. O historiador sublinha a sutil, porém essencial mutação que se verificou na passagem da *realeza cristológica* (*rex imago christi* ou *rex vicarius christi*), ou seja, da realeza centrada na imagem de Cristo, à *realeza centrada na lei* (*rex imago dei* ou *rex vicarius dei*). A primeira noção correspondeu ao período áureo monacal (900-1100 d.c.), mas foi esvaziada pela pretensão gregoriana de maior separação entre o secular e o espiritual, e que terminou com a monopolização da imagem de *vicarius christi* para o Papa (sucessor de

³⁸⁶ BODINO, Juan. *Los seis libros de la Republica...* Op. Cit. Folhas 177, 179-80.

³⁸⁷ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana...* Op. cit. p. 486.

³⁸⁸ Idem, *Ibidem*.

Cristo) e para os sacerdotes em geral; já a segunda imagem desenvolveu-se sob a influência do Direito Romano e do desenvolvimento das monarquias a partir do século XII em diante, isto é, uma imagem que centra a realeza no princípio da lei e da justiça.

Entretanto, o *rex justus*, rei guardião da justiça, era uma imagem comum à realeza cristológica e à realeza centrada na lei, posto que remetia à uma noção agostiniana, de ideal bíblico-messiânico (realeza cristológica, plano da Graça), da Alta Idade Média, que passou pela mesma alteração na Baixa Idade Média, sendo deslocada para a realeza centrada na lei (plano da Jurisprudência), no sentido de juristas como Acúrsio ³⁸⁹. Mas isso não significou, é claro, uma retirada da simbologia religiosa que revestia a função régia, pois, como vimos, o rei, na figura do legislador terreno, emulava o legislador eterno, Deus. Mariana endossa assim a opinião de John Salisbury, já que este autor sublinhava que segundo a *aequitas* régia que se devia entender no direito romano os princípios de *Princeps legibus solutus* e *Quod principi placuit legis habet vigorem*, princípios que repousavam assim no entendimento de que o soberano governasse com justiça, do contrário seria tirano ³⁹⁰; *aequitas* que amplia o campo de ação do soberano, visto que lhe oferece a capacidade de governar para além dos condicionamentos legais, mas sempre sob os limites da justiça ³⁹¹.

Adiante Mariana remeter-se-á à figura do rei como *pater familias*, caridoso pai dos seus súditos, pois, diz o jesuíta, não há de ter sequer um monarca em seu reino o mesmo poder que tem em sua casa um pai, já que, segundo Aristóteles, não são as sociedades mais que a imagem e a generalização da família? ³⁹². Como ressalta Pedro Cardim, o príncipe secular é apresentado ora como um pai, ora como um pastor, duas figuras que apontam, nitidamente, para um senhorio afetivo ³⁹³. Mariana indicará assim que a melhor forma de governo, para exorcizar os perigos da absolutização/tiranização do poder régio, é a *monarquia aristocrática*, pois se o mando é indivisível (no que concorda com Bodin), não obstante o rei pode possuir conselheiros. O conselho auxilia no governo, mas a decisão final cabe sempre ao próprio rei, do contrário o conselho estaria governando em seu lugar. A existência dos conselhos torna o regime monárquico semelhante ao da República Veneziana àquele tempo, quando diz que “Nos parece” ainda mais preferível a monarquia “[...] *si se resuelven los reyes á llamar á consejo los mejores ciudadanos, convocar una especie de senado y administrar de acuerdo con él los negocios privados y los públicos*”. Desse modo “*No podrían prevalecer así*

³⁸⁹ KANTOROWICZ, Ernst H. Op. Cit.

³⁹⁰ TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide...* Op. cit. p. 253.

³⁹¹ CAPPELLI, Guido. *La otra cara del poder...* Op. Cit. p. 113-4.

³⁹² MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana...* Op. cit. p. 486.

³⁹³ CARDIM, Pedro. “Religião e Ordem Social...” Op. cit. p. 154.

los afectos personales ni habría que temer los efectos de la imprudencia;” pois “*veríamos unidos con el rey á los magnates, conocidos por los antiguos con el nombre de aristocracia [...]*”³⁹⁴.

Assim, a visão de Mariana aponta para uma concepção de *monarquia mista*, onde o poder é partilhado com os conselhos, ou seja, longe da noção absolutista que já foi comumente generalizada para o período³⁹⁵. Como acrescenta Pablo Fernandez Albaladejo, o projeto de Mariana era o de uma *monarquia dual* (mas não dualista e sim integrada) entre rei e reino, sustentando o apoio da nobreza e da igreja, como *estados* desse mesmo reino, sendo assim este projeto político-constitucional uma barreira ao absolutismo régio³⁹⁶. O jesuíta sintetiza assim sua visão, numa passagem bem concisa:

*A mi modo de ver, puesto que el poder real, si es legítimo, ha sido creado por consentimiento de los ciudadanos y solo por este medio pudieran ser colocados los primeros hombres en la cumbre de los negocios públicos, ha de ser limitada desde un principio por leyes y estatutos, á fin de que no se exceda en perjuicio de sus súbditos y degenera al fin en tiranía*³⁹⁷

É sempre a preocupação do autor com as teorias “absolutistas” e com a tirania: sua ideia de uma *monarquia moderada ou constitucional* parte dessa primazia da comunidade e das leis que o rei deve aplicar como um juiz. Juan de Mariana está assim claramente polemizando com a monarquia do Renascimento de Jean Bodin, desde uma imagem da monarquia medieval, como aponta Luis Sanchez Agesta³⁹⁸. Juan de Mariana, num capítulo de título transparente, “*É lícito matar o tirano?*”, dá exemplos de tiranicídio, como a morte de Enrique III na França – e discursa que isto trabalha como uma ameaça e constante lembrança aos reis de que seu poder depende e deriva do povo

*En la historia antigua como en la moderna abundan los ejemplos y las pruebas de cuán poderosa es la irritada muchedumbre cuando por odio al príncipe se propone derribarle. Tenemos cerca de nosotros, en Francia, uno muy recenté [...] Enrique III, rey de aquella monarquía, yace muerto por la mano de un monje [...] Aprendan, sin embargo, en él los príncipes; comprendan que no han de quedar impunes sus impíos atentados. Conozcan de una vez que el poder de los príncipes es débil cuando dejan de respetarle sus vasallos*³⁹⁹

³⁹⁴ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*....Op. cit. p. 472.

³⁹⁵ OLIVEIRA, Ricardo de. “Valimento, privança e favoritismo... Op. Cit. p. 234.

³⁹⁶ ALBALADEJO, Pablo Fernández. *Fragmentos de Monarquía*...Op. cit. pp. 283. 293.

³⁹⁷ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*....Op. cit. p. 485.

³⁹⁸ AGESTA, Luis Sanchez. Op. Cit. 1981. p. L.

³⁹⁹ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*....Op. cit. p. 480.

Este elogio ao *tyranni-cidium* de Enrique III e o elogio de Mariana ao assassinio de Enrique IV tiveram de ser cortados a partir da 2ª edição (1605) de *De Rege et Regis Institutione*, a par de uma onda de denúncias que levou o livro a ser queimado no Parlamento de Paris como um dos motivadores diretos da morte de Enrique IV, e Mariana é bem ciceroniano neste ponto, se lembrarmos que o filósofo e político romano defendeu o tiranicídio de Júlio César ⁴⁰⁰. O chefe-geral jesuítico Aquaviva, sentindo a pressão política recair sobre a Companhia de Jesus, proibiria toda publicação sobre o tema do tiranicídio em 1610, e a obra de Juan de Mariana seria levada ao *Índex* na 3ª edição (1611). Ainda assim, o jesuíta alemão Jacques Keller (1568-1631), ou Cellarius (pseudônimo), publicou seu livro, com a intenção de defender os jesuítas das acusações de “regicidas”, e contra-atacar os protestantes, na obra *Tyrannicidium seu scitum Catholicorum de tyranni iternecone adversus inimicas Calviniani ministri calumnias in Societatem Jesu jactatas, Ad illustrissimos et potentíssimos Romani Imperii Principes Protestantas* (Monachii, 1611) ⁴⁰¹. Hoje relegada à lenda histórica, a responsabilização dos jesuítas pela morte de Enrique IV e, assim, os debates sobre o tirano e o tiranicídio, foram temas centrais no início do século XVII, como se vê, por exemplo, na obra de Du Voyer, *La tyrannomanie Jesuitique* (1648), autor convencido da culpa dos jesuítas nos atentados contra os reis franceses ⁴⁰². No entanto, Roland Mousnier ressalta que jamais os jesuítas organizaram um atentado contra Enrique IV nem incitaram diretamente alguém a matá-lo ⁴⁰³. Classificar os atentados contra os Enriques de “regicídios” ou “tiranicídios” dependia também do ponto de vista; a perspectiva católica é certamente a última, visto que ambos os reis foram excomungados pelo Papa ⁴⁰⁴.

Outro autor jesuíta, nada menos que o confessor de Enrique IV e futuro diretor de consciência de Luís XIII, Coton (1564-1626), pegou a pluma imediatamente após a condenação do livro de Mariana, com o intuito de demonstrar que os jesuítas não sustentavam a legitimidade do tiranicídio (o que se depreende falso e provavelmente se devia a uma estratégia circunstancial de defesa), baseando-se na condenação da tese do “tiranicídio por um particular” pelo Concílio de Constanza, colocando Juan de Mariana como uma espécie de jesuíta desviado, que não representava a teoria política jesuítica, já

⁴⁰⁰ TURCHETTI, Mario. «Tiranía» y «despotismo»...Op. Cit. p. 25.

⁴⁰¹ TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide*...Op. cit. p. 540.

⁴⁰² Idem, p. 535.

⁴⁰³ MOUSNIER, Roland. *L'assassinat d'Henri IV*. Paris, 1964, p.212 Apud TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide*...Op. Cit. p. 535.

⁴⁰⁴ TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide*...Op. cit. p. 536.

que “a Companhia não podia ser infectada pela opinião de um só”, como diz, ainda que garanta que Mariana não contribuíra em nada com Ravailac, responsável pela morte de Enrique IV. Outra vez a estratégia geral era contra-atacar os protestantes, aos quais Cotton atribuía a propagação da doutrina do tiranicídio, em autores como Buchanan, Hotman, Bèze, Lutero, Melanchton, Calvino e Althusius, o que não deixou de gerar réplicas protestantes ⁴⁰⁵.

Na verdade o Concílio de Constanza aprovara que o caso do “tirano por defeito de título”, isto é, por usurpação, não carecia de uma sentença pública que assim o declarasse tirano e desse início ao tiranicídio. Por outro lado, o Concílio condenou o caso do “tiranicídio realizado por um particular” sobre um rei-tirano por exercício cruel de um poder legítimo, quando não aguardasse o mandato de um juiz. Contudo, Juan de Mariana prontamente se defende, dizendo que nem o Papa Martín V nem seus sucessores haviam aprovado este decreto conciliar ⁴⁰⁶. Tal observação lhe daria, teoricamente, possibilidade de prosseguir defendendo esta tese, a mais radical dentro da doutrina do tiranicídio, posto que, como lembra Maravall, Mariana vai mais longe que seus contemporâneos ao entrever realisticamente o caso onde seria materialmente impossível convocar uma assembleia pública para decidir a sorte do tirano, já que é de se esperar que um verdadeiro tirano obviamente utilizasse de todos os meios possíveis para impedir a realização de tal reunião com motivações políticas contra seu poder ⁴⁰⁷. Deste modo, a posição de Juan de Mariana pode ser resumida nas passagens a seguir, onde mais uma vez transparece uma graduação realista dos níveis de tirania, da suportável à intolerável

Si el príncipe empero fuese tal ó por derecho hereditario ó por la voluntad del pueblo, creemos que ha de sufrírsele [sua tirania], á pesar de sus liviandades y sus vicios, mientras no desprecie esas mismas leyes que se le impusieron por condición cuando se le confió el poder supremo [...] Se les ha de sufrir lo más posible, pero no y cuando trastornen la república, se apoderen de las riquezas de todos, menosprecien las leyes y la religión del reino, y tengan por virtud la soberbia, la audacia, la impiedad, la conculcación sistemática de todo lo mas santo. Entonces es ya preciso pensar en la manera como podría destronársele [...] ⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide...* Op. cit. pp. 538-9 .

⁴⁰⁶ Idem, pp. 549, 478.

⁴⁰⁷ MARAVALL, José António. *La philosophie politique espagnole au XVIIe siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme*, éd. Louis Cazes et P. Mesnard. Paris: 1955. pp. 133-5. *Apud* TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide...* Op. cit. p. 478.

⁴⁰⁸ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana...* Op. cit. p. 482.

Como vemos, o tirano *moderado* deve ser tolerado, mas não aquele que já põe em risco a *religião* e menospreza as leis da república, quando então se dá ensejo ao direito de resistência popular e ainda o direito que possui um particular de assassinar o tirano, pois ao povo é permitido (numa passagem vigorosa)

[...] *matar á hierro al príncipe como enemigo público y matarle por el mismo derecho de defensa, por la autoridad propia del pueblo, más legítima siempre y mejor que la del rey tirano. Dado este caso, no solo reside esta facultad en el pueblo, reside hasta en cualquier particular que, abandonada toda especie de impunidad y despreciando su propia vida, quiera empeñarse en ayudar de esta surte la república*⁴⁰⁹.

Como salienta Mario Turchetti, a doutrina de que um homem privado pode matar um rei-tirano é de Wyclif e Hus⁴¹⁰, o que pode ter contribuído para a condenação da mesma pelo Concílio de Constanza, visto tais autores terem sido considerados hereges. Outrossim, Mariana certamente inspirou-se em John Salisbury, como se depreende do capítulo “Se é lícito envenenar um tirano”, quando sustenta, igual ao pensador medieval, que o veneno não pode ser utilizado, pois levaria ao suicídio do tirano, suicídio que é condenado pelo catolicismo⁴¹¹. Ademais, o jesuíta sabe da profundidade e gravidade dessa resolução, quando salienta que o tiranicídio é a atitude extrema, devendo ser empregados todos os meios possíveis e mais suaves para a correção do governo régio

[...] *creemos que antes de llegar á ese extremo y gravísimo remedio deben ponerse en juego todas las medidas capaces de apartar al príncipe de su fatal camino. ¿Mas cuando no queda ya esperanza, cuando estén ya puestas en peligro la santidad de la religión y la salud del reino? quién habrá tan falto de razón que no confiese que es lícito sacudir la tiranía con la fuerza del derecho, con las leyes, con las armas?*⁴¹²

Entretanto, nem todos os católicos pensavam o mesmo sobre o direito de resistência popular, especialmente em inícios do século XVII, quando a doutrina da resistência popular e do tiranicídio do rei legítimo que se degenera em tirano cairá em desuso (voltaremos a isso adiante⁴¹³). O escritor espanhol Juan Fernández de Medrano, que usa os “sinais da soberania”

⁴⁰⁹ MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*...Op. cit. p. 482.

⁴¹⁰ TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide*...Op. cit. p. 545.

⁴¹¹ Idem, p. 255.

⁴¹² MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*...Op. cit. p. 483.

⁴¹³ MARAVALL, José António. *Teoría española*...Op. cit. pp. 406-9.

indicados na *República* de Bodin, sem citá-lo, é um dos exemplos dessa virada, ao salientar que

*Y cuando nos dice el Señor por el Apóstol, **Necessitate subditi stote, non solum Procter tram, sed etiam Procter conscientiam** (que es necesario sujetarnos a los superiores, no solamente por temor de la ira, sino también por conciencia) esto es un honrarle de excelente titulo, mostrándonos obligados a obedecerlos por temor de Dios, que lo manda, y ordena, porque del depende todo su poder [...] Y ninguno se engañe, que no se puede resistir al poder de un Consejo, y Magistrado, sin hacer resistencia a Dios, que aunque parezca que por su flaqueza se puede menospreciar sin peligro de punición; Dios es fuerte, y poderoso para vengar el menosprecio de su ordenación*⁴¹⁴

“O apóstolo” que Medrano cita, claro, é Paulo, fonte capital para o pensamento agostiniano e para o absolutismo voluntarista de direito divino de um modo geral, visto que parece entender que o poder é *diretamente* ordenado por Deus, sem passar primeiramente pelas mãos do povo, como defendia o neotomismo hispânico. A resposta neoescolástica possível foi Francisco Suárez quem a forneceu, introduzindo uma sutileza, quando ressalta como se deve entender este texto de Paulo: “*Qué otra cosa puede colegirse de aquel texto, así entendido, sino que hay que obedecer a los príncipes temporales en lo que mandan justa y retamente?*”⁴¹⁵, no que vemos que se diferencia de Medrano, ao por a questão de se o mandamento é justo ou não, quando Medrano apenas ressalta que se deva obedecer cegamente aos reis, já que todo poder provém de Deus, e resistir a esse poder seria o mesmo que resistir a Deus. Como lembra Mario Turchetti, a *Epístola aos Romanos*, cujo trecho foi citado por Medrano, foi através dos séculos e especialmente da Patrística a referência obrigatória da concepção de origem divina da autoridade política e da doutrina da obediência civil cristã. Contudo, a origem divina do poder político não o torna *necessariamente* absoluto, pois que entende o governo como remédio para o pecado original, e assim o postulado da obediência é a justiça, que o Estado deve realizar⁴¹⁶. Deste modo é preciso colocar em questão o axioma de que o próprio Paulo, ou posteriormente Agostinho, que muito se baseava no apóstolo, tenham sem mais defendido a obediência *absoluta* dos súditos ao governante, obediência absoluta que o cristão só devia sujeitar na verdade a Deus⁴¹⁷.

No âmbito do direito internacional, Vitoria, Cayetanus (ou Thomás de Vio, primeiro teólogo dominicano a lidar com a novidade religiosa dos ameríndios⁴¹⁸) e Suárez chegam a

⁴¹⁴ MEDRANO, Juan Fernández de. *República Mixta* (1602)... Op. Cit. Folhas 72 e 76-7. Grifos do autor.

⁴¹⁵ SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III*... Op. cit. p. 139.

⁴¹⁶ TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide*...Op. cit. pp. 208-9, 212.

⁴¹⁷ Idem, pp. 220, 366.

⁴¹⁸ BIRELEY, Robert. *The Refashioning of Catholicism*...Op. cit. p. 79.

defender um *direito de resistência mundial às tiranias*, isto é, salientando que, por direito natural, a *guerra justa e/ou defensiva* pode ser impetrada por um dado Príncipe contra um tirano em outra parte do mundo, em defesa dos *inocentes* e dos *direitos pessoais*. Vitoria chama a isto de “autoridade do mundo todo”, dando a um Príncipe o direito de opor força a força, e um direito de ingerência por justiça. Assim, Cayetano, seguindo Tomás de Aquino, afirma que tal direito de ingerência origina-se da soberania dos príncipes, e Suárez outorga o direito de ingerência por justiça a um Príncipe vitimado pela tirania de outro ⁴¹⁹. Ampliando ainda mais as condições de um tiranicídio, o direito de *legítima defesa* sustenta a) o direito de defesa pessoal contra o tirano (caso este atente contra a vida de um súdito) e b) o direito de defender a pátria ⁴²⁰. Conforme salienta Maravall, nos demais autores espanhóis (especialmente no século XVII) havia ainda outros dois tipos de tirania: 1) o tirano príncipe maquiavélico, da “falsa razão de estado”, que, novidade, será censurado não por governar pensando em si, mas só no Estado, negligenciando o bem dos súditos e 2) o tirano por abandonar o poder ao válido, dividindo desse modo com outra pessoa um poder em princípio intransferível ⁴²¹. Concluindo, a tirania pode ser tomada, portanto, como a figura que invalida os atos de governo, dando-lhes mesmo nulidade jurídica, e anulando assim a própria dimensão do “político” ⁴²².

O século XVI, como vimos, conheceu a afirmação e mesmo a colocação em prática na França do direito de resistência e da doutrina do tirano e do tiranicídio de uma série de pensadores, onde os jesuítas se destacam no campo católico. Tais doutrinas sustentavam-se no direito natural e na tese da soberania popular, pautando o governo régio na justiça, na religião e na obediência à lei natural, e o governo tirânico como a figura que menosprezava as leis, dando lugar a toda sorte de crueldades do governante, ser repleto de vícios e irreligioso no mais alto grau. Como não poderia deixar de ser, vemos aqui também como a doutrina da resistência e do tiranicídio - sendo a última uma derivação possível, ainda que não *necessária*, da primeira - estavam sedimentadas sobre princípios confessionais, sendo uma das imagens do tirano logicamente a do *rei herege*, que podia ser destronado pelo povo e até mesmo pelo

⁴¹⁹ TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide...* Op. cit. pp. 369-73, 551-2.

⁴²⁰ Idem, p. 548.

⁴²¹ MARAVALL, José António. *Teoría española...* Op. cit. pp. 400-1.

⁴²² CAPPELLI, Guido. *La otra cara del poder...* Op. Cit. p. 118.

Papa após uma sentença de heresia ou de excomunhão (os reis Enriques sofreram essa condenação papal), dentro do âmbito do “poder indireto do papa em assuntos temporais”. Igualmente, vimos como a doutrina do tiranicídio podia se basear em diferentes direitos de defesa, como o de *legítima defesa, de defesa dos inocentes, da pátria*, e que poderia redundar em *deposição, exílio* e, no caso mais extremo, no *assassinato ou condenação à morte do tirano*.

Sem embargo, o denunciamento que recaiu sobre a Companhia de Jesus (causado pelas sérias crises contíguas derivadas dos regicídios dos príncipes franceses) - além da entrada em cena na Espanha do conceito de soberania bodiniano e da consciência histórica acerca das revoltas populares como perturbadoras da paz social, tão patentes no quinhentos - levarão o século XVII a assistir ao ocaso mais geral no pensamento político da doutrina do tiranicídio de um rei-tirano por exercício injusto de um poder legítimo, defendendo-se apenas, como Bodin já o fizera, o tiranicídio no caso de um tirano por usurpação do poder ⁴²³. Um exemplo de jesuíta que mudou de opinião foi Bellarmino - antes defensor do direito de resistência - que o rejeitaria mais tarde por razões de “ordem civil”, isto é, pela necessidade de ordem civil especialmente em sociedades que conheceram a guerra civil-religiosa, como a francesa, guerras que levaram a consciência europeia a ver nos conflitos religiosos mais o lugar da *barbarização* do homem, bancarrota dos estados e declínio geral da religião, do que uma guerra santa pela salvação das almas heréticas, o que redundou numa política de tolerância religiosa em países onde o cisma religioso tinha se dado ⁴²⁴.

O vocábulo “tirania” perderá assim muito de seu potencial analítico no século XVII, sendo o direito de resistência e a doutrina do tiranicídio relegados, por algum tempo, e reapropriados mais pragmaticamente somente pelos revolucionários do século XVIII, tanto da Revolução Americana (1776) quanto da Francesa, nesta última em especial para justificar a pena capital ao “rei-tirano” Luís XVI ⁴²⁵. A partir do século XIX até os dias atuais a doutrina da tirania, da resistência popular e do tiranicídio têm sido subsumidas sob outros nomes, como de *ditadura, totalitarismo* ou *terrorismo*, entre outros ⁴²⁶, importante na perspectiva da defesa dos direitos humanos e dos direitos da sociedade civil ante os Estados.

⁴²³ MARAVALL, José António. *Teoría española...* Op. cit. p.406-8. O autor cita vários autores, como Saavedra Fajardo, Núñez de Castro, Lancina, Juan Márquez, Garau, Augustin Castro e, conforme já tratamos, Juan Fernandez de Medrano, entre outros. Tais escritores espanhóis baseiam-se - além do conceito de soberania de Bodin - no livro de Jó e em Paulo, extraíndo a ideia de que Deus consente o tirano como castigo dos pecados do povo, sendo somente o próprio Deus quem o pode castigar e depor.

⁴²⁴ BIRELEY, Robert. Op. Cit. pp. 81, 90, 95.

⁴²⁵ TURCHETTI, Mario. «*Tiranía*» y «*despotismo*»... Op. cit. p. 43.

⁴²⁶ Idem, p. 53 & TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide...* Op. cit. p. 10.

IV - CONCLUSÃO

Não faz muito tempo, o senso comum acadêmico identificava as monarquias dos séculos XVI e XVII com absolutização do poder real, e o constitucionalismo era identificado com a figura de John Locke e do liberalismo em geral, e aos iluministas do século XVIII, como Rousseau. No entanto, pesquisas recentes, como as de Antonio Manuel Hespanha e Batolomé Clavero, vêm alterando essas visões sobre a Era Moderna, ressaltando que o poder real, longe de ser absoluto, inscrevia-se num circuito polissinodal, onde o poder régio dividia espaço com o poder dos pequenos reinos, cidades, corporações de ofício, igrejas, universidades, conselhos, comunas, senhores, famílias etc, onde ademais as Cortes (a junta dos estados) possuíam reais poderes de intervenção na política hispânica, como no caso dos impostos. Além disso, Paulo Merêa e Quentin Skinner já chamavam atenção sobre a existência de um constitucionalismo neoescolástico, baseado numa noção de contrato social – não realizado por indivíduos, como o seria no liberalismo, e ausente de uma Carta Constitucional – que lançava assim a tese da “soberania popular inicial” e impunha deste modo limites internos ao poder régio, fundamentados na condição de administrar a justiça como mandatário do povo.

Logo, nossa intenção nesta dissertação foi refletir sobre os limites ético-religiosos colocados pela tese da soberania popular da neoescolástica ao poder régio. Como vimos, a vontade do rei estava sujeita a muitos limites. Ele tinha que obedecer às normas religiosas, porque era o “vigário” de Deus na Terra; tinha de obedecer ao direito natural, isto é, ao entendimento de que a natureza era autorregulada por uma lei natural, eterna e imutável promulgada pelo Ordenador do Mundo, Deus. Esta lei natural era cognoscível pela razão humana, e defendia sempre a justiça (ainda que num sentido hierárquico e religioso). Assim, o direito positivo, as leis régias, deviam submeter-se aos ditames do direito natural, e serem assim leis justas, resultado de uma decisão racional, isto é, de um jusnaturalismo racionalista, não de uma simples emanção da vontade do rei, o estrito voluntarismo. O rei tinha ainda que obedecer a normas morais, porque os poderes que lhe tinham sido conferidos, de acordo com a teoria política espanhola de inícios dos tempos modernos, eram poderes que o povo tinha

delegado ao príncipe para que ele realizasse o bem comum, defendendo a verdade, a religião, a moral cristã. E, finalmente, esse rei tinha de se comportar com um pai dos seus súbditos, tratando-os com amor e solicitude, como os pais tratam os filhos, denotando o *continuum* entre os diversos governos - o governo de si, o doméstico e o político. E isto não era apenas letra morta, pois algumas entidades controlavam o cumprimento destes deveres do ofício régio. A Igreja, por exemplo, continuava a deter a prerrogativa de excomungar o rei, desligando os súbditos do dever de lhe obedecer e dando ensejo a um direito de resistência popular. Os próprios tribunais podiam suspender as decisões reais e declará-las nulas, como salienta repetidamente Las Casas (ou um discípulo). Assim, os limites ao governo provinham mais desse controle difuso e quotidiano do que da reunião regular das cortes que, nessa altura, tinham uma função já mais consultiva e cerimonial.

Tudo isto estava abundantemente e solidamente sedimentado na teoria política neoescolástica que não cessou de repetir os tópicos corporativos, descrevendo o poder real como um poder limitado, tanto pelo próprio direito natural como por ter sido delegado em tempos remotos pelo povo ao rei, seguindo a ideia de Aristóteles e Cícero. A metafísica neoescolástica faz exatamente esse itinerário, busca a essência da política numa origem mítico-histórica, pretendendo desvendar a significação oculta e normatizadora da verdade originária, como criticariam Nietzsche e Michel Foucault. De acordo com a neoescolástica, se na origem do poder régio estava a justiça, este poder não pode ser entendido como uma simples dominação, mas como um ofício público, cujo fim é administrar a justiça e defender o bem comum, de acordo com o postulado tomista. Nesse sentido é importante chamar a atenção de que, se por um lado a tese neotomista do constitucionalismo funcionava como limitadora do poder régio, constituindo um obstáculo às ambições “absolutistas” que porventura se fizessem sentir, é preciso ressaltar que tal tese encerrava um perigo sutil, ao legitimar dentro de limites específicos o poder régio. Isto porque, como já vimos, ao analisar o poder real como concedido pelo povo em prol do bem comum, a teoria constitucionalista trata a soberania como legítima, e, desse modo, esconde a dominação real presente na política, como assinalou Michel Foucault. Não se trata aqui, portanto, de defender o constitucionalismo neoescolástico, mas de tão somente mostrar que, inclusive, o neotomismo parece ter sido a melhor forma de legitimação para a monarquia castelhana, baseando a política no plano da natureza e no alegado consentimento popular, muito menos suscetível de críticas do que o absolutismo régio ou sem o maior obscurantismo religioso da tese do direito divino dos reis. Tudo isto remetia a uma mentalidade ou cultura política que designava limites

efetivos ao exercício do poder régio, poder régio que se encontrava dessa maneira prescrito dentro de um arcabouço ético-jurídico que lhe submetia aos ditames da justiça, longe da noção absolutista que chegou a imperar nos estudos sobre os séculos XVI e XVII.

Igualmente, o caráter confessional é patente no pensamento político do período. Como vimos, *o amor social* é considerado simultaneamente enquanto vínculo comunitário e reverso disciplinar, pois os dissidentes religiosos eram perseguidos, perdendo privilégios sociais e em última instância enfrentavam a morte, seja social ou literal. Os afetos – hoje considerados corrupção no âmbito político, e assim deslocados para o mundo privado – eram então pensados, pelo menos os “bons”, tais como o amor e a amizade, positivos e necessários para o bom funcionamento da sociedade, constituindo-se como princípios estruturantes da mesma. Nesse sentido vimos como a teoria política neoescolástica se encontra submetida à teologia e à religião, sendo inclusive índice deste estado de coisas a submissão dos fins terrenos do governo civil – como a paz social e a felicidade temporal – aos fins salvíficos, considerados como a “felicidade eterna”, tornando o poder espiritual superior ao secular.

A despeito desses obstáculos, pode-se considerar que a neoescolástica representou um importante avanço no sentido da secularização do poder político, pois o naturalismo político torna o Estado coextensivo à Sociedade, e não seu oposto, estando inclusive em seu serviço, em prol do bem comum, sendo seus Príncipes homens certamente dirigindo cargos de dignidade ímpar, mas sem ultrapassar o limite humano, podendo inclusive ser depostos pelos súditos se os tiranizam, já que, se o fundamento e fim das repúblicas é a justiça humana, faz-se mister que o Príncipe que não a siga em seu cargo seja destronado. É uma espécie de *impeachment*, por assim dizer ou embrionário ou ainda, digamos, ausente de embasamentos constitucionais na forma de uma legislação específica, como veremos mais tarde nos regimes presidencialistas.

De todo modo, o que se deseja afirmar aqui é que o tomismo, longe de representar um retrocesso no pensamento político hispânico, que retornaria assim a uma visão de mundo do século XIII, representou na verdade, na forma do neotomismo, e, portanto, rearticulada em relação à realidade do século XVI-XVII, um avanço no sentido da secularização do Estado, nos termos que descrevemos até aqui, sendo condição teórica de uma espécie de queda do Estado de suas alturas transcendentais rumo à sua fundação terrena e natural no ser social do homem, só muito indiretamente e remotamente condicionado pela divindade, apenas por ter sido “Criado” por ela. Conforme vimos, o neotomismo, com sua teoria de direito natural, contribuiu para o desenvolvimento dos modernos direitos humanos e do direito de resistência

popular em face de regimes políticos injustos, o que prossegue relevante na atualidade (muitas vezes subsumidos em outros conceitos, como o de *ditadura*, *totalitarismo*, *terrorismo*, *estado policial* etc.). Nesse sentido a neoescolástica é relevante mesmo sob a ótica democrática atual, com a condição de se prestar devida atenção a suas limitações confessionais, e nos induz a ver uma tradição ibérica de “liberdade” política, “recuperando” deste modo valores políticos que comumente se deduzem necessariamente ligados ao liberalismo no século XVII.

Com efeito, a apreciação da teoria da soberania popular neotomista nos permitiu demonstrar que na Espanha foi elaborada uma doutrina de *contrato social*, ainda que não se baseasse no pactismo *individualista* de tipo rousseaniano ou lockeano. Conforme vimos, os neotomistas defendiam a ideia de um *pactismo* entre súditos e rei, uma espécie de contrato social que havia instaurado a sociedade política num passado mítico-histórico remoto e que, desse modo, encerrava o poder régio dentro dos limites da justiça e do bem comum. Como ressalta Skinner, podemos considerar os neotomistas ibéricos como o canal por meio do qual, no correr do século XVII, se dará a aplicação da ideia de *contrato social* à análise da obrigação política, evidenciado especialmente nos *Dois tratados sobre o governo* de John Locke, que reitera, sem citá-los, várias das premissas básicas dos neoescolásticos, que já foram considerados os principais fundadores do pensamento constitucionalista e até do pensamento democrático moderno, creditando-se aos jesuítas a “invenção” do conceito de contrato social. No entanto, como vimos, a soberania popular constitui um *substrato comunitário pré-político*, base de diferentes regimes políticos (e não um regime político em si), enquanto a democracia, por seu turno, é um regime político específico entre outros, que pode ser escolhido pela comunidade, assim como a monarquia ou a aristocracia, e talvez por isso o historiador Paulo Merêa prefira o termo “soberania popular inicial”, para destacar essa particularidade. Isto é, em si, um paradoxo à primeira vista: na monarquia mais católica e tridentina, teve lugar não o que se poderia esperar a priori, ou seja, a consideração do direito divino do poder régio, mas seu inverso, a consideração naturalista da política, o que demonstra, a um só tempo, a força e revolução que causou a retomada de Aristóteles e a escolástica ibérica em especial. O tomismo foi talvez, pelo menos até o século XVI, o que havia de mais *moderno* ou atual no pensamento político da época, levando em consideração o questionamento, desenvolvimento e aprofundamento da noção de *humanidade* (a partir do impacto dos descobrimentos através do contato com populações ameríndias) e da afirmação da *liberdade* humana na consciência europeia. Assim, os “direitos humanos” atuais são certamente uma derivação do direito natural, ainda que, é claro, não se possa dizer que seja

determinado pelo jusnaturalismo espanhol; ausentava-lhe, por exemplo, os princípios de *permanência* da liberdade e igualdade iluministas, já que a neoescolástica estava comprometida com a defesa da hierarquização natural dos homens. Pelo menos outro obstáculo capital ao pleno desenvolvimento dos direitos humanos existia dentro da neoescolástica ibérica, que já tivemos ocasião de indicar, isto é, o vínculo confessional católico, que redundava na ausência de liberdade religiosa, um dos pontos fundamentais dos atuais direitos do homem. Mesmo com essas limitações teológicas e históricas, o neotomismo ibérico representou um importante momento intelectual sob a ótica democrática atual, e indicando uma tradição ibérica de liberdade relevante para o estudo do político. Nesse sentido podemos salientar que as considerações neotomistas sobre o naturalismo político, os direitos humanos (dos indígenas em particular), certa liberdade de crítica política, o direito de resistência e a não alteridade do Estado em relação à Sociedade (a ausência do direito divino dos reis) nos demonstra uma face muito mais alinhada ao futuro democrático de nossas sociedades modernas do que se poderia suspeitar.

V - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

V. 1 – Dicionários, vocabulários e léxicos:

BLUTEAU, PE. Raphael. *Vocabulário Portuguez & Latino*. Coimbra: Colégio das Artes da Cia de Jesus, 10 Vols., 1712-1728.

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

VIII.2 – Obras impressas de caráter histórico, filosófico, teológico, jurídico e político:

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

AQUINO, Tomás de. *La Monarquía*. (*De Regimine Principum* 1265-1266). 4ª ed. Madrid: Tecnos, 2007.

_____. *Comentarios a la Política de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 2001.

_____. *A Prudência*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2006.

BODINO, Juan. *Los seis libros de la Republica*. Turin: Por Herderos de Bevilaqua, 1590.

CÍCERO, Marco Túlio. *Dos Deveres*. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2005.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Ecclesiastico e Civil*. Rio de Janeiro: Martin Claret, 2002.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *De Regia Potestate: Quaestio Theologalis*. Edición de Jaime González Rodríguez. Introducción de Antonio-Enrique Pérez Luño. Ed. Bilingüe Latim-Espanhol. Madrid: Alianza, 1990. (1ª ed. Frankfurt: Wolfgang Griestetter, 1571).

LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *Obras Completas – Historia de las Indias, I*. Madrid: Alianza, Vol. 3, 1994.

LOCKE, John. *Dois Tratados Sobre o Governo Civil*. (1ª ed. 1679-1681). São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MARIANA, Juan de. *La dignidad real y la educacion del rey (De Rege et Regis Institutione)*. Edición y estudio preliminar de Luis Sanchez Agesta (*El Padre Juan de Mariana, un humanista precursor del constitucionalismo*). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

MARIANA, Pe. Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 2 Tomos, 1950.

MEDRANO, Juan Fernández de. *República Mixta*. Madrid: Imprensa Real, por Iuan Flamenco, 1602.

SUAREZ, Francisco. *Defensio Fidei III. Principatus Politicus o la Soberania Popular*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965. Esta obra é uma versão bilíngue latim-espanhol.

VITORIA, Francisco. *La Ley*. Madrid: Tecnos, 1995.

V.3 - BIBLIOGRAFIA

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

ANNINO, Antonio & GUERRA, François-Xavier (Coord.). *Inventando la Nación. Iberoamérica. Siglo XIX*. México: FCE, 2003.

BETHELL, Leslie. *História da América Latina*. São Paulo: EDUSP, Vols. III, 2001.

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

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

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

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

_____. *Imagens do Príncipe. Discurso Normativo e Representação (1525-49)*. Lisboa: Cosmos, 1996.

CAPPELLI, Guido & RAMOS, Antonio Gómez (Edição e introdução). *Tiranía: aproximaciones a una figura del poder*. Madrid: Dykinson, 2008.

CARDIM, Pedro. *Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Cosmos, 1998.

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

- CHARTIER, Roger. *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*. México: Universidad Iberoamericana, 2005
- CLARCK, Stuart. *Pensando com Demônios. A ideia de bruxaria no princípio da Europa moderna*. São Paulo: EDUSP, 2006.
- COLEMAN, Janet. *El Concepto de República: Continuidad Mítica y Continuidad Real*. In: Revista *Res publica*, nº 15, Universidad de Murcia: 2005, pp. 27-47
- DELGADO, Rogelio Fernández. *Filosofía política y teoría monetaria en el siglo XVII: El principio de soberanía y la teoría de la inflación del Padre Mariana*. Publicado na Revista La Ilustración Liberal, Nº 21-22, (dezembro de 2004), <http://www.laillustracionliberal.com/>. Disponível em <http://www.institutoacton.com.ar/articulos/rdelgado/artdelgado1.pdf> Acessado em 01/10/2008.
- DOBB, Maurice. *A Evolução do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1963.
- Enciclopédia Simpozio. *Micro-História da Filosofia. II Parte, Filosofia Medieval*. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~simpozio/novo/2216y230.htm> Acessado em 24/02/2010.
- FERNANDEZ-SANTAMARIA, José A. *La Formación de la Sociedad y el Origen del Estado: ensayos sobre el pensamiento político en el Siglo de Oro*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *As palavras e as coisas*. 10ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FRIGO, Daniela. «Disciplina Rei Familiariae» a *Economia* como Modelo Administrativo de *Ancien Régime*. In: Revista Penélope Coimbra, Cosmos, nº 6, 1991, pp.47-62.
- GARCÍA, Juan Carlos Utrera (seleção e introdução). *Conciliarismo y Constitucionalismo. Selección de textos I. Los orígenes conciliaristas del pensamiento constitucional*. Madrid: Marcial Pons, 2005.
- GARRIGA, Carlos. *Orden Jurídico y Poder Político en el Antiguo Régimen*. Disponível em www.istor.cide.edu/archivos/num_16/dossier1.pdf - Acesso: em 10/07/09.
- HESPANHA, A.M. *La Gracia del Derecho. Economía de la cultura de la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993
- _____. *Cultura Jurídica Européia. Síntese de um Milênio*. 3ª ed. Lisboa: Fórum da História, 2003.
- _____. (coord.). *História de Portugal. Vol. 4. O Antigo Regime*. Lisboa: Estampa, 1993.

- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1998
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos da história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.
- LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. 9 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006
- LYNCH, John. *La España bajo los Austrias*. Barcelona: Península, 2 Vols., 1975.
- MACHADO, Roberto (org.). *Michel Foucault. Microfísica do Poder*. 26ª ed. São Paulo: Graal, 2008
- MARAVALL, José Antonio. *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995. (1 ed. 1944).
- MARÍN, José María García. *Teoría Política y Gobierno en la Monarquía Hispánica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1998.
- MATTOSO, José (dir.) & HESPANHA, António Manuel (coord.). *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa: Estampa, 1992.
- MAYER, Arno J. *A Força da Tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914)*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- MERÊA, Paulo. *Estudos de Filosofia Jurídica e de História das Doutrinas Políticas*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- MORSE, Richard. *O Espelho de Próspero: Cultura e Ideias na América*. 5ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 2000
- MOTTA, Manoel Barros da. (org. e seleção de textos). *Michel Foucault. Estratégia, poder e saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2003. Coleção Ditos e Escritos, v. 4.
- OLIVEIRA, Ricardo de. “Valimento, privança e favoritismo: aspectos da teoria e cultura política do Antigo Regime”. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 25, nº 50, p. 217-238 – 2005.
- _____. “Amor, Amizade e Valimento na Linguagem Cortesã do Antigo Regime”. *Revista Tempo*. Niterói: UFF - Programa de Pós-Graduação em História, Vol. 11, no. 21, Jul-Dez 2006. pp. 109-132.
- PAGDEN, Antony. *El imperialismo español y la imaginación política. Estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*. Barcelona: Planeta, 1991.
- _____. *Señores de todo el mundo. Ideologías Del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997.

- POCOCK, J.G.A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- PUJOL, Xavier Gil. *Centralismo e Localismo? Sobre as Relações Políticas e Culturais entre Capital e Territórios nas Monarquias Europeias dos Séculos XVI e XVII*. Revista Penélope n° 6, 1991. pp. 119-44.
- RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.
- RICHET, Denis. *La France Moderne: L'esprit des institutions*. Paris: Flammarion, 1973.
- RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. *La Gracia y la República: El Lenguaje Político de la Teología Católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneyra*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.
- SEHELLART, Michel. *As Artes de Governar*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- SWEETZ, Paul et alli. *Transição do Feudalismo para o Capitalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- TENGARRINHA, José (org.). *História de Portugal*. São Paulo: Unesp/EDUSC, 2003.
- TOCQUEVILLE, Alexis. *O Antigo Regime e a Revolução*. 3ª ed. Brasília: UNB, [s.d.]
- TUCK, Richard. *Philosophy and Government 1572-1651*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- TURCHETTI, Mario. *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*. Paris: PUF, 2001.
- XAVIER, Ângela Barreto. *El Rei aonde póde, & não aonde quér. Razões da política no Portugal seiscentista*. Lisboa: Colibri - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1998. Dissertação de mestrado.
- WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979.