

João Feres Júnior

**Teoria Política e História do Pensamento:
uma reavaliação da Obra de Juan de Mariana**

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Departamento
de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de
Campinas, sob a orientação do
Professor João Quartim de
Moraes. *J*

Este exemplar corresponde à
redação final da dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
23/07/97

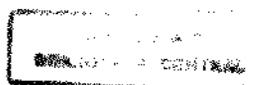
Banca:

J. Quartim de Moraes
Professor Doutor João Carlos Kfourir Quartim de Moraes *J*

Roberto Romano
Professor Doutor Roberto Romano da Silva

Reginaldo Carmelo Corrêa de Moraes
Professor Doutor Reginaldo Carmelo Corrêa de Moraes

Julho de 1997



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA	TIUNICAMP
	F379
V. Ex.	
F. Ex.	80/31707
PROJ.	281/97
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	79,1100
DATA	18/09/97
N.º OPD	

CM-00100499-7

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

F 379 t Feres Junior, João
Teoria política e história do pensamento : uma reavaliação da obra de Juan de Mariana /João Feres Junior. - - Campinas, SP : [s.n.], 1997.

Orientador: João Quartim de Moraes.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Mariana, Juan de, 1536-1624. 2. Formas de governo.
3. Monarquia. 4. Jesuitas. 5. Despotismo. I. Moraes, João Quartim de, 1941- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Prefácio

Desde meu ingresso no mestrado, em 1991, muitas pessoas contribuíram de alguma forma para que essa dissertação pudesse ser concluída. Minhas primeiras noções sobre teoria política do século XVI foram adquiridas em um curso sobre Reforma e Contra-reforma ministrado pelo professor João Quartim. Dentre os colegas com os quais costumava discutir minhas idéias me recordo particularmente de Luis Felipe, Bernardo, Coraci, Genildo e César.

Devo agradecer ao grande apoio e confiança depositados em mim pelo professor Peter Breiner do departamento de Ciência Política da State University of New York (SUNY), em Albany. Foi através de um “independent study” sob sua orientação que consegui finalmente reorganizar todo o material que havia trabalhado durante o mestrado, e dar início a redação final da dissertação.

O professor Ken Erickson contribuiu imensamente com essa dissertação. Seu apoio foi importantíssimo para que eu pudesse continuar meu trabalho de pesquisa na City University of Nova York (CUNY). Fico feliz por ter contato com seu agudo senso editorial como revisor e comentador do texto da dissertação.

Agradeço ainda a boa vontade do professor Marshal Berman que se ofereceu para discutir comigo o texto da dissertação.

Os comentários do professor Roberto Romano foram de extrema utilidade para que eu pudesse rever criticamente o que havia escrito, e, ao mesmo tempo, enxergar perspectivas para o desenvolvimento futuro desse trabalho. Fico feliz de ter contado com sua brilhante participação como membro da banca do exame de qualificação e da defesa final da dissertação.

Através do detalhado exame de meu texto, feito pelo professor Reginaldo de Moraes, pude ter uma dimensão melhor das fragilidades do conjunto da dissertação. Fico feliz que ele tenha participado da banca de qualificação e defesa. É bom saber que, num tempo em que os departamentos de Ciência Política do mundo todo estão sob o forte ataque dos “quantitativistas”, ainda existem pessoas como ele que se dedicam seriamente ao estudo de teoria política.

Seja na qualidade de amigo, companheiro de movimento estudantil, companheiro de partido político, sócio, e colega, José Eisenberg tem sido meu mais próximo colaborador desde os idos de 1985, quando ingressamos na graduação de

Ciências Sociais do IFCH. As incontáveis horas de discussão, suas sugestões e críticas, e seu profundo conhecimento do pensamento político do século XVI, foram de extremo valor para que eu conseguisse concluir esse trabalho.

Gostaria de agradecer especialmente à Zena pela revisão do texto e pela paciência, ajuda e incentivo prestados em todos os momentos em que estive escrevendo essa dissertação.

Por fim, meus maiores agradecimentos vão para o professor João Quartim de Moraes. Sem sua colaboração e apoio essa dissertação nunca teria sido feita. João Quartim tem sido meu orientador desde que concluí o curso de Ciências Sociais, e recebi uma bolsa de aperfeiçoamento para trabalhar em um projeto sob sua direção. Foi através de um texto de sua autoria que travei contato com as idéias de Juan de Mariana, já no mestrado da Filosofia. Agradeço imensamente a confiança que ele sempre me depositou, mesmo nos momentos mais difíceis de minha trajetória acadêmica. Mais que um orientador, Quartim tem sido um grande amigo e um exemplo de seriedade acadêmica e combatividade política.

Esse trabalho é dedicado a João, Eleni, Marcelo
e Zena.

1. Introdução

Nascido na cidade espanhola de Tavalera, Juan de Mariana (1536-1624) viveu tempo suficiente para presenciar o auge do império espanhol, e também reconhecer os primeiros sinais de seu rápido declínio. A união matrimonial entre Fernando de Aragão e Isabel de Castilha, em 1479, marcou o nascimento do moderno Estado espanhol. Através dos fabulosos lucros advindos da navegação transoceânica financiada pela coroa, Espanha rapidamente se tornou a maior potência européia. A “descoberta” das colônias na América e Ásia pelos navegantes a soldo real, expandiu enormemente o território do império espanhol, que em meados do século XVI era o mais vasto do mundo. Muito da riqueza adquirida pela empresa colonial advinha da exploração das colônias de além mar, principalmente as da América, onde os espanhóis encontraram fabulosas reservas de metais preciosos. O afluxo de ouro e prata das colônias para o tesouro espanhol foi um fenômeno sem rival no continente europeu de então.¹ A afluência de recursos também ajudou a consolidação do Estado espanhol na Europa. Espanha obteve sucessivas vitórias contra os mouros, italianos e holandeses, conquistando importantes cidades na Itália (Milão e Nápoles) e anexando os países baixos à coroa. Entretanto, a dinastia Habsburgo que sucedeu os reis católicos não foi tão eficaz na administração do império. Em 1621, ano da morte de Felipe III, o império espanhol já se encontrava em franca decadência, economicamente arruinado e derrotado na guerra dos países baixos.

A riqueza e efervescência do Século de Ouro² fortemente estimulou a produção cultural espanhola. O humanismo surgido da renascença italiana nos séculos anteriores também encontrou acolhida em solo espanhol. Porém, mais do que na Itália, o humanismo na Espanha foi temperado pelo cristianismo vigente. A grande influência de Erasmo de Roterdã no pensamento espanhol do século XVI é a maior prova da interpenetração dessas tradições. O estudo do latim e grego antigos, assim como do hebraico e do caldeu, proporcionou uma nova interpretação das fontes da antigüidade

¹ Lembremo-nos que o Brasil, apesar de sua imensa extensão, não era fonte significativa de metais preciosos, prestando-se no máximo à atividade bem menos lucrativa da exploração madeireira.

² Período que corresponde aproximadamente ao século XVI.

clássica e também do texto bíblico.³ A bíblia poliglota de Alcalá é o mais ilustre exemplo da intensidade que adquiriram os estudos humanistas na Espanha, mesmo dentro da Igreja Católica.

Por outro lado, o Estado espanhol também se consolidou como principal aliado da Igreja na luta contra a Reforma protestante. Grande parte da produção intelectual espanhola dessa época destinava-se à batalha ideológica travada contra teses protestantes. É interessante notar que o humanismo porém forneceu argumentos para as duas facções do conflito religioso. Protestantes buscaram através de novas interpretações do texto bíblico, possíveis através das novas traduções humanistas, motivos para por em cheque a autoridade papal e o sistema hierárquico da Igreja de Roma. Católicos, por sua vez, e isso é particularmente verdadeiro em relação aos jesuítas, denunciaram o extremo anti-humanismo protestante que depreciava o livre arbítrio dos homens em nome de uma teoria da predestinação ainda mais radical do que a de Agostinho.

Naturalmente, a grande maioria dos escritores espanhóis engajados na batalha ideológica entre Igreja e Reforma eram quadros regulares da Igreja Católica. Os dominicanos, liderados pelo padre Francisco de Vitoria, deram início a uma inteira revisão e revitalização da obra de São Tomás de Aquino. Essa nova escolástica, que alguns comentadores também chamam Segunda Escolástica, tornou-se rapidamente ideologia oficial da Igreja Católica.⁴ A sofisticação filosófica da obra de São Tomás -- por si só uma extensa tentativa de síntese do pensamento de Aristóteles com as doutrinas cristãs -- tornou-se instrumento fundamental para combater as pretensões revisionistas dos teólogos protestantes. A revitalização do tomismo, entretanto, não se conteve dentro dos limites da igreja católica. Huguenotes e calvinistas derivaram várias de suas teorias

³ Ver Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*. Paris. 1937.

⁴ De fato, o pensamento de São Tomás só se tornou hegemônico dentro do catolicismo por obra dos autores espanhóis do século XVI. Segundo Paul E. Sigmund: "A influência de Aquino foi transmitida através de sua própria ordem, os dominicanos. Mesmo tendo sido canonizado em 1323, e reconhecido como eminente teólogo, só no século XVI a *Summa* substituiu as *Sentenças* de Pedro Lombardo como o principal texto no estudo da teologia. Quando do Concílio de Trento, iniciado em 1545, ... a *Summa* ocupava aberta o altar ao lado da Sagrada Escritura. Em 1567 Aquino foi proclamado "Doutor Angélico" pelo papa Pio V. O pensamento de Aquino foi considerado pelos defensores da Igreja como o mais persuasivo e sistemático documento produzido pela cristandade em matéria de teologia e filosofia. Suas idéias foram desenvolvidas e modernizadas por autores dominicanos e jesuítas espanhóis e italianos, entre eles: Suarez, Mariana e Belarmino." Ver *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*", p. xxiii-xxiv.

sobre direito natural, soberania popular e resistência civil de fontes escolásticas tomistas.⁵

Na nascente Companhia de Jesus o ideário tomista também predominou. Porém, ao contrário dos dominicanos, que deram preponderância à discussão teológica, autores jesuítas dedicaram igual atenção a questões de filosofia política. Tópicos como as origens e limites da autoridade política, o papel das leis, relações entre Igreja e poder temporal, e demais assuntos do domínio da filosofia política foram amplamente discutidos nos trabalhos dos jesuítas Luís de Molina, Belarmino, Francisco Suarez e Juan de Mariana, entre outros. Mesmo no campo da teologia, as teses jesuíticas mostram uma grande preocupação com a ação humana e a capacidade de intervenção do homem no mundo. A radical defesa do livre arbítrio e o conceito de ciência média de Deus, formulados por Luís de Molina, são um importante exemplo do modo de pensar jesuítico.⁶

Desde sua fundação em 1548, a Companhia de Jesus esteve identificada com a contra-reforma. A complexidade do contexto político no qual os jesuítas estavam imersos no século XVI, porém, não pode ser reduzido à rivalidade entre católicos e protestantes. Os membros da Companhia de Jesus eram muitas vezes considerados agentes do papa e tratados sob extrema suspeição mesmo em reinos católicos. De fato, a ordem jesuítica era a única que contava entre seus rituais de ordenação com um voto de obediência à pessoa do Sumo Pontífice. Numa época em que monarcas procuravam criar uma Igreja com bases nacionais e adquirir liberdade de ação perante a autoridade do papa, os jesuítas “nadavam claramente contra a corrente”.

A monarquia espanhola era sem dúvida a mais simpática à ordem, seja porque o rei de Espanha era o maior aliado temporal do papa, seja porque a própria ordem foi fundada por um espanhol, Santo Inácio de Loyola. Os jesuítas do século XVI, na sua maioria espanhóis e portugueses, também desempenharam um importante papel nos

⁵ Em *A History of Western Philosophy: Renaissance Philosophy*, Brian P. Copenhaver e Charles B. Schmitt enfatizam essa influência. “Mesmo os argumentos da liberdade natural defendidos pelos panfletistas huguenotes em 1570 foram derivados de fontes escolásticas ... discípulos de Calvino formularam as teorias políticas mais radicais da Renascença e Reforma, entretanto, os elementos dessas teorias não eram calvinistas estrito senso, mas tomistas... As noções do direito natural e do contrato usadas pelos huguenotes são invenções da escolástica, reconhecidas por Beza. Outros líderes da Reforma criaram currículos universitários claramente escolásticos em Genebra e em outras cidades.” p.49-50.

⁶ Ver Richard Tuck, *Natural Rights Theories*. p. 32-57.

esforços coloniais dos países ibéricos. Porém, a proteção que a coroa espanhola dispensava ao jesuítas tinha limites. Juan de Mariana conheceu esses limites.

Nessa mesma época a monarquia espanhola contava com outra importante aliada de caráter religioso: a Santa Inquisição. Fundada em 1478, essa instituição funcionou propriamente como um instrumento de ação política nas mãos do rei de Espanha. Jesuítas não raro exerciam os cargos de censores e inquisidores. Porém, o Santo Ofício nunca foi controlado pela Companhia, mas pelos dominicanos, os quais em vários momentos usaram dessa instituição para perseguir jesuítas.⁷

A situação política dentro da Companhia de Jesus, por sua vez, não era sem conflito. A Companhia foi desde a sua fundação uma instituição com forte dominância espanhola. Os três primeiros generais, assim como a maioria dos padres da ordem provinham daquele país. No entanto, após o mandato do belga Eberhard Mercurian, o governo da ordem transferiu-se para Roma e passou sucessivamente para as mãos de jesuítas italianos. Sujeito diretamente aos conflitos da corte papal, e à influência das famílias romanas junto ao Sumo Pontífice, o governo da ordem e seu general começaram a ser olhados com suspeição por alguns padres espanhóis. Esses jesuítas espanhóis ficaram extremamente descontentes com a transferência do governo da ordem para Roma, principalmente após a escolha do napolitano Aquaviva para o cargo de general. A extrema centralização e organização militar da Companhia por certo ajudou a aumentar o descontentamento dos padres espanhóis que viram seu poder de decisão completamente solapado. Como reação à essa situação, alguns jesuítas espanhóis inclinaram-se em direção ao nacionalismo.

Os jesuítas descontentes, chefiados pelo padre Francisco Abreo se aproximaram de Filipe II com a intenção de, através da grande autoridade que o rei de Espanha desfrutava no mundo católico, ganhar poder na luta contra a centralização do poder romano. O rei, que até então tinha os jesuítas sob suspeita, por identificá-los como agentes diretos do papado, enxergou nos descontentes uma boa oportunidade para aumentar o controle local sobre a Igreja.⁸

⁷ No conflito entre as defesas da predestinação e do livre arbítrio, que envolveu dominicanos e jesuítas, a Inquisição foi largamente usada pelos primeiros para perseguir os padres da Companhia. Ver Guenter Lewy. *Constitutionalism and Statecraft During the Golden Age of Spain: A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana*. S.J. 117.

⁸ Ibidem. 114.

Mariana foi um dos líderes da oposição nacionalista. Suas idéias com relação ao governo da ordem, defendidas no *Discurso de las Cosas de la Compañia*, colocam em cheque muitas das pretensões controladoras do papa e do general da Companhia de Jesus. Os descontentes, entretanto, foram “derrotados” por Aquaviva, que quando da sexta reunião Geral Congregação em 1608, tinha reduzido a oposição a um grupo minoritário e sem poder de expressão dentro da ordem.⁹

Devemos lembrar ainda que, para o papa, a Companhia servia ao mesmo tempo de polícia secreta e bode expiatório. O Sumo Pontífice em várias ocasiões não deixou de reprovar publicamente as idéias e métodos da ordem, mesmo quando esses claramente defendiam seus interesses. Mariana também sofreu os males das dubiedades da política papal.

1.1. Mariana: dados biográficos

Mariana ingressou na Companhia de Jesus em 1554. Estudou filosofia e teologia na Universidade de Alcalá, importante centro do humanismo espanhol famoso pela publicação da Bíblia Poliglota. Após encerrar seus estudos em Alcalá, Mariana mudou-se para Roma em 1561, onde lecionou no recém fundado Colégio Romano da Companhia de Jesus. Entre seus alunos encontrava-se frei Belarmino, jesuíta que posteriormente adquiriu notoriedade por se envolver nas disputas com o rei James I de Inglaterra a respeito da criação da Igreja Anglicana.

Mariana é então transferido para a Sicília em 1565, onde lecionou por quatro anos. Da Sicília ele é transferido para o Colégio Jesuíta de Paris, também conhecido como Collège de Clermont. Em Paris, Mariana adquiriu notoriedade como professor. Suas leituras da *Summa Theologiae* atraíram grande audiência. Ele finalmente recebeu o título de Doutor de Teologia pela Sorbone em torno do ano de 1571. Ainda em Paris, Mariana é testemunha do massacre dos huguenotes na Noite de São Bartolomeu (1572).¹⁰ Mariana pareceu ter achado tal morticínio uma violência excessiva, sem porém discordar de seus propósitos.

⁹ Ibidem., 120.

¹⁰ Para uma descrição mais detalhada da biografia do padre Mariana ver Lewy. Op.cit.p.19. Ver também Pierre Mesnard, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e Siècle*. p. 550-551.

Após cinco anos em Paris, Mariana retorna à Espanha em 1574, passando a viver em Toledo. Uma vez em território espanhol, ele se dedica exclusivamente aos estudos acadêmicos. Reconhecido como autoridade em matérias teológicas e como conhecedor de várias línguas, Mariana é nomeado, em 1579, examinador sinodal e conselheiro da Inquisição espanhola. Logo em seguida nosso autor é nomeado censor de tratados teológicos. Sob este encargo, Mariana examinou a obra completa da Bíblia poliglota de Arias Montano. Professor de grego na Universidade de Salamanca, Montano foi nomeado, por Filipe II, diretor da Bíblia Poliglota de Antuérpia, trabalho este concluído em 1572. O texto de Montano, entretanto, foi acusado pelos jesuítas de hebraizante e herético, e a indicação de Mariana para o trabalho parece ter sido articulada pela Companhia com o objetivo de barrar sua publicação. Mariana entretanto aprova a publicação da obra, exigindo de Montano apenas a correção de pequenas passagens. Tal atitude não só despertou ressentimentos contra Mariana dentro da própria ordem, como também não foi vista com bons olhos pelo Santo Ofício.

Mariana foi ainda escolhido pela Inquisição em 1584 para compor um grupo de cinco teólogos responsáveis pela compilação de um novo *Index Expurgatorius*. Nosso autor, porém, parece não haver concordado com os métodos utilizados pela Inquisição.

“O fato é que homens distintos por sua sabedoria e reputação tiveram que defender-se, enquanto na prisão, daquilo que pôs em risco suas vidas e seu bom nome. Triste situação aquela do homem virtuoso: como recompensa por suas supremas conquistas ele é obrigado a suportar o ódio e as acusações daqueles que justamente deveriam ser seus defensores. Com tal exemplo, a ambição de muitos homens excelentes é fadada a se extinguir, e suas energias se enfraquecerem até morrer.”¹¹

Apesar de não discordar do papel da Inquisição, em termos gerais, como instrumento eficaz contra a heresia, Mariana parece não concordar com o abuso do poder dessa instituição.

Em 1592, Mariana publica o *Historiae de rebus Hispaniae*, um obra extensa composta de vinte livros, que conta a história da Espanha desde os primeiros habitantes da península até a morte de Fernando de Aragão. Devido à essa obra, que lhe rendeu

¹¹ Mariana. *Pro Editione Vulgata*. Migne, Scripturae sacrae, I, 589.

notoriedade, Mariana recebeu o apelido de “Lívio espanhol”. A primeira edição latina se seguiu outra em 1595. Traduzida para o espanhol pelo próprio autor, a *História General de España* é publicada em Toledo em 1601.

Logo após, Mariana é comissionado, junto com outros acadêmicos, por Felipe II, para preparar a edição das obras de São Isidoro de Sevilha. Imediatamente após o término deste trabalho em 1599, Mariana publica o *De rege et regis institutione*. Esse detalhe biográfico fez com que alguns comentadores enxergassem a influência das idéias de Isidoro, também um ferrenho crítico da tirania, na justificação do tiranicídio expressa por Mariana no *De rege*.¹² Veremos mais adiante que Mariana não precisou ir a Isidoro para buscar uma teoria do tiranicídio, pois essa já fazia parte do ideário do jesuitismo de seu tempo.

Mariana escreveu o *De rege* a pedido de Garcia Loaysa, então preceptor do príncipe de Astúrias Felipe (futuramente Felipe III). Loaysa encomendou a Mariana um livro que cumprisse a função de auxiliar na educação do príncipe em assuntos concernentes ao exercício de suas futuras funções como monarca. Mariana escreveu um tratado do tipo *speculum principis* onde abundantes exemplos históricos ilustram um conteúdo de filosofia política.

O *De rege* foi publicado em 1599 com a autorização do censor o rei, que recomenda sua leitura “para aqueles que estão no comando do estado”. O livro também foi aprovado para publicação pelo Visitador da Companhia de Jesus na Espanha, Stefano Hojeda, “de acordo com o poder que lhe foi conferido pelo Padre General Cláudio Aquaviva.”¹³ Além de ser plenamente autorizado para a publicação pelas autoridades vigentes, o livro parece não ter despertado maiores reações em território espanhol.

O *De rege* teve sua segunda edição latina publicada em 1605. Essa edição apresenta algumas diferenças em relação à primeira. As principais são: a inclusão de um capítulo dedicado à questão monetária, *De moneta*; e a supressão da frase elogiando abertamente Jaques Clément pelo assassinato de Henrique III de França.

Em 1609 Mariana publica os *Tractatus VII*, uma coleção de sete tratados que abordam assuntos diversos. O primeiro tratado é dedicado a defender o mito de São Tiago de Compostela, e se chama *De adventu Iacobi apostoli maioris in Hispaniam*. Em

¹² Lewy. Op.cit.26.

¹³ Ibidem. 27.

mais um exemplo de seu reconhecido nacionalismo, Mariana reafirma a veracidade da vinda do apóstolo à cidade espanhola, contrariando assim os papistas que viam na espanização da fé uma ameaça ao poder de Roma. O segundo tratado é uma adaptação do comentário que Mariana havia escrito sobre Bíblia Poliglota de Arias Montano, que se chama *Pro editione vulgata*. O terceiro, *De spectaculis*, é um livro defendendo a censura e o controle dos espetáculos públicos por parte do estado. O quarto tratado se chama *De mutatione monetae*¹⁴, e é uma denúncia à prática, então em uso pela monarquia Espanhola, de desvalorizar da liga metálica das moedas, mantendo seu valor de face. Os outros três tratados são dedicados a assuntos religiosos sem relevância política.

A publicação do *Tractatus VII* despertou a ira da monarquia espanhola. Em 1609 Mariana foi preso pela Inquisição em um convento franciscano em Madri. Várias acusações pesaram contra Mariana. A maioria delas foram pequenos “erros” em questões de fé, em sua maioria pertencentes ao tratado sobre São Tiago de Compostela. No entanto, a principal acusação é a de crime de lesa-majestade pela crítica em publico da política monetária de Felipe III. O processo contra Mariana é um claro atestado do uso político da Inquisição pela monarquia espanhola. O processo se arrastou por vários meses e Mariana teve seus tratados examinados por três doutores jesuítas. Nenhuma punição parece ter advindo de tal processo, pois Mariana é solto após um ano de reclusão tendo somente que concordar em corrigir os erros em futuras edições de suas obras.

O *Tractatus VII* entrou para o Índice Romano como “proibido aguardando correção”, por ordem do papa Paulo V. Oficiais do reino de Espanha foram incumbidos de destruir todas as cópias do *De Mutatione Monetae* que eles pudessem encontrar. O Índice espanhol de 1612 lista o *De Mutatione* como “proibido no todo, até a publicação de uma nova edição corrigida pelo próprio autor”. Muitas páginas dos outros tratados também foram proibidas para leitura por conterem erros em matéria de fé.

Em 1610, enquanto Mariana estava encarcerado pela Inquisição, Henrique IV de França foi assassinado. O jesuítas, que já gozavam da fama de ultramontanismo naquele reino, foram tidos como suspeitos de tramarem a morte de mais um rei francês. Identificado como obra máxima da apologia tiranicida, o *De rege* foi condenado pelo

¹⁴ Em espanhol esse tratado foi chamado *Tratado y Discurso sobre la Moneda de Vellon*.

Parlamento de Paris, que ordenou que os exemplares da obra fossem queimados em público. De fato, na primeira edição do livro Mariana elogia abertamente o monge Jacques Clément, o assassino de Henrique III, pela virtude de seu ato tiranicida.¹⁵

Ao ser preso, Mariana teve suas coisas revistadas pelos oficiais do Santo Ofício. Entre seus pertences foi encontrado o manuscrito *Discurso de las Cosas de la Compañia*¹⁶. Esse pequeno tratado é uma crítica contundente à centralização do poder na Companhia. Mariana aqui manifesta mais uma vez suas inclinações nacionalistas e anti-absolutistas ao propor uma inteira reformulação nos métodos e práticas da administração da ordem. Supõe-se que o autor não pretendia ver a obra publicada em vida, o que realmente aconteceu.¹⁷ A obra, entretanto circulou como manuscrito e certamente chegou às mãos de Cláudio Aquaviva, o então o padre geral (general) da Companhia de Jesus.

De 1610 a 1614, Aquaviva expede quatro decretos contra a discussão, publicação e circulação das idéias do padre Mariana acerca do regicídio.

Mariana morreu em 16 de fevereiro de 1624, aos 88 anos, após ter sua imagem pública parcialmente reabilitada por Felipe IV.

1.2. Mariana e seus Comentadores

Muitos comentadores da história do pensamento político do século XVI atribuem um relevante papel à obra de Mariana. J. W. Allen se refere ao autor como “o mais original pensador jesuíta” do século.¹⁸ Allen diz ainda que o pensamento de Mariana “... tem conexões com Bodin e os *Politiques*, assim como com a Liga Católica”.¹⁹ J.N. Figgis coloca Mariana como o pioneiro do pensamento político moderno que vai desembocar, dois séculos mais tarde, na revolução francesa e na de

¹⁵ Essa é a passagem na qual Mariana refere-se à morte de Clément, ocorrida instantes após o ato tiranicida. “Morreu sendo considerado por todos uma glória eterna da França. Morreu quando contava só vinte e quatro anos. Era de modesto engenho, e de pouca robustez corpórea, mas, incubitavelmente, uma força superior fortaleceu sua alma.” *De rege*.I.VI.

¹⁶ Essa obra é referida ainda pelos nomes: *Tratado de las Cosas de la Compañia* ou ainda, *De las Enfermedades de la Compañia*.

¹⁷ Lewy.Op.cit.33.

¹⁸ J.W. Allen. *Political Thought in the 16th Century*. 360.

¹⁹ Ibidem. 366.

Declaração dos Direitos do Homem.²⁰ Sobre o *De rege*, Figgis acrescenta que “O livro é *suis generis*. Diferente de quase a totalidade dos tratados filosóficos que os jesuítas produziram em grande quantidade.”²¹ R.H. Murray diz que Mariana “é o mais importante dos autores jesuítas”²²

Outros comentadores têm opiniões não tão elogiosas a respeito de Mariana. Carlyle se restringe a apontar os elementos “originais” da obra do jesuíta, sem conferir-lhe um papel de especial relevância na história do pensamento.²³ Pierre Mesnard considera a obra de Mariana confusa e contraditória, apesar de ao mesmo tempo atribuir-lhe o mérito da originalidade, e um importante papel na transição para uma teoria política de fundamentação laica.²⁴

Poderíamos citar ainda outros comentadores e suas respectivas opiniões a respeito da obra de Mariana. Preferimos entretanto dirigir nossa atenção aos trabalhos mais recentes no campo da história do pensamento político, que incluem de alguma forma a teoria de Mariana.

Muito tem sido escrito nos últimos anos sobre os primeiros séculos da idade moderna. Entre a produção acadêmica contemporânea que se dedica a esse assunto a chamada Escola de Cambridge merece um destaque especial. Esse grupo de acadêmicos, que na sua maioria pertencem a referida universidade britânica, desenvolve um extenso trabalho de pesquisa no campo da história do pensamento político, com especial ênfase no período inicial da idade moderna. O mais renomado “scholar” do grupo, e também seu “fundador”, é Quentin Skinner, autor do afamado *The Foundations of Modern Political Thought*. Entre os autores importantes que também são identificados com esse grupo estão John Dunn, James Tully, Richard Tuck e Anthony Pagden.²⁵ A influência da escola de “Escola de Cambridge”, porém, não se restringe aos quadros universitários

²⁰ J.N.Figgis. *From Gerson to Grotius 1414-1625*. 40.

²¹ *Ibidem*. 191.

²² R.H. Murray. *The Political Consequences of the Reformation*.

²³ R.W. Carlyle. *History of Mediaeval Political Theory in the West*. VI.348.

²⁴ Mesnard. 566.

²⁵ Pagden escreveu extensamente sobre a colonização espanhola da América. Sua obra apresenta um ótimo material crítico e de referência para estudiosos das origens do pensamento político brasileiro, e suas raízes na península ibérica. As principais obras do autor são: *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, *European Encounters with the New World*, e *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*.

britânicos. Nas últimas duas décadas muitos acadêmicos de outros países de língua inglesa passaram a gravitar em torno dos debates identificados com a “Escola”.

O próprio nome “Escola de Cambridge”, geralmente utilizado pelos críticos da mesma, não denomina somente o local comum de trabalho de tais pessoas. Ele denota uma particular atitude metodológica, aparentemente compartilhada por todos esses autores, no estudo histórico da filosofia política.

Em termos gerais, esses acadêmicos defendem a idéia de que o entendimento da obra de um determinado autor do passado só pode ser atingido através da correta localização de sua teoria no contexto histórico no qual ela está inserida. Esse “contexto histórico” compreende não só a história factual, mas o contexto lingüístico que abrange uma dada teoria. Em outras palavras, só quando pudermos conhecer o contexto lingüístico e histórico que limitavam a capacidade expressiva de cada autor em sua época, é que podemos compreender corretamente o significado do que foi escrito por esse autor.²⁶ Uma discussão pormenorizada das virtudes e defeitos desse método interpretativo aplicado à história das idéias foge ao escopo desse trabalho. No entanto,

²⁶ Num feroz ataque teórico e metodológico aos autores da história do pensamento político, Skinner argumenta que o principal problema colocado para a compreensão de textos do passado é a correta interpretação histórica desses textos. Skinner diz que seu “novo” método é capaz de reconstruir o verdadeiro significado dos textos do passado, interpretando esses textos como um conjunto de proposições enquadradas no contexto histórico e lingüístico no qual o autor viveu e escreveu. Fazendo uso da teoria da ação lingüística de J. Austin, Skinner acrescenta que essas proposições devem ser tomadas como produtos diretos da intenção do autor, e seus significados devem ser procurados em meio a todas as possíveis convenções lingüísticas daquele período histórico. Para Skinner, se uma proposição pode ser considerada uma ação social, então o contexto histórico dessa ação determina e limita seu possível significado. Em resumo, um autor não pode ter significado aquilo que ele não poderia ter significado, em outras palavras, aquilo que seu contexto histórico não suportaria como possível significado. Para uma exposição mais detalhada das críticas de Skinner à tradição da história do pensamento político ver Quentin Skinner *“Meaning and Understanding in the History of Ideas”* e *“Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action”*, ambos em *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*. Para uma exposição do método de Skinner ver a introdução de *The Foundations of Modern Political Thought* e também James Tully, *“The Pen is a Mighty Sword: Quentin Skinner’s analysis of politics”*, em *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*. A última obra também oferece-nos uma boa idéia da coesão do grupo denominado Escola de Cambridge. Sobre esse assunto ver também Arlene W. Saxonhouse, *“Texts and Canons: The Status of the Great Books in Political Theory”*, em *Political Science: The State of the Discipline*. Para uma melhor compreensão das idéias de J. Austin ver P. F. Strawson, em *“Austin and Locutionary Meaning”* in *Essays on J. L. Austin*. Críticas ao método de Skinner encontram-se em Charles D. Tarlton, *“Historicity, Meaning, and Revisionism in the Study of Political Thought”*; ou, do mesmo autor, *“Theory to Method and Practice: Work and Skepticism in the Historical Study of Political Thought”*; ou ainda, J. Gunnell, *“Interpretation and the History of Political Theory: Apology and Epistemology”* em *The American Political Science Review*, 1982. 76:317-327.

pretendemos averiguar de maneira substantiva quais as conseqüências de tal empreendimento para a interpretação da obra de um autor específico: Juan de Mariana.

O *esprit de corps* demonstrado pelos autores da Escola de Cambridge é patente. Tuck apresenta seu livro *Philosophy and Government* como uma seqüência do famoso *Foundations of Modern Political Thought* escrito por Quentin Skinner, seqüência essa que teve o mestre como revisor. Veremos que, apesar da declarada continuidade, os dois livros apresentam interpretações contraditórias a respeito do autor em questão.

1.3. Skinner

Por ser o primeiro na seqüência temporal, o livro de Quentin Skinner merece precedência em nossa análise. Skinner primeiro descreve Mariana como um autor pertencente à tradição humanista dos escritores de livros de conselho chamada literatura “espelho para príncipes” (*speculum principis*). Skinner diz que a tradição humanista dos livros *speculum principis* é uma subespécie da mais ampla tradição dos livros de conselho surgidos nas repúblicas italianas durante o início do renascimento. Com a progressiva substituição dos regimes republicanos do norte da Itália por regimes despóticos a partir do século XV, parte da produção literária dedicada a exortar os valores republicanos da cidadania voltou seu objeto de atenção para os príncipes recém empossados. Surgem aí os livros “espelho para príncipes”, com uma orientação e conteúdo significativamente diferentes dos livros de conselho da fase republicana, uma vez que reconheciam que o príncipe deveria possuir virtudes especiais estranhas ao cidadão comum.

Com o advento das modernas monarquias em França e Espanha, no fim do século XV e século XVI, a literatura de “espelho para príncipes” encontrou terreno fértil para se desenvolver nesses países. Skinner chama de “humanistas do norte” os autores que escrevem sob o governo dessas grandes monarquias, nessa nova fase da literatura de “espelho para príncipes”. Ele acrescenta ainda que, além de apresentarem uma forte influência do humanismo italiano, esses autores tem outras características em comum. Primeiro, todos adotam a premissa de que a educação correta do príncipe conduz a um governo virtuoso. Segundo, Skinner diz que esses autores defendiam que a monarquia é a melhor forma de governo. E terceiro, Skinner argumenta que a maioria desses autores pensavam ser a história a principal fonte de sabedoria política.

Depois de classificar Mariana como um “humanista do norte”, pertencente à corrente literária dos livros de *speculum principis*, Skinner passa a analisar as idéias do autor. Se antes ele descreveu Mariana como um seguidor de um estilo literário fortemente inspirado em Maquiavel, agora Skinner coloca Mariana no fronte da pregação jesuítica contra as idéias do florentino. Segundo Skinner, os escritores católicos anteriores a Mariana condenavam a doutrina da Razão de Estado somente em termos morais. Skinner diz que o argumento geral defendido por autores da Segunda Escolástica, de Vitória a Suarez, é o de que, uma vez que a justiça natural e a razão são predicados da alma humana por obra e desejo divino, nem as leis da cidade ou o governo podem ser baseados em princípios injustos e ímpios. Em outras palavras, se a comunidade política é constituída de acordo com a natureza humana, que é justa por graça de Deus, essa comunidade só pode perseguir a justiça por justos meios. Skinner diz que esse apelo à justiça natural se tornou rapidamente ineficiente perante o alastramento da doutrina maquiavélica. Então, alguns jesuítas, entre eles Mariana, elaboraram uma crítica mais sofisticada à doutrina da Razão de Estado. Esses autores, segundo Skinner, concordavam com a idéia de que a manutenção do poder político é um fim superior à pura manutenção da justiça. Skinner entretanto acrescenta que eles tentaram ao mesmo tempo provar, em termos pragmáticos, que a mentira e o engano não são bons meios para se chegar a esse fim. A conclusão a que chegaram é que, portanto, a injustiça não tem utilidade política. Em síntese, Skinner diz que Mariana usa de elementos da retórica de Maquiavel para refutá-lo em termos pragmáticos.

1.4. Tuck

Richard Tuck reserva para Mariana um diferente papel na história do pensamento político. O principal argumento de seu livro *Philosophy and Government* é que na base do pensamento político do início da idade moderna está a batalha ideológica entre ciceronianos e tacitistas. Cícero foi um defensor das virtudes morais clássicas como principal fonte da virtude política. Seu ideal político ainda era a república romana. Entretanto, durante o curto espaço de tempo que engloba a vida desses dois autores²⁷, Roma passou por importantes mudanças políticas que marcaram o fim da república e o

²⁷ Cícero (106-43 AC) e Tácito (56-c.117 DC).

surgimento do principado. Tácito foi um historiador da Roma imperial. Influenciado pelo ceticismo e estoicismo, ele via nas intrigas das cortes principescas, e não nas virtudes morais, os meios mais efetivos para a ação política. Tácito trata a política de maneira mais pragmática, dissociando dessa o conteúdo moral atribuído pela sabedoria clássica.

Tuck identifica na doutrina da Razão de Estado uma influência direta do tacitismo. Nosso comentador diz que como fonte clássica de sabedoria política Maquiavel preferiu Tácito a Lívio, e que o florentino disse se basear na obra de Lívio nos Discursos somente para evitar perseguição política. Mariana também é descrito por Tuck como pertencente ao grupo de autores tacitistas. De fato, Mariana cita Tácito cinco vezes no *De rege*, não disfarçando sua grande admiração pelo historiador romano.

“príncipes e seus cortesãos nunca deveriam deixar [Tácito] fora do alcance das mãos, e deveriam lê-lo dia e noite.”²⁸

Segundo Tuck, a teoria política de Mariana está a serviço do imperialismo espanhol, e de suas aspirações a paladinos da cristandade. Mariana é colocado por Tuck entre os autores humanistas de inspiração tacitista, os quais são descritos em linhas gerais como esposando as seguintes características:

“Não eram constitucionalistas, tão pouco se preocupavam com as virtudes tradicionais, todos eram convencidos da importância do interesse, e do poder da necessidade.”²⁹

Em resumo, Mariana é descrito por Tuck como um tacitista diretamente influenciado pela teoria política de Maquiavel, uma exceção em meio ao ciceronismo e anti-maquiavelismo então dominantes na Companhia de Jesus.³⁰

²⁸ Juan de Mariana. *De rege*. p.137.

²⁹ Tuck. Op. cit. 80.

³⁰ Ibidem. 135.

1.5. **Objetivos da Dissertação**

O ponto de partida dessa dissertação é a crítica das idéias formuladas por Skinner e Tuck a respeito da obra de Mariana. A contribuição desses autores para o estudo da obra do jesuíta é entretanto diminuta. Mostraremos que as conclusões a que chegam Skinner e Tuck, além de contraditórias, são também superficiais, parciais, e muitas vezes incorretas. Pensamos que muitas das imperfeições da análise desses dois autores advêm de uma supervalorização do contexto em que tal ou qual pensamento se insere, em detrimento da análise textual propriamente dita.

Por outro lado, concordamos com a idéia básica, defendida por todos autores da Escola de Cambridge, de que a interpretação de textos históricos requer contextualização. O significado das palavras e mesmo o conteúdo das idéias de autores do passado nunca é evidente, exigindo do comentador um trabalho constante de avaliação das referências históricas do contexto no qual tais idéias foram produzidas. Concordamos também com o argumento de Skinner de que devemos dar atenção especial ao contexto lingüístico, pois esse é o material primordial da interpretação textual. Portanto, vamos utilizar nessa dissertação o instrumento da contextualização, escolhendo como ponto de referência da obra de Mariana.

Aproveitamos ainda de Quentin Skinner a idéia de estudar o *De rege* dentro da perspectiva da literatura *speculum principis*. Entretanto pensamos que a análise dessa literatura empreendida pelo historiador inglês é diminuta, ficando restrita às obras escritas durante o período que vai do renascimento italiano ao fim do século XVI. Resolvemos então dar um tratamento mais amplo ao estudo dos tratados *speculum principis*, iniciando com Isócrates na Grécia antiga e chegando até Erasmo de Roterdã e Maquiavel. A análise desses autores ocupará o capítulo segundo dessa dissertação.

Mesmo não pertencendo estritamente a esse gênero literário, Platão e Aristóteles foram incluídos em nossa análise pela importância fundadora de sua obra para o pensamento político ocidental, particularmente para os tratados *speculum principis*. Focalizaremos a teoria das formas de governo, cujas bases esses filósofos lançaram, e que é um dos principais temas tratados pela literatura *speculum principis*.

A escolha de um gênero literário permite-nos concentrar nossa análise numa gama limitada de temas. Isso é particularmente verdade em respeito à literatura *speculum principis*. Através da análise desse gênero podemos conhecer grande parte do cabedal

argumentativo que foi usado em diferentes épocas e situações para justificar o governo monárquico, ou as vezes mesmo para criticá-lo. Ao mesmo tempo, esses temas servem como um ponto de referência a partir do qual a análise da obra de vários autores pode ser empreendida e compreendida. A limitação temática é particularmente importante quando tratamos de autores fecundos -- como São Tomás, Aristóteles, Erasmo e muitos outros -- pois evita que nos percamos no extenso manancial de seus textos. Devemos dizer ainda que esse método é extremamente eficaz em nos fornecer uma visão perspectiva da história do pensamento político, desde suas origens até o final do século XVI.

A expressão “justificação do governo monárquico” foi usada acima com o intuito de sintetizar uma gama de temas que envolvem principalmente a teoria das formas de governo -- principalmente as definições de monarquia e tirania --; justificativa da resistência política; status do rei e da comunidade em relação as leis; origem e justificação do poder político; e um teoria da divisão de poderes. A lista de temas poderia ser estendida, porém pensamos que nada de muito significativo foi excluído. Devemos ainda lembrar que a interpenetração dos temas é intensa, o que faz do trabalho de apresentá-los de forma analítica uma tarefa cansativa e as vezes infrutífera.

O papel central atribuído ao estudo da forma monárquica parece óbvio, uma vez que se tratam de livros de conselho para príncipes. Gostaríamos de lembrar ainda a significância do estudo da história da justificação teórica de tal forma de governo, pois ela foi dominante durante o período de quase dois mil anos que separa a queda da *polis* grega da revolução francesa.

O estudo da tradição *speculum principis*, entretanto, não nos parece capaz de fornecer uma contextualização suficiente para o pensamento de Mariana. Como muitos outros autores católicos espanhóis da época, Mariana viveu em um ambiente intelectual sob forte influência da teologia tomista.³¹ Dedicamos portanto o terceiro capítulo dessa dissertação ao estudo de dois famosos tomistas do período, o padre dominicano Francisco Vitória e o jesuíta Francisco Suarez.

Vitória foi responsável por grande parte da revitalização do tomismo no século XVI, movimento que recebe o nome de Segunda Escolástica. Podemos dizer que sem as suas *Lectiones* e *Relectiones* dificilmente a obra de São Tomás atingiria o papel

³¹ Devemos nos lembrar que Mariana adquiriu fama ensinando São Tomás.

hegemônico que adquiriu no pensamento católico, já à época do Concílio de Trento. A ordem jesuítica, outro produto espanhol do século XVI, também aderiu a teologia tomista como doutrina oficial. Incluímos Suarez entre os autores estudados, pois esse jesuíta contemporâneo de Mariana, ocupa um papel de destaque entre os acadêmicos da ordem.

O capítulo 3, portanto, cumpre o papel de expor a doutrina tomista da Segunda Escolástica em sua fundação e na sua versão jesuítica. O trabalho desenvolvido nesse capítulo tem uma íntima conexão com o desenvolvido no capítulo anterior. Não discutimos aqui a teoria desses dois autores de maneira inespecífica, mas sim procuramos em suas formulações os temas já abordados na análise dos livros de conselho.

No quarto capítulo chegamos ao texto de Mariana. O trabalho anterior de contextualização aqui serve como auxiliar na análise do texto. Examinaremos apenas o primeiro livro do *De rege*, que é propriamente o tratado político. Dos outros dois livros só usaremos as passagens que nos interessam. O material do livro II e III da obra é por demais tradicional, e portanto, de escasso interesse para nossa discussão. No livro II Mariana prescreve detalhadamente como deve se dar a educação do príncipe, de sua amamentação até a idade adulta. O objetivo dessa educação é produzir um monarca de extrema virtude. Não se percebe aqui nenhuma influência “maquiavélica” no sentido de tornar relativo o conteúdo e funcionalidade das virtudes tradicionais. O livro III do *De rege* trata da administração do estado. Não trataremos dos pormenores desse texto, algumas de suas passagens, porém, são importantes para a compreensão dos assuntos discutidos aqui, e portanto serão comentadas oportunamente.

Ao final da dissertação pretendemos ter cumprido os seguintes objetivos: primeiro, e principalmente, oferecer uma interpretação correta do significado e lugar das principais idéias políticas de Juan de Mariana na história do pensamento; segundo, ao fazermos o trabalho de contextualização mostramos como é possível e útil usarmos temas específicos no estudo, em grande perspectiva, da história do pensamento político; terceiro, como decorrência dos dois primeiros objetivos apresentamos uma crítica aos comentários de Quentin Skinner e Richard Tuck sobre a obra de Mariana; finalmente, pretendemos criticar alguns aspectos do atual ensino universitário da história do pensamento político.

Nosso último objetivo, apesar de ter menor importância para essa dissertação, merece um comentário suplementar. O ensino da história do pensamento político

geralmente faz parte dos cursos de graduação de filosofia e ciência política. No Brasil, mas não somente aqui, a divisão curricular dessa disciplina obedece geralmente uma divisão temporal, advinda da historiografia tradicional, que divide a história da Europa ocidental entre antigüidade clássica, medievo e idade moderna. Apesar de supostamente atender propósitos didáticos, essa divisão pode ser bastante prejudicial e mistificadora. No caso da idade moderna particularmente somos levados a creditar a autores como Maquiavel, Hobbes, Locke ou Rousseau -- para citar os mais óbvios --, um excesso de originalidade. Não queremos aqui menosprezar as contribuições desses autores que são de fato ricas, inclusive sob o aspecto da originalidade. Entretanto, freqüentemente somos levados a acreditar que, por exemplo, Hobbes foi o primeiro a dizer que o poder político se origina do consentimento dos súditos; que Maquiavel foi o primeiro a enxergar a política através do critério da utilidade; que Locke foi original ao argumentar que a propriedade se origina do trabalho humano. Nosso argumento é que o estudo não somente do pensamento medieval, mas principalmente dos autores do século XVI, é essencial para uma correta interpretação das idéias dos autores modernos.

Muitos dos preconceitos em relação ao estudo de importantes autores do século XV e XVI deve-se ao fato de terem sido eles em sua maioria religiosos. Nossa mente contemporânea tende então a pensar que no nascimento da idade moderna religiosos sempre representavam as idéias retrógradas do passado. É portanto salutar que nos cause espanto, por exemplo, identificar em Vitória uma antecipação da teoria hobbesiana; pensar Mariana como um direto precursor de Locke; saber que Hugo Grotius foi profundamente influenciado por Suarez, etc.

Por fim, pensamos que é também salutar para nós brasileiros descobirmos que filosofia política não é uma atividade exclusiva de países como França e Inglaterra. A península Ibérica foi um importante centro de produção filosófica no início da idade moderna, e sua contribuição para a formação do pensamento contemporâneo não pode ser
desprezada.

2. A tradição dos livros de “espelho dos príncipes”

Escolhemos examinar a tradição de tratados “espelho dos príncipes” (*speculum principis*) pelas seguintes razões: (1) o *De rege* de Mariana pertence claramente a essa tradição; (2) esse método permite-nos escolher um número limitado de autores significativos; (3) ao mesmo tempo podemos observar o desenvolvimento cronológico de várias temáticas do pensamento político; (4) em conjunto com o exame dos pensadores da segunda escolástica, e de Maquiavel cobrimos uma parte significativa do contexto intelectual no qual Mariana escreveu.

Quanto à primeira razão, veremos que os principais temas abordados por Mariana no *De rege* são recorrentes à tradição *speculum principis*. O estudo desse estilo literário possibilita-nos conhecer uma série de topos e lugares comuns, e assim detectar as semelhanças e “originalidades” do discurso desse jesuíta. Evitamos assim um vício muito corrente na literatura crítica, que é o de apresentar como novidade idéias que são apenas uma reelaboração, quando não uma repetição de autores anteriores.

A segunda razão dessa escolha, uma decorrência em parte da primeira, está ligada à necessária limitação do número de autores a serem estudados, e à acomodação do trabalho aos objetivos dessa tese. A grande maioria dos autores escolhidos escreveram tratados *speculum principis*. As exceções ficam por conta de autores clássicos como Platão e Aristóteles, sem os quais seria difícil a compreensão dos temas. Obviamente todos autores escolhidos tratam diretamente de questões ligadas à forma de governo monárquico. Ficaram de fora, portanto, importantes autores, principalmente os juristas renascentistas, como Bartolus, e os teóricos republicanos italianos, como Marsílio de Pádua e Francesco Guicciardini, entre outros. Maquiavel foi incluído devido à importância e influência de suas doutrinas para o pensamento político moderno, e também por ter escrito aquele que é o mais célebre dos livros *speculum principis*. A influência das idéias desse autor florentino pode ser notada mesmo entre os jesuítas,³² que eram geralmente tidos como ferrenhos inimigos do “maquiavelismo”.

O método proposto tem uma terceira virtude, que é a de nos proporcionar um entendimento do desenvolvimento histórico do pensamento político, principalmente o da questão da monarquia, e de suas relações com o contexto político subjacente. Nenhuma

conclusão definitiva pode ser gerada pela análise histórica superficial aqui empreendida, entretanto é importante notarmos que o contexto político e social serve muitas vezes como limitador, ou qualificador das idéias defendidas por um autor. Obviamente, daremos atenção especial às questões de contexto envolvendo a obra de Mariana. Como última ressalva devemos dizer que a contextualização auxilia, mas não esgota a interpretação desses textos. A análise do próprio texto segundo sua lógica interna também é necessária.

Por fim, reafirmamos a importância de não limitarmos nossa análise a autores da tradição escolástica, que serão examinados em capítulo subsequente. Pensamos que um dos principais erros da interpretação de Skinner e Tuck é o de limitar a análise da obra de Mariana ao contexto do escolasticismo jesuíta. Achemos que um panorama mais amplo da história do pensamento político é necessário no caso de Mariana. Veremos que sua obra se distancia em importantes pontos das doutrinas defendidas por colegas.

Livros de conselho para príncipes, também intitulados “espelho dos príncipes” (*speculum principis*), constituem uma antiga tradição na literatura política ocidental. A origem dessa tradição pode ser traçada desde os primórdios da filosofia política na Grécia antiga. Essa literatura também se confunde com o tema mais geral das formas de governo, e não raro obras que não se dedicam exclusivamente a discussão da monarquia, trazem junto com os comentários sobre essa forma de governo, observações de como deve proceder o monarca e quais devam ser suas características pessoais. Enquanto em outras formas de governo muitas questões constitucionais dizem respeito à relação entre diferentes corpos de governo, na monarquia, por ser o governo de uma só pessoa, elas assumem um caráter particular e individual. Utilizando um vocabulário moderno, os arranjos institucionais possíveis em outras formas de governo não se aplicam à pura monarquia, portanto a discussão sobre as virtudes desses arranjos é substituída pela discussão sobre as virtudes do rei. Essa operação, que corresponde a uma quase psicologização da arte de governar, abre um enorme campo de especulação sobre as qualidades morais possíveis e necessárias para tão elevado posto.

Um dos problemas mais importantes a se resolver, tanto para escritores pagãos quanto cristãos, é o da diferença entre as virtudes necessárias a um bom cidadão e as

³² A obra de Baltasar Gracián (1601-1658) é o exemplo mais patente de “maquiavelismo” jesuítico.

virtudes necessárias a um bom rei, em outras palavras, quais são as características específicas do monarca. Uma questão conexas às das virtudes necessárias ao monarca é a de sua submissão às leis e costumes da cidade. Muitos autores também especulam se a finalidade do governo monárquico seria o bem comum ou o bem privado do rei. A caracterização da tirania, como forma degenerada de monarquia, baseia-se principalmente nessa distinção.

2.1. Fontes da Antiguidade Clássica

2.1.1. Isócrates

Isócrates (436-338 AC) é o autor mais antigo da tradição de *speculum principis* de que se tem notícia³³. Esse filósofo ateniense dedicou o tratado Para Nicocles (374 AC) ao recém empossado rei de Chipre de mesmo nome. Nesse tratado, Isócrates expõe os deveres e responsabilidades do rei em relação a seus súditos. Alguns anos depois Isócrates compôs um outro tratado para o mesmo rei com o nome de Os Cipriotas.³⁴ Nesse novo tratado, provavelmente escrito a pedido do rei, Isócrates examina os deveres dos súditos em relação a seu rei. O tratado, um elogio a monarquia como forma de governo, é escrito na primeira pessoa do rei. Isócrates escreve:

“Diz-se que Zeus governa os deuses como rei. Se esse dito é verdadeiro, fica claro que os deuses também preferem essa forma de regime; mas, se por outro lado, ninguém sabe a exata verdade sobre tal matéria, e nós supomos ser assim por nossa própria conjectura, esta a prova de que todos nós temos pela monarquia a mais alta estima, pois nunca diríamos que os deuses vivem sob essa forma de governo se não acreditássemos que ela é muito superior que todas as outras”.³⁵

A figura do príncipe desenhada por Isócrates é extremamente centralizadora. Os conselhos para a conduta real seguem os preceitos da virtude clássica: temperança,

³³ Ver Lester K. Born em Erasmo. *The Education of a Christian Prince*. 46.

³⁴ Isócrates. *Works. English & Greek*.

³⁵ *The Cyprians*, p.26.

comedimento em relação a emoções e prazeres, justiça nos atos, respeito aos deuses e sabedoria. Não basta ao rei, porém, apresentar todas essas virtudes, é preciso que ele as tenha em um grau mais alto do que qualquer um de seus súditos³⁶. Colocando a questão em termos mais tarde utilizados por Mariana, para Isócrates, o rei tem mais poder que a comunidade. A excepcionalidade da figura real é explicitada pelo poder especial que esse tem de alterar as leis que julgar não apropriadas³⁷. Isócrates ainda diz que o rei deve governar a cidade da mesma maneira como ele trata suas propriedades³⁸.

Como podemos notar, a obra de Isócrates antecipa muito dos argumentos apresentados posteriormente por autores identificados com a teoria da razão de estado, e também com o absolutismo. Já em Isócrates a monarquia é comparada ao poder do *despotes*, entretanto, esse autor não faz distinção entre monarca e tirano, usando os dois termos alternadamente.³⁹

2.1.2. Xenofonte

O filósofo grego Xenofonte (430-354 AC) também escreveu livros relacionados a forma de governo monárquica. Entre eles estão: *Ciropaedia*, *Memorabilia*, *Agesilaus*, *Hiero*, e *Oeconomicus*.

Ciropaedia é um elogio às virtudes de Ciro, rei dos persas, na forma de uma biografia romantizada onde Ciro é retratado como o monarca ideal. *Agesilaus*, também uma biografia, é dedicada ao rei Agesilaus, elogiado pelas suas conquistas militares. *Hiero* é um diálogo fictício entre Hiero de Siracusa e o poeta Simônides, sobre as obrigações do rei. Em *Memorabilia* Xenofonte introduz várias das questões que irão se tornar temas centrais da discussão sobre a forma de governo monárquico.

“Monarquia é o governo dos homens com o seu consentimento e de acordo com as leis da cidade, enquanto que o governo contra a vontade dos homens, e não restrito pelas leis, mas imposto pela vontade do governante é despotismo”⁴⁰

³⁶ Ibidem, p.30-38.

³⁷ *To Nicocles*, p.17.

³⁸ Ibidem, p.19.

³⁹ Ibidem, 2.1; 2.4; 2.35; 2.36.

Para Xenofonte o rei deve olhar pelo bem da cidade e não pelo próprio bem⁴¹. Xenofonte também pensa que o rei deve ser superior a seus súditos em virtudes como também em cuidados. O rei carrega um pesado fardo de responsabilidades e também é vítima dos piores adutores.

Devemos notar que a contraposição rei-tirano(déspota) já esta presente em Xenofonte. Os elementos importantes que caracterizam essa contraposição são: a submissão (ou não) do monarca as leis, o governo com (ou sem) consentimento dos súditos, e o governo visando o interesse comum (ou privado).

2.1.3. Platão

Nenhuma das obras de Platão pode ser incluída no gênero *speculum principis*, no entanto, nos diálogos República, Político e Leis, esse autor abordou a questão das formas de governo e da monarquia em particular. Platão é responsável pela introdução da “teoria” das formas de governo no pensamento ocidental. Essa “teoria”, de fato uma classificação das formas de governo segundo critérios quantitativos⁴² e qualitativos⁴³, tornou-se um topos da literatura política, incluindo aí o gênero *speculum principis*. Segundo Platão as formas de governo são cinco⁴⁴, em ordem decrescente de excelência: monarquia, timocracia (ou aristocracia), oligarquia, democracia e tirania⁴⁵. Ao fim do Livro IV da República⁴⁶, Platão argumenta que, em relação à forma de governo ideal, não importa o governo estar nas mãos de um ou de poucos, mas sim a excelência da

⁴⁰ *Memorabilia*, IV.6.12.

⁴¹ *Ibidem*, III.2.3.

⁴² Governo de um, de poucos, ou de muitos.

⁴³ Governo com ou sem consentimento dos súditos; governo dos pobres ou dos ricos; governo de acordo com as leis ou em desrespeito a essas. Ver *Político*, 291e.

⁴⁴ Na República, Platão diz que as formas de governo são quatro (*República*, 544c), isso porque segundo ele monarquia e aristocracia podem ser consideradas uma só forma: a mais perfeita (*República*, 445e). No entanto, ao descrever a diferença entre tirania e a melhor forma de governo, Platão se refere quase que exclusivamente a monarquia (*República* 576d), como exemplo de melhor forma. No *Político*, Platão apresenta as formas de governo como cinco, ou seja, separando monarquia de aristocracia. Acharmos portanto melhor manter essa distinção aqui.

⁴⁵ Em Platão a classificação das formas de governo pode ser entendida de maneira linear, em ordem decrescente de virtude: monarquia, o governo de um de acordo com a virtude; timocracia (ou aristocracia), o governo de poucos de acordo com a virtude; oligarquia, o governo dos ricos de acordo com seus próprios interesses; democracia, o governo dos muitos de acordo com seus próprios interesses (prazeres sensuais); e finalmente tirania, o governo de um de acordo com seu interesse privado.

⁴⁶ República, 445e.

educação e o treinamento recebido pelos governantes. Entretanto, a monarquia leva vantagem por poder ser mais facilmente “conquistada” pela filosofia.

No *Político*, como veremos adiante, Platão é ainda mais claro em suas preferências em relação à monarquia. Se não bastasse a obra desse filósofo como testemunho de suas preferências políticas, Platão esteve envolvido pessoalmente, em pelo menos três períodos de sua vida, com a concretização de seus projetos políticos na cidade grega de Siracusa, na Sicília (então uma florescente colônia jônica na Magna Grécia). Através de sua associação com os dois Dionísios (o velho e o jovem, seu filho) de Siracusa, Platão parece ter pretendido por em funcionamento suas idéias sobre o rei filósofo. A tentativa, apesar de aparentemente frustrada, é um dado biográfico que nos ajuda a compreender as idéias desse filósofo. O grande problema ético colocado pela filosofia grega da valoração relativa entre vida politicamente ativa e vida contemplativa é resolvido por Platão na figura do rei filósofo. Entretanto, essa solução leva ao paradoxo da supressão da participação política da maioria dos cidadãos pela concentração do governo nas mãos do rei. Como veremos adiante, na *Política*, Aristóteles expressa pleno conhecimento desse problema da teoria platônica, e opta por não sacrificar totalmente a política à filosofia.

Platão também discute com detalhe as características do governo do tirano, introduzindo outro tópico importante na literatura política. Veremos entretanto que a caracterização do tirano em Platão apresenta importantes diferenças em relação as posteriores concepções de, por exemplo, São Tomás e Mariana.⁴⁷

2.1.3.1. República

Já no Livro I da *República*, ao abordar a questão da justiça da arte de governar, Sócrates expõe um argumento importante para a compreensão da concepção de monarquia em Platão como uma forma de governo virtuosa:

“o verdadeiro governante por natureza não procura seu próprio interesse, mas o de seus súditos”.⁴⁸

⁴⁷ Ibidem.576e.

⁴⁸ Ibidem.347d.

A diferença entre a procura do interesse comum e a procura do interesse próprio funda a separação entre a espécie governante e a espécie governado. Duas interpretações possíveis podem ser atribuídas a essa distinção. A primeira é que o governante que procura o interesse privado é um degenerado, conclusão importante para a definição de tirania. A segunda é de que a *polis* é necessariamente formada por uma classe, ou um rei -- que detém o poder político, e portanto cuida do interesse comum --, e do resto da população envolvida somente com seus interesses privados e destituída de participação no estado. Portanto, a educação moral e física dos guardiões, receitada por Platão, claramente proíbe todas as atividades voltadas ao interesse privado, seja os prazeres sensuais que devem ser severamente controlados pelo princípio racional da alma, seja a aquisição de riquezas (vida crematística), que deve ser evitada em favor de uma pensão pública.⁴⁹ No caso de Platão as duas interpretações parecem ser possíveis e corretas.

Ao traçar essa diferença radical entre governante e governado, Platão acaba por conferir ao governante poderes e atributos éticos diversos e superiores aos dos súditos. Por exemplo, a mentira é comparada a um remédio que pode ser administrado pelo rei para o bem comum dos seus súditos. O homem comum, entretanto, deve ser sempre verdadeiro.⁵⁰ Veremos que mesmo autores cristãos defensores da forma monárquica, como é o caso de Mariana, são levados a conceder uma “ética particular” para o monarca, ética essa largamente baseada em critérios de expediência e utilidade. O que pode parecer em Platão como um Maquiavelismo *avan la lettre* é de fato um desdobramento da questão fundamental da relação entre vida ativa e vida contemplativa, ou se quisermos, entre ação política e filosofia. Do ponto de vista da filosofia, que é na maior parte do tempo o ponto de vista escolhido por Platão na República, a política, analogamente a tantos outros afazeres humanos, pode ser apreendida como uma ciência. Essa ciência, portanto, estabelecerá todos os universais que devem reger a atividade política, assim como sua eticidade. Ao discutir nos livros I, II, e III da República o que é a justiça e qual deve ser a boa educação e nutrição dos guardiões, Sócrates está exatamente estabelecendo os universais dessa ciência.

⁴⁹ Ibidem.417a-b.

⁵⁰ Ibidem.389b-c.

Entretanto, quando enxergado pela ótica da ação, a atividade política se assemelha mais a uma arte (*techne*). Platão reconhece essa dupla natureza da política, mas na República ele parece estar mais interessado em estabelecer uma ciência política. Entretanto, o sistema de universais, que seria a ciência política platônica da República, é incapaz de guiar o governante na particularidade e temporalidade às quais estão submetidas sua ação política. Platão parece ter reconhecido isso ao escrever o Político, diálogo esse que é tido como uma de suas últimas obras, “escrito” portanto pelo menos vinte anos após a República. O Platão da República não tem uma teoria da razão de estado, e em termos gerais nega que o fundamento ético do estado e do indivíduo sejam diversos⁵¹. Entretanto, podemos dizer que o exemplo da mentira, mesmo que inorgânico ao corpo da teoria platônica nesse diálogo, é um germe do argumento da excepcionalidade moral do príncipe.⁵²

De fato, a organicidade⁵³ da teoria política platônica na República pode ser notada na distribuição funcional-hierárquica das classes na *polis*. Governante(s) e seus auxiliares, agricultores, artesãos, soldados, marinheiros, etc., cada classe deve se dedicar exclusivamente a sua função. A analogia aqui com o organismo humano é total. A alma deve comandar o corpo, e o princípio racional da alma deve comandar o princípio sensual. Da mesma maneira que um bom estado é aquele em que cada classe se dedica exatamente a sua função, o indivíduo virtuoso é aquele que tem suas várias partes harmonizadas e comandadas pela razão. Justiça consiste não só na perfeita alocação de funções das classes na *polis*, mas também na boa disposição interna do indivíduo em relação às partes do seu ser e sua função na *polis*.

⁵¹ Ibidem.420b.

⁵² Jean Jacques Rousseau talvez seja o primeiro autor a atacar frontalmente esse problema da “divisão social da eticidade”. Para Rousseau o interesse comum, na forma de vontade geral, deve ser o princípio ético de todo o cidadão. Podemos dizer que Rousseau retira a questão da separação entre comum e privado da esfera social e a transfere para a arena da moral individual. Portanto, todo indivíduo movido somente pelo interesse próprio, e não só o tirano, é um mal para a república. É claro que tal operação somente pode ser conduzida se todos os indivíduos participarem igualmente do poder político, ou seja, em uma democracia real.

⁵³ O uso da expressão “organicidade da teoria platonica” deve ser qualificado aqui. Pensamos que podemos falar nesses termos quando Platão descreve a forma ideal de governo, quando o rei-filósofo, por suas qualidades excepcionais, ocupa naturalmente a cabeça da *polis*. No Político vemos claramente como Platão rejeita a metáfora orgânica ao tratar de estados reais, os quais, na ausência de um autentico legislador, tem que se contentar com a imitação da virtude e se amparar no respeito incondicional às leis. Político.301d-e.

A disposição perfeita dos indivíduos e das classes na *polis* constitui uma das principais finalidades da ciência da política. Tanto a educação pública, o legislar, as relações com os estados vizinhos, e a administração da *polis* são atividades meio que contribuem para essa finalidade. Essas atividades são também o objeto da ciência política, a qual deve discernir o que é verdadeiro e universal do que é falso e aparente nelas. Se portanto existe essa ciência da política, então as pessoas mais bem equipadas para conhecerem a verdadeira natureza das coisas (inclusive das coisas da *polis*) devem também ser governantes. Platão (Sócrates) então conclui:

“Nem cidades nem estados, tão pouco indivíduos alcançarão a perfeição até que a pequena classe dos filósofos ... sejam providencialmente compelidos, queiram eles ou não, a tomarem conta do estado”⁵⁴

Se a conclusão se restringisse à citação acima, não seria correto colocarmos Platão em nossa revisão da literatura *speculum principis*. O filósofo na verdade vai mais longe ao dizer em seguida que:

“ou até que os reis, ou senão os reis, os filhos dos reis, sejam divinamente inspirados com o verdadeiro amor a verdadeira filosofia.”⁵⁵

O problema da educação é crucial para Platão, pois só uma educação correta pode produzir um indivíduo virtuoso. Mas se a educação deve ser tarefa do estado, então os governantes responsáveis por tal educação também devem ser virtuosos, e portanto devem ter sido, por sua vez educados na virtude. Aqui temos o problema de um círculo vicioso incapaz de fornecer uma resposta para a questão da reforma e aperfeiçoamento de uma constituição imperfeita. A questão pode ser refraseada da seguinte maneira: como transformar os filósofos em reis se para efetuar tal façanha já é necessária como condição uma sabedoria filosófica. De novo deparamos com um problema similar ao da ação política discutido acima, ou seja, a quase impossibilidade do

⁵⁴ Platão faz questão de diferenciar o filósofo, que é o que busca o verdadeiro conhecimento, do sofista, preocupado com as aparências das coisas, e do poeta, que se dedica somente a imitação falsificadora.

⁵⁵ *Ibidem*.499b. Ver também 473c-d e 487e.

tratamento da temporalidade na filosofia idealista de Platão. O filósofo no entanto esboça uma solução prática para o problema, solução essa que é consoante com os dados que nos chegaram de sua biografia. Abusando de suas analogias médicas, poderíamos dizer que Platão pensa que deve-se curar a cabeça para depois sanar o corpo. A saída prática é instruir o rei, ou de preferência educar o príncipe, fazendo assim com que esse, como um déspota esclarecido, corrija as instituições, e coloque cidade e homens no caminho da virtude.

No livro VIII da República⁵⁶ Platão trata com detalhe da questão da tirania. A tirania aqui é apresentada como estagio final de degenerescência das formas de governo, que passam sucessivamente de aristocracia à oligarquia, de oligarquia à democracia, e finalmente de democracia à tirania. Esse declínio das formas de governo é acompanhado também pela degeneração progressiva dos indivíduos que vivem sob elas. Partindo dos indivíduos virtuosos vivendo sob a aristocracia, passamos, através do conflito entre facções aristocráticas, aos homens sequiosos por dinheiro sob a oligarquia, sucessivamente à turba engajada na satisfação dos prazeres carnis sob a democracia, e finalmente à toda a cidade submetida ao poder arbitrário de um só homem, o tirano. Falta em Platão a figura do rei legítimo que se converte em tirano, isso é em parte explicável pelo fato de que na Grécia antiga a palavra “*tiranos*” significar o governante que conquista o poder através de meios violentos, geralmente pelo favor do povo. Historicamente, o tirano surge de revoluções contra regimes aristocráticos, oligárquicos, ou mesmo monárquicos.⁵⁷

2.1.3.2. O Político

Nesse diálogo Platão trata uma serie de questões importantes para a nossa investigação sobre a literatura *speculum principis*. Platão, na voz do Estrangeiro, começa por perseguir, através do método da subdivisão em espécies, uma definição da arte de governar. O Estrangeiro concede que ao determinar a arte de governar ele estará

⁵⁶ Ibidem.562a.

⁵⁷ Sólon, por exemplo, carregou essa alcunha por ter perdoado as dívidas dos agricultores pobres, evitando assim que esses perdessem o direito de cidadania. A tirania, portanto pode ser entendida como uma forma histórica de transição entre aristocracia e democracia. Platão, entretanto inverte a ordem histórica, talvez por querer conferir ao caráter violento e anti-legalista da tirania o pior dos julgamentos. O tirano é para Platão o inimigo publico de qualquer virtude.

encontrando também o caráter do governante. Ao tratar a política como arte e diferenciá-la cuidadosamente de todas as outras artes da *polis*, não só das artes manuais, mas inclusive das outras artes de comandar e julgar homens⁵⁸, Platão está efetuando uma dupla operação. A primeira consiste em afirmar que por se tratar de uma arte particular a política deve ser exercida por quem a conhece. A segunda operação é a de excluir da esfera da política todos os outros “técnicos” cujas atividades não têm como fim a política, ou seja, a grande maioria da população. Descobrimos que só as pessoas que conhecem a arte da política são plenamente capazes de governar. Como as demais classes foram previamente eliminadas, Platão conclui que mesmo nas cidades helenas tais pessoas são bem raras, às vezes mesmo apenas um por cidade.

A política, que é arte e ciência⁵⁹, se ocupa da organização funcional de todas as classes e atividades da *polis*. Todas as artes, portanto estão subordinadas à arte de governar. Platão utiliza nesse diálogo a analogia com a arte de tecer. A *polis* é vista como um todo heterogêneo harmonizado pelas leis do governante, como diferentes fios e padrões arranjados pelo tecelão num bordado. A idéia da harmonia, já suscitada na República como uma das virtudes excitadas pelo aprendizado musical, é particularmente importante na distinção entre o verdadeiro governante, o juiz e o general. Platão argumenta que as virtudes ligadas à excelência nessas artes são essenciais para a *polis*, mas devem estar submetidas à arte de governar. A arte de julgar, exercida através da virtude da temperança, é muito útil para a manutenção da ordem, mas o excesso de pacifismo gerado pela hegemonia da temperança transformaria a cidade em uma horda de submissos e escravos. Por outro lado a arte da guerra, que se baseia na virtude da coragem, é adequada para a ação, mas não se presta à reflexão tão necessária à harmonização do todo.

Devemos notar uma importante diferença entre as opiniões expressas no Político e na República. Enquanto que na República, Platão identifica a política como uma ciência, no Político essa atividade é identificada não só como ciência, mas como

⁵⁸ No início do diálogo (Político, 276e) o Estrangeiro e o Jovem Sócrates discutem se existe alguma diferença entre a arte do político, do rei, e do *despotes*. O Estrangeiro conclui que não, pois uma grande propriedade pode ser comparada a um pequeno estado. A falta de uma distinção clara entre a esfera da *oikos* e a da *polis*, tão cara a teoria aristotélica, sugere uma inclinação de Platão pelo despotismo. Entretanto, após essa passagem a arte da administração doméstica não é mais citada no diálogo. Concluimos que uma interpretação tão categórica seria um pouco forçada devido a falta de suporte textual.

arte. Devemos notar que nesse último diálogo o autor não afirma serem os filósofos os possuidores da arte de governar. Platão prefere a figura do legislador, a pessoa ou grupo de pessoas que, conhecendo a arte do governo, fazem as leis da cidade. Os significados de ciência (*episteme*) e arte (*techne*) são muito importantes para entendermos os diferentes pontos de vista que esses dois diálogos parecem esposar. O conhecimento científico procura os universais, idéias que não se transformam com o passar do tempo, nem com os movimentos imperfeitos das coisas do mundo material. As artes, por seu turno, perseguem também conhecimentos particulares que estão ligados à experimentação prática em tal ou qual atividade. Por estarem todo o tempo submetidas à inconstância das coisas do mundo, as artes não podem ser completamente apreendidas por leis universais.

No Político Platão lança mão de uma distinção entre o melhor dos governos e as outras formas imperfeitas. Na forma perfeita, o rei, que é conhecedor da ciência e arte política, deve ter poderes absolutos. Se ele pode fazer leis, ele pode também desfazê-las e nada o impede de agir assim. Leis escritas (*nomoi*)⁶⁰ são apenas máximas universais que não se dão conta das possibilidades abertas à ação virtuosa. Platão usa da analogia com a medicina para argumentar que o médico conhecedor de sua arte, assim como o rei, deve saber também como agir fora dos livros. O que está em jogo é a salvação do paciente, e não as regras da medicina em si. Portanto, se a finalidade para o rei é o bem comum, mesmo ações violentas são justificadas. Platão expõe claramente o problema da política em termos da transitoriedade e inconstância das coisas no mundo.

“Porque a lei, estabelecendo o que justo em geral, não da conta do que é nobre, e portanto não pode promover o que é mais excelente. As diferenças entre homens e ações, e os incessantes movimentos irregulares das coisas humanas não admitem uma lei única e universal. Nenhuma arte pode estabelecer uma lei que dure para sempre.”⁶¹

A lei escrita é comparada por Platão a um tirano obstinado que não permite que o melhor curso da ação seja escolhido, mesmo quando as circunstâncias pedem essa

⁵⁹ Barker, xiii.

⁶⁰ Platão utiliza a palavra *nomos* tanto para designar leis escritas como leis de origem consuetudinárias.

⁶¹ Político, 294a.

escolha. Em resumo, o argumento é o de que as leis, por terem um caráter universal, são instrumentos imperfeitos para lidar com as circunstâncias particulares sobre as quais as ações dos homens incidem. Pois essas circunstâncias estão em constante mutação. Portanto só um legislador, um governante conhecedor da arte política pode refazer as leis, ou mesmo agir ao arrepio delas. Platão concede a esse rei a possibilidade de empregar a violência, desde que seu objetivo seja o bem comum. O povo, entretanto, nunca deve desrespeitar as leis sob pena de morte.

Nesse diálogo, Platão nos apresenta duas diferentes divisões das formas de governo. A primeira diz respeito à forma perfeita, monarquia, e às formas imperfeitas: aristocracia, quando os ricos imitam o governo perfeito; oligarquia, quando os ricos agem ao arrepio das leis; monarquia, quando o rei é conhecedor da ciência de governar; tirania, quando o rei age guiado por baixos instintos; e democracia, onde não há lugar para a ciência política, pois a multidão de homens ocupados com seus afazeres é incapaz de compreender tal ciência.

“Acreditamos nós ser essa a origem do tirano, do rei, das oligarquias, aristocracias, e democracias, porque os homens se ofendem com a monarquia, e não conseguem se convencer que qualquer pessoa possa merecer tamanha autoridade, ou ser capaz e desejoso de, no espírito da virtude e do conhecimento, agir justamente com todos; e pensam que ele será um déspota que irá enganar, maltratar, e assassinar quem lhe aprouver; porque se houvesse de fato tal déspota, eles iriam reconhecer que nós deveríamos estar contentes de tê-lo, e ele sozinho iria ser o feliz governante de um verdadeiro e perfeito estado.”⁶²

Platão conclui que todas as formas inferiores, por não terem a verdadeira arte da política, devem estar limitadas pelas leis e costumes nacionais.

Uma vez que as formas de governo inferiores devem estar submetidas às leis, Platão nos oferece uma segunda classificação, agora utilizando esse critério como medida: monarquia, aristocracia e democracia, passam a ser o governo de um, poucos e muitos, respectivamente, de acordo com as leis. Tirania, oligarquia, e democracia (na sua

⁶² Ibidem, 301d.

forma degenerada), são o governo de um, poucos e muitos, respectivamente, em desrespeito às leis.

Essa segunda forma de classificação tornou-se “clássica” na literatura política. A melhor forma de governo é ainda a monarquia, só que agora com respeito às leis. A tirania então surge como a pior forma por concentrar todo o poder nas mãos de um degenerado. A democracia é a pior das formas legais, mas sua forma degenerada é a menos ruim das formas más, pois o poder aí está pulverizado em muitas e diferentes magistraturas, evitando assim grandes males. A aristocracia ocupa um lugar mediano entre as formas boas assim como a oligarquia entre as más.

Já em Platão podemos enxergar o início de importantes teorias que se desenvolveram na tradição do pensamento político ocidental. A figura do rei conhecedor da arte do governo, e que comanda ao arrepio das leis, contém os traços básicos nos quais vão se espelhar muitos adutores de príncipes, e também defensores do absolutismo. Por outro lado, é possível construir uma teoria constitucionalista a partir da idéia de que todos os governos reais, por serem imperfeitos, devem estar submetidos às leis. A questão do excepcionalismo da figura real funciona como o fiel da balança: o rei tem ou não tem as virtudes do legislador? Quem seria capaz de julgá-lo? Ele próprio? Mas desse modo, como podemos diferenciá-lo do tirano? Na dúvida entre rei e tirano seriam as leis um porto mais seguro? Essas questões serão respondidas por outros autores.

2.1.4. Aristóteles

Aristóteles parece ter escrito um pequeno tratado dedicado a Alexandre da Macedônia, sobre a questão do governo monárquico⁶³. Essa obra, que seria de especial importância para nossa análise, por se tratar exatamente do estilo literário em questão, infelizmente não chegou até nossos dias. Analisaremos portanto a Política de Aristóteles, dando um enfoque especial à questão das formas de governo, particularmente à monarquia. Mesmo não sendo estritamente um livro de “espelho para príncipes” a Política, assim como a República de Platão, devem entrar em nossa digressão por constituírem o ponto de partida do pensamento político ocidental.

⁶³ Barker, xviii.

Durante sua vida, Aristóteles também esteve associado a alguns monarcas. Primeiro foi o tirano Hermias de Atarneus, por quem Aristóteles parece ter cultivado grande amizade. Posteriormente, o filósofo foi tutor de Alexandre o Grande, por um período de seis anos. Finalmente, Aristóteles tornou-se amigo de Antípatros, sátrapa a quem Alexandre, já imperador do mundo, confiou o governo das cidades gregas. As ligações pessoais desse autor com diferentes monarcas, porém, não o fazem um ferrenho defensor dessa forma de governo. A constante preocupação de Aristóteles com as formas políticas reais da Grécia de seu tempo deixa transparecer o quão difícil, e mesmo anacrônico, seria concebermos um governo onde toda a população, exceto o monarca, estivesse alijada do poder político. Diferente de Platão, Aristóteles tende a ver esse tipo puro de monarquia como uma exceção, senão um excesso em muitos aspectos similar à tirania. É claro que os gregos conheciam sistemas políticos onde o poder político estava brutalmente concentrado na mão de uma só pessoa, porém eles geralmente concebiam esse tipo de “monarquia” como próprio de povos naturalmente escravos, como Persas ou bárbaros em geral, mas nunca como uma legítima forma de governo dos helenos.⁶⁴

A concepção aristotélica do governo monárquico começa a ser delineada já no Livro I da *Política*, particularmente na descrição da arte da administração doméstica, e das relações próprias da casa (*oikia*), o domínio do *despotes*. O plano geral de Aristóteles nesse livro é, num primeiro momento, o de separar o todo, a *polis*, em suas unidades constituintes, a família. Uma vez examinada a unidade, o autor parte, em um segundo momento, para a reconstrução do todo. Historicamente, a *polis* nos é apresentada como uma forma originada da família, mas que se desenvolveu transcendendo as meras finalidades e relações engendradas na *oikia*.

“A *polis* tem sua origem na manutenção das necessidades vitais, e dirige sua existência para a obtenção de uma boa vida (*eudaimonia*)⁶⁵

⁶⁴ O horror causado no mundo grego pela adoção de “costumes asiáticos” de divinização e culto ao monarca por parte de Alexandre o grande, é testemunho disso. Calístenes, sobrinho e pupilo de Aristóteles que acompanhava o grande conquistador em suas viagens, foi executado por discordar de tal prática, o que causou o afastamento de Aristóteles, então vivendo em Atenas, dos apoiadores do domínio macedônico.

⁶⁵ Aristóteles. *Política*. 1252b

Na concepção de Aristóteles, a *polis* é um lugar de aperfeiçoamento humano. Só através da vida política, e também da vida contemplativa, pode o homem realizar plenamente seus potências naturais. Portanto a cidade por um lado pressupõe o funcionamento da casa, pois só estão aptos a exercerem uma vida política aqueles homens (*despotes*) que estejam libertos e saciados de suas necessidades materiais. O cidadão necessita de tempo livre para dedicar a sua vida política, coisa que as pessoas que precisam trabalhar para se manter não têm⁶⁶. Por outro lado, a cidade se diferencia da casa, relegando essa à qualidade de ambiente dedicado à nutrição e reprodução humana, enquanto que a *polis* é um espaço reservado à atividades superiores e virtuosas como a administração da justiça, relações internacionais, educação, etc... Como Platão, Aristóteles vai atacar a vida dedicada à obtenção de riquezas (vida crematística), por considerar essa atividade um componente da esfera da *oikia*, e portanto uma atividade acessória, e não digna de constituir a finalidade última da vida de um cidadão livre.

Aristóteles então nos oferece uma origem histórica da forma monárquica.

“E essa é a razão pela qual as cidades gregas eram originalmente governadas por reis, porque os gregos viviam sob governo real antes de haverem se juntado, assim como os bárbaros ainda vivem. Toda a família é governada pelo mais velho, e portanto nas colônias e clãs familiares a monarquia prevaleceu porque todos eram do mesmo sangue.”⁶⁷

Aristóteles não só coloca a monarquia na pré-história da *polis* grega como a identifica com o domínio familiar, território do *despotes*. A monarquia é portanto marcada por uma assimetria extrema da distribuição de poder entre o rei, que tudo pode, e os súditos, excluídos do poder político, assim como na família o pai tem poder absoluto sobre a mulher, as crianças e o escravos. O domínio do *despotes* é fundamentado em sua superioridade em relação aos outros membros da família que são imaturos (crianças e mulher) ou naturalmente inferiores (escravos). A arte de governar a casa (*oikonomia*) é uma atividade necessária para a sobrevivência de seus membros.

⁶⁶ A concepção aristotélica tem fortes tons aristocráticos, pois exclui da participação política tanto trabalhadores manuais (*chernetai*), quanto trabalhadores assalariados (*thetes*), e artesãos (*technitai*). Aristóteles as vezes agrupa essas ocupações sob o nome de mecânicos, ou mesmo “os comuns” (*banausoi*).

Mesmo que a palavra final de comando caiba ao homem, tanto ele quanto a mulher são responsáveis pela organização e administração das tarefas, sendo que ao homem cabe preponderantemente a aquisição e à mulher a manutenção dos bens. O escravo doméstico é considerado por Aristóteles uma propriedade, um utensílio empregado nessas tarefas de manutenção. Uma característica do “governo” do déspota sobre os outros elementos da casa é que a submissão desses a seus comandos é vista por Aristóteles como benéfica para ambas as partes. Portanto, por serem incapazes de tomarem decisões livremente, o escravo, assim como a mulher e os filhos, beneficiam-se do comando do *despotes*, que decide para o bem de todos.

Há portanto uma diferença fundamental entre o governo do *despotes* e a *politeia*.

“Pois há um governo exercido sobre indivíduos que são por natureza livres, e outro exercido sobre indivíduos que são escravos por natureza. O governo da casa é uma monarquia, porque toda a casa tem um chefe, enquanto o governo constitucional (*politeia*) é um governo de homens livres e iguais.”⁶⁸

No Livro III, capítulo XIV da Política Aristóteles nos apresenta os diferentes tipos de constituições históricas que levam o nome de monarquia.⁶⁹ O tipo Lacedemônio é uma monarquia com poderes limitados, onde o rei é um tipo de general perpétuo que assume o poder absoluto nos campos de batalha, mas não goza desses poderes dentro da *polis*. O segundo tipo é próprio dos bárbaros e, mesmo sendo um governo de acordo com as leis e hereditário, é semelhante a tirania por ser exercido sobre povos de índole escrava. O terceiro tipo, próprio da Grécia antiga, é chamado *Aesymnetia*, e é uma monarquia eletiva, de acordo com as leis. Aristóteles diz que essas três formas de governo sempre estão próximas à tirania, porque o rei possui um poder despótico. Somente podem ser consideradas verdadeiras monarquias as formas em que o rei for eleito e governar com o consentimento dos súditos. O quarto tipo remete ao passado

⁶⁷ Ibidem. 1252b.

⁶⁸ Ibidem. 1255b

⁶⁹ Devemos lembrar que Aristóteles utiliza primordialmente a palavra *Basiléia* ao se referir ao governo monárquico, sendo que a palavra *monarchia* é poucas vezes citada. Alguns exemplos do emprego de *monarchia* são: Política 1311a24 e 1279a33; e Retórica 1365b37. É interessante notar que em Política 1279a33 os dois termos são usados de maneira indistinta.

heróico grego, onde o *basileus* tinha poder absoluto sobre a comunidade. Aristóteles diz que com o passar do tempo esses reis abandonaram muitas de suas prerrogativas, ou mesmo tiveram-nas tomadas pelo povo. Finalmente, Aristóteles diz que existe um quinto tipo de monarquia, o puro governo despótico sem nenhum limite ou restrição. Essa forma corresponde ao poder absoluto do rei.

Em termos gerais, Aristóteles parece ter dificuldades em aceitar que a relação de poder absoluto do *despotes* possa servir de fundamento para o governo da *polis*, como é o caso da monarquia⁷⁰. No entanto ele acrescenta:

“Se, entretanto, houver uma pessoa, ou mais de uma, mesmo que não em número suficiente para ocupar todo o governo, cuja a virtude seja muito proeminente, ultrapassando a virtude e capacidade política de todo o resto, essa ou essas pessoas, não mais podem ser tomados como parte do estado. Pois quando o superior é tratado como igual por aqueles que lhe são muito inferiores em virtude e capacidade política, está se cometendo uma injustiça. Essa pessoa deve ser considerada um deus entre os homens. Pois leis são feitas necessariamente para aqueles que são iguais por nascimento e capacidade, portanto para homens de tão proeminente virtude não há lei, eles próprios são a lei.”⁷¹

A passagem acima permite diferentes interpretações. Ela pode ser entendida como um elogio à monarquia, ou como uma ironia perante a impossibilidade da existência de tais divinas figuras. Acompanhando o argumento de Aristóteles vemos que, apesar de não nos oferecer uma resposta direta, ele defende a prática do ostracismo como instrumento útil para governos oligárquicos ou democráticos se livrarem de pessoas que se destaquem muito do resto dos cidadãos, ameaçando assim a estabilidade da *politeia*. Aristóteles concede ainda que esse mecanismo pode ser útil mesmo em formas não degeneradas. Entretanto, como Platão, ele argumenta que na forma de governo perfeita as virtudes superiores de tais pessoas devem ser reconhecidas. Elas não

⁷⁰ Devemos nos lembrar mais uma vez que a idéia de poder absoluto do rei não era bem vista pelos gregos. Mesmo depois de conquistar a Grécia, e instituir o culto divinizante de sua personalidade, Alexandre tinha uma política diferenciada em relação aos gregos, e permitia que suas cidades gozassem de alguma liberdade política.

⁷¹ Ibidem.1284a.

devem estar sujeitas às leis, e o resto dos cidadãos deve graciosamente obedecer a seu comando.

A dificuldade de estabelecermos uma interpretação unívoca é particularmente aguda quando tratamos do pensamento político aristotélico. A impressão de que o autor apresenta “diferentes pesos para diferentes medidas” não é de todo errônea. Não obstante, Aristóteles também avança suas próprias opiniões sobre a melhor forma de governo, como veremos mais a seguir. No mesmo texto temos as visões do cientista e do moralista, somadas a sérias considerações sobre questões de expediência.⁷² Aristóteles de fato está dizendo que diferentes tipos de constituição (*politeia*) têm diferentes critérios de justiça e eticidade. Como explica Ernest Barker, a tradução do termo *politeia* pelo latim “constituição” é imperfeita, pois a palavra latina carrega um forte significado formal e legal, enquanto *politeia* corresponderia tanto à distribuição dos afazeres públicos, como a um modo de vida e um sistema ético associado a esse modo. Aristóteles escreve:

“As diferenças entre os homens são claramente a razão porque existem vários tipos de estado e muitas formas de governo; pois homens diferentes procuram a felicidade de diferentes maneiras, e portanto constroem para si próprios diferentes modos de vida e formas de governo.”⁷³

Esse relativismo parece concordar com o argumento histórico, apresentado por Aristóteles, que traça a evolução das formas de governo par e passo com a evolução da *polis*. Como já dissemos, Aristóteles argumenta que a monarquia foi o primeiro dos governos adotados pelos gregos. Nessa época primordial esse povo ainda vivia em pequenas vilas onde as relações entre os habitantes não se distanciava muito das relações existentes em uma grande família. Portanto, a autoridade e excelência de alguns, particularmente a do patriarca, era facilmente reconhecida, e o governo monárquico era uma consequência natural do modo de vida dessas comunidades. Com o crescimento dessas vilas e a multiplicação das famílias, várias pessoas tornaram-se merecedoras da autoridade política. Essas comunidades então estabeleceram suas primeiras constituições

⁷² O verdadeiro governante e político deve buscar não apenas o que é abstratamente melhor, mas também o que é melhor relativo às atuais circunstâncias. Ver Política.1288b.

de cunho aristocrático. O abuso do poder público por parte dessas aristocracias levou-as a se degenerarem em oligarquias, que é o governo de poucos com vistas à aquisição de riquezas. A concentração de riqueza e poder nas oligarquias levou-as ao colapso e ao estabelecimento de tiranias. Esse processo de exclusão crescente de indivíduos do poder político serviu como fator de união popular, e finalmente as tiranias foram destituídas por democracias.⁷⁴

Podemos concluir que em pequenas cidades, onde a comunidade ainda se assemelha a uma grande família, a monarquia pode ser uma forma virtuosa de governo, entretanto essa parece ser para Aristóteles uma justificativa restrita à Grécia arcaica, e portanto sem aplicabilidade para as “grandes” cidades da Grécia de seu tempo.

Aristóteles concede que as *politeiai* reais são aglomerados de regras e costumes que variam enormemente quanto à alocação dos cargos, divisão de funções e corpos administrativos, critério de inscrição na lista de cidadãos, valores associados às instituições, etc.⁷⁵ Entretanto, no livro IV da *Política*, o autor expõe uma classificação tipológica e abstrata das formas de governo, usando como critério exclusivamente a virtude intrínseca dos governantes⁷⁶. Não entram aqui considerações de expediência, nem outras variáveis conjunturais como tamanho e costumes do povo. As opiniões sobre as formas de governo emitidas no livro IV da *Política* parecem conflitar com a exposição dos diferentes tipos de monarquia presentes no Livro III, analisada anteriormente.⁷⁷ A inspiração platônica desse tipo de classificação não pode escapar à mais superficial observação, particularmente o Platão do *Político*. Em resumo, Aristóteles apresenta três formas virtuosas de governo: monarquia, aristocracia, e *orté politeia*; e três formas degeneradas: tirania, oligarquia, e democracia.⁷⁸

⁷³ Ibidem. 1328b.

⁷⁴ Ibidem. 1286b.

⁷⁵ Segundo Barker os critérios adotados por Aristóteles para o estudo das constituições são, além do quantitativo (um, poucos, muitos), critérios de superioridade (riqueza, nascimento, mérito), e critérios de ocupação (agricultura, comércio, indústria).

⁷⁶ Livro IV, capítulo II da *Política*.

⁷⁷ Barker, 157. Ernest Barker também concorda com o fato de que a obra não é completamente consistente, pois sobre os mesmos assuntos Aristóteles diz coisas diferentes em diferentes passagens. Isso talvez se deva ao fato de que a obra é uma coletânea de textos diferentes, provavelmente escritos em diferentes épocas da vida do autor, e reunidas por um editor que não o próprio autor.

⁷⁸ Em Aristóteles, a palavra *politeia* significa “forma de governo”. Esse autor utiliza os termos *aristé politeia* ao se referir a melhor forma de governo, e *orté politeia* para se referir a forma perfeita, o que muitos autores traduzem por “governo constitucional”, forma oposta à

“Parece óbvio qual dentre as formas perversas é a pior, e qual é a segunda em ordem de perversão. Aquela que corresponde à perversão da primeira e mais divina (forma) é necessariamente a pior. E assim como a monarquia, senão um mero nome, existe devido à grande superioridade pessoal do rei, a tirania, que é a pior forma de governo, é necessariamente a que mais se distancia de uma boa constituição.”⁷⁹

A oligarquia por sua vez é menos ruim que a tirania, e a democracia a mais tolerável das formas degeneradas. Aristóteles ainda subdivide essas formas em subespécies, entretanto, não nos interessa aqui examinar esses detalhes. Importa-nos verificar suas idéias sobre a tirania e a melhor constituição.

Uma importante distinção entre monarquia e tirania é:

“Reis governam de acordo com as leis e com o consentimento de seus súditos, mas tiranos governam contra a vontade deles, e enquanto um é guardado por seus concidadãos, o outro guardado contra eles”.⁸⁰

Portanto tirania é:

“apenas o poder arbitrário de um indivíduo que não é responsável por ninguém e governa todos da mesma forma, sejam melhores ou iguais, com vistas somente a sua vantagem própria, não a dos seus súditos, e portanto contra seu consentimento.”⁸¹

A questão do consentimento também é levantada por Platão no político⁸², entretanto o Estrangeiro abandona-a deliberadamente no curso do diálogo. Como já dissemos, Platão acaba por conferir ao rei poderes excepcionais acima das leis e do consentimento dos súditos. Aristóteles recoloca a questão para defender um ponto de

democracia. Deve-se notar que em algumas passagens Aristóteles usa simplesmente a palavra *politeia* para se referir ao “governo constitucional”. *Politeia*, portanto, é traduzida tanto por “forma de governo”, como por “governo constitucional”, dependendo do contexto.

⁷⁹ Ibidem. 1289a-b.

⁸⁰ Ibidem. 1311a.

⁸¹ Ibidem. 1295a.

⁸² Platão. *Político*. 276e.

vista oposto.⁸³ Ele pergunta qual seria o melhor governo, o do rei excepcional que está acima das leis, ou o governo conforme as leis. Em seguida, ele diz que os defensores da monarquia (Platão e os acadêmicos?) argumentam que leis escritas, por serem máximas universais, não dão conta de decisões sobre particularidades. Aristóteles concorda que o governo através de leis escritas não é o melhor, mas que isso não é razão para a rejeição total do princípio da lei.⁸⁴ Mesmo o governante sábio pode criar leis inadequadas, pois não cabe ao legislador julgar a qualidade de suas leis, mas aos governados.

“[O] convidado é melhor juiz da qualidade do banquete que o cozinheiro.”⁸⁵

Aristóteles afirma ainda que mesmo que se tomados individualmente os cidadãos da assembléia sejam inferiores ao sábio legislador, quando reunidos eles ultrapassam qualquer indivíduo em capacidade de julgar. Os muitos são mais sábios e menos corruptos que um só indivíduo.

Em síntese, o governo monárquico é caracterizado na Política de quatro maneiras. (1) Ou ele corresponde a uma forma própria das pequenas cidades gregas do passado; (2) ou ele corresponde ao governo dos bárbaros, (3) ou tal governo está acima das leis e portanto é identificado com a tirania, (4) ou ainda trata-se de uma monarquia de acordo com as leis. Entretanto, essa monarquia de acordo com as leis, que corresponde ao governo virtuoso de uma só pessoa na classificação sêxtupla das formas de governo, é para Aristóteles de fato inexistente: ‘um mero nome’. Para o filósofo, a monarquia limitada pelas leis é na verdade uma forma mista de constituição. O rei nesse caso não é nada mais que um magistrado vitalício com poderes limitados inserido em uma constituição que pode ser tanto aristocrática como democrática. Não há lugar para o rei de Platão nesse contexto, e quem clama ser verdadeiro monarca entre os gregos é na verdade tirano.

Aristóteles também nos apresenta o que ele chama da “melhor forma de governo”. Esse também é um importante tópico da literatura de espelho para príncipe,

⁸³ Nessa passagem (Livro III, capítulo XV), fica claro que ele está dialogando diretamente com o fundador da academia.

⁸⁴ No livro III capítulo XVI Aristóteles argumenta que o governo de um homem pode ser melhor que o governo de acordo com leis escritas, mas nunca superior ao governo de acordo com as leis do costume.

⁸⁵ *Ibidem*. 1282a.

pois esses livros, mesmo que na sua maioria apoiadores da forma monárquica, apresentam diferentes concepções de como deve ser a constituição da monarquia. A forma ideal de Aristóteles não é obviamente uma monarquia, mas apresenta idéias que serão largamente utilizadas por aqueles que defendem um governo monárquico misto, como é o caso de Mariana, onde o poder do rei é limitado por instituições típicas de outras formas de governo, particularmente da aristocracia.

A constituição ideal para Aristóteles é a mais feliz, e os “homens são justos em absoluto, e não relativamente ao princípio da constituição”, ou ainda, “se o fim dos indivíduos e dos estados é o mesmo, o fim do melhor dos homens e da melhor constituição devem também coincidir.” Vemos então porque a oligarquia, onde a idéia de justiça está assimilada ao governo dos ricos, ou mesmo à democracia, onde a idéia de justiça está assimilada ao governo dos muitos, que são geralmente pobres, não podem ser consideradas constituições virtuosas. O cidadão absolutamente justo é o cidadão virtuoso, pois “felicidade é a realização e o perfeito exercício da virtude”.

Como observamos acima, Aristóteles, assim como Platão, pensa que as classes dos trabalhadores manuais (*chernetai*), trabalhadores assalariados (*thetes*), artesãos (*technitai*), e agricultores (*georgoumenoi*), devem ser eliminadas da lista dos cidadãos. Isso se dá por duas razões: primeiro porque a atividade política e o exercício da vida virtuosa necessitam de tempo livre para serem exercidos, e portanto as pessoas que não dispõem desse tempo, por estarem ocupadas em prover as necessidades básicas de sua existência através do trabalho, não devem participar da política; segundo porque tais atividades são por si “ignóbeis e inimigas da virtude”. Aristóteles sugere que muitas dessas profissões devam ser exercidas por escravos, gente com baixa capacidade intelectual⁸⁶. Em sua constituição ideal, Aristóteles apresenta uma concepção de cidadania muito mais restritiva que a democracia de Péricles, ou mesmo que a democracia do século IV AC, onde muitas das classes acima eram admitidas na assembleia e recebiam, a partir de Péricles, pagamento (*triobolo*) para poderem dispensar a jornada de trabalho, e passar o dia na ágora.

Uma vez traçado o limite da cidadania, Aristóteles descreve o cidadão da melhor das formas de governo. Ele deve portar armas, pois quem porta armas sempre

⁸⁶ Para Aristóteles o escravo por natureza tem capacidade para entender um comando, mas não tem capacidade de deliberar (*fronesis*).

deve e pode influenciar as coisas de estado. Eles devem ter propriedades, pois quem não as tem são os excluídos da lista dos cidadãos.⁸⁷ E, finalmente, eles devem ser incumbidos dos ofícios religiosos.

Devemos entender que Aristóteles não deseja confundir sua forma perfeita com a aristocracia. Mesmo que aos olhos contemporâneos sua descrição se assemelhe muito ao governo dos melhores, para Aristóteles a forma aristocrática corresponde a uma concepção muito mais restrita da distribuição da cidadania. Outra diferença é que a aristocracia se funda na superioridade de alguns sobre o resto, enquanto que para Aristóteles a *politeia* baseia-se no conceito de igualdade entre aqueles que são cidadãos. Portanto Aristóteles diz:

“pois aquele que comanda tem que primeiro aprender a obedecer.”⁸⁸

A virtude então consiste em saber governar e saber obedecer. Para Aristóteles, os cidadãos devem alternar-se nos postos de governo. Por outro lado, a boa administração do estado, aquela que realiza a felicidade dos cidadãos, não deve depender da sorte, mas sim da capacidade de ação e conhecimento dos governantes. A educação, então, torna-se o instrumento necessário que irá desenvolver nos cidadãos tanto as capacidades do bom governante como as qualidades do bom súdito. No último livro da *Política*, Aristóteles se dedica exclusivamente a especificar em detalhe qual e como deve ser essa educação.

Em suma, Platão e Aristóteles definem em grande parte os temas básicos que serão reelaborados pelos autores da tradição *speculum principis*. Não queremos sugerir que as obras subseqüentes sejam meras imitações das idéias desses autores, mas é importante notar sua influência, e a como as idéias desses filósofos são reapropriadas e reinterpretadas em diferentes contextos. Veremos que os autores influenciados por Platão tendem a reforçar a idéia do excepcionalismo real, cultivando uma imagem idealista da monarquia, e desvalorizando arranjos institucionais que permitam a inclusão das demais classes nos assuntos políticos; enquanto que os seguidores de Aristóteles, mesmo que “monarquistas”, tendem a dar mais importância a questões de expediência, e

⁸⁷ Aristóteles aqui claramente discorda da idéia de Platão de que os guardiões não devem ter propriedades, e devem ser providos apenas com as condições mínimas de subsistência.

portanto são mais propensos a limitar o poder do rei pela adoção de mecanismos institucionais variados sejam esses de cunho democrático ou aristocrático.

2.1.5. Políbio

Políbio (205-123 AC) foi um historiador grego adepto do estoicismo, e autor de A História de Roma. Políbio frequentou os círculos aristocráticos da Roma republicana, e seu livro é, em termos gerais, um elogio à constituição da cidade. Para esse autor a razão pela qual Roma conseguiu alargar enormemente seu poder através de sucessivas e bem sucedidas conquistas militares é exatamente a grande estabilidade gozada pela constituição romana. Essa estabilidade é explicada usando uma terminologia emprestada do vocabulário das formas de governo. Políbio expõe uma classificação das formas de governo muito similar às de Platão e Aristóteles: monarquia, aristocracia e “governo constitucional” são as formas virtuosas; tirania, oligarquia e democracia são as formas degeneradas. Ainda como Platão e Aristóteles, Políbio também apresenta uma “história” da degeneração das formas de governo. Na sua versão, a aristocracia degenera em democracia, que finalmente é usurpada por uma tirania. Políbio, entretanto, argumenta que essa “história” é de fato cíclica, e portanto depois da tirania a constituição voltaria à forma aristocrática.

Ao contrário de Platão e Aristóteles, que não dão muita importância à questão da existência temporal da *politeia*, mas que privilegiam a sua constituição interna, Políbio dedica grande parte de sua reflexão a encontrar uma forma de governo que possa evitar esse ciclo degenerativo que, em sua concepção histórica cíclica, destinava todas as repúblicas.

A solução encontrada por Políbio, espelhada no exemplo romano e espartano, corresponde à mistura dos três tipos virtuosos de *politeia*, em uma mesma constituição.⁸⁸ O poder político fica portanto dividido em diferentes instituições organizadas segundo os diferentes princípios das formas puras que entram na mistura. O poder executivo fica com o príncipe, o poder legislativo pertence aos senadores, aristocratas que também servem de conselheiros reais, e, finalmente, o povo também participa da política através

⁸⁸ Política, livro VII, capítulo XIV.

⁸⁹ History. VI.11.

da distribuição das demais magistraturas do estado e também da figura do tribuno da plebe.

A constituição de Esparta, e particularmente a de Roma, são tomadas como exemplos concretos de como escapar à fatalidade histórica. Políbio no entanto reconhece que a decadência de uma constituição deve-se tanto às causas externas como internas, e que sua solução só resolve parte do problema: o interno. As causas externas são em grande parte incontroláveis, pois mesmo que o movimento histórico tenda ao ciclo, não há meios de prever os eventos particulares que estão por vir, principalmente assuntos externos à república, que dependem de terceiros que não raro são inimigos.

A obra de Políbio deve ser considerada aqui por se tratar de um desenvolvimento da problemática da existência temporal da república e sua fragilidade perante aquilo que os romanos chamavam fortuna. Considerado por muitos um precursor de Maquiavel⁹⁰, Políbio apresenta uma defesa elaborada da constituição mista⁹¹. Seus argumentos em favor da forma mista serão posteriormente repetidos por São Tomás, Mariana, e os republicanos do renascimento italiano.

Quanto à forma monárquica esse autor fez pouco mais do que repetir idéias já encontradas em Aristóteles. A verdadeira forma monárquica é baseada no consentimento dos governados, e não em força.⁹² As virtudes clássicas da temperança, fortitude e justiça são necessárias ao monarca.⁹³

Segundo Políbio, o governo espartano, devido à estabilidade de sua constituição, foi o melhor dos estados antigos. Em contraposição, esse mesmo autor compara a democracia ateniense a uma nau sem rumo. As opiniões de Políbio ilustram a mudança de mentalidade trazida pela decadência da *polis* grega a partir do século IV AC, decadência essa iniciada com a vitória de Esparta na guerra do Peloponeso, e a posterior submissão de toda a Grécia aos impérios macedônico e romano.

⁹⁰ Nos referimos aqui às idéias defendidas por Maquiavel nos Discursos.

⁹¹ J.G.A. Pocock sugere que Aristóteles foi o primeiro a formular a idéia de constituição mista, e que sua "melhor forma de governo" corresponderia já a uma mistura das três formas virtuosas. The Machiavellian Moment..., 77. Pensamos entretanto que, apesar de essa não estar completamente equivocado, Pocock exagera em sua interpretação. Que papel teria o componente monárquico nessa constituição? Difícil respondermos. Talvez corresponderia a uma magistratura vitalícia assessoria, do tipo que Aristóteles se refere quando descreve a monarquia de acordo com as leis. Mesmo que façamos essa concessão à interpretação de Pocock, o modelo aristotélico não comporta um rei no poder executivo, como é o caso de Políbio.

⁹² History, VI.4.

2.1.6. Cícero

Cícero (106-43 AC) é o primeiro autor romano cujos textos de teoria política chegaram até nossos dias. A *República*⁹⁴, *De Legibus* e o *De Officiis* são as obras de Cícero que contêm a maior parte de seu pensamento ético e político. A influência de Platão no pensamento desse autor é marcante, tanto que as duas primeiras obras citadas são comentários dos diálogos platônicos de mesmo nome.

Cícero acredita que a monarquia seja a melhor forma de governo. De acordo com esse autor o rei deve mostrar solicitude para com seus súditos, e assistí-los como um pai assiste seus filhos.⁹⁵ A associação da figura paternal à monarquia é um sinal importante da mudança da mentalidade política ocorrida com a decadência da república romana, que já se prefigurava no tempo de Cícero. Ela é uma importante contribuição para a consolidação de um discurso da excepcionalidade real, que já se prefigura em Platão, mas que em Cícero está bem mais desenvolvido. Cícero compara o reino à mente humana, e nessa analogia o rei ocupa o lugar da razão⁹⁶, a qual, assim como em Platão, deve comandar as outras partes da mente. A virtude que guia as ações do bom rei é considerada por ele um atributo quase divino. A excelência real deve ser um espelho para seus súditos, um exemplo máximo de virtude.⁹⁷

Devemos ainda contextualizar a concepção que Cícero tem do governo monárquico e sua influência platônica. Essa concepção está de fato mais próxima das monarquias da Roma arcaica, onde a figura do rei pode ser melhor comparada ao *basileus* grego, patriarca e chefe natural da comunidade, do que ao principado romano, governo que surgiu logo depois de sua morte com a decadência final da república. A valorização da vida ativa mesmo quando comparada à vida contemplativa⁹⁸ é uma forte característica republicana presente em Cícero, mas ausente em Platão, que pensa exatamente o contrário.

⁹³ *History*. VI.5.

⁹⁴ Exceto pelo *Somnium Scipionis* no Livro VI, e algumas citações na *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, essa obra não era desconhecida na idade média, nem na renascença, reaparecendo apenas em 1820.

⁹⁵ Rep.II.26.47.

⁹⁶ Rep.I.38.60; III.25.38.

⁹⁷ Rep.II.42.69.

⁹⁸ Rep.III.3.6; Off.I.21.70.

Cícero mantém a distinção entre a verdadeira monarquia, uma forma virtuosa de governo, e as formas degeneradas.

“quando essa forma retém seu verdadeiro caráter. E isso acontece somente quando a segurança, os direitos, e tranqüilidade dos cidadãos são guardados pela autoridade vitalícia, a justiça e a sabedoria perfeita de um só governante.”⁹⁹

pois,

“O povo é levado a se submeter à autoridade e poder de um rei por vários motivos... Mas de todos os motivos, nenhum é melhor e mais próprio para mantê-los juntos que o amor; nada é mais estranho a esse fim do que o medo. Porque Ênio admiravelmente disse: ‘Quem é temido pelo povo, é odiado. E àquele que é odiado, todos desejam ver morto.’”¹⁰⁰

Se o rei deseja manter um governo virtuoso, ele deve seguir uma série de preceitos éticos como cultivar a justiça, ser honrado, generoso, afável, ter boa reputação, etc. Para Cícero existe um sistema ético que deve limitar a liberdade de ação do monarca.

“o estado deve ser governado com vistas ao benefício do povo e não da pessoa do rei.”¹⁰¹

Esses limites também são legais pois o bom rei não pode alienar os direitos (*ius*) ou propriedades (*dominium*) dos súditos. Por outro lado, uma vez que seu posto pressupõe, como já dissemos, a observância dos mais altos padrões éticos da justiça, o rei está dispensado de seguir estritamente as leis civis. Nesse ponto nota-se uma grande influência platônica.

⁹⁹ Rep. II.23.43; I.35.54,55.

¹⁰⁰ Off. II.6.21-7.23.

¹⁰¹ Off. I.25.85.

“Ele não deve ignorar as leis civis, mas seu conhecimento delas deve ser como o conhecimento que o piloto tem das estrelas, ou o médico da medicina; pois cada um usa seu conhecimento na prática de sua arte, porém não deixa que esse conhecimento se torne um empecilho no exercício de seus poderes especiais.”¹⁰²

A idéias avançadas por Cícero não primam pela originalidade. No entanto, devemos notar em sua obra a sedimentação de vários tópicos referentes à teoria do governo monárquico. Esse autor, assim como Sêneca, é importante por ter influenciado o pensamento de Santo Agostinho, entre outros.

2.1.7. Sêneca

Sêneca (4 AC- 65 DC) foi poeta, filósofo e tutor do imperador romano Nero. Esse autor é responsável pelo primeiro tratado de “espelho para príncipes” escrito em língua latina de que se tem notícia: *De Clementia*, dedicado ao mesmo Nero. Escrevendo já sob o regime do principado, Sêneca apresenta uma concepção da monarquia semelhante à de Cícero, só que um pouco mais propensa a cultivar a figura da excepcionalidade real. Sêneca talvez seja o primeiro a creditar exclusivamente à essa forma de governo um caráter natural.

“A natureza foi quem primeiro concebeu a idéia do rei, como podemos constatar ao examinarmos a vida das abelhas e de outras criaturas.”¹⁰³

A analogia da monarquia com o corpo humano, que também é parte da natureza (*physis* em grego, *natura* em latim), foi feita tanto por Platão quanto por Cícero, porém esses autores estavam se referindo ao controle do princípio racional da alma sobre as demais partes físicas e mentais. Sêneca porém não utiliza a razão como justificativa, sugerindo assim uma universalidade natural do princípio monárquico que se abrange até os seres irracionais.

¹⁰² Rep. V.3.5.

¹⁰³ Clemen.II9.2,3. Os antigos atribuíam o sexo masculino a rainha abelha. Ver Erasmo Op.cit. 67.

Para Sêneca, o rei deve ser diferente do cidadão comum, e a ele deve ser dado o título de “Pai da Nação”, de maneira que fique clara a sua posição em relação ao povo.¹⁰⁴

Sêneca não deixa de contrapor o rei ao tirano. Para tal, ele lança mão da analogia orgânica. A alma pode governar o corpo de duas maneiras: quando a razão domina o governo é real, mas quando as emoções dominam ele deve se chamar tirania. O bom rei é aquele que não só imita os deuses, mas que se porta e se assemelha a um deus.¹⁰⁵ Sua excelência é inteiramente baseada em caráter e não em critérios de nobreza de nascimento. O tirano, por sua vez, é aquele que governa pelo medo e violência. Sêneca, assim como Cícero, aborda também a questão do tiranicídio:

“Se a vida do tirano pode ser preservada somente com o sangue de seus súditos, então sua vida não vale ser vivida.”¹⁰⁶

Olhando em perspectiva a série de autores que examinamos até agora, parece que quanto mais se intensifica o apoio irrestrito à forma monárquica, mais cresce a necessidade de diferenciar o bom rei do tirano. A idéia da excepcionalidade do rei, portanto, desenvolve-se par e passo com a idéia do tiranicídio. Se por um lado a figura do rei é revestida de qualidades éticas de caráter extraordinário, e seus poderes elevados acima do poder da comunidade, por outro o tirano é visto como pura negatividade, que deve ser evitada a qualquer custo. No entanto, esse autor não apresenta uma fórmula, que não o tiranicídio, que possa evitar, ou atenuar os malefícios da tirania.

2.1.8. Plutarco

O escritor e historiador grego Plutarco (46-120), autor do famoso As Vidas, escreveu pelo menos um tratado de “espelho para príncipes” intitulado Discurso para a educação do Príncipe, que encontra-se publicado em conjunto com outros ensaios sob o

¹⁰⁴ Clem.I.14.2.

¹⁰⁵ Clem.I.19.9.

¹⁰⁶ Clem.I.9.6.

título de *Moralia*.¹⁰⁷ Muitas dúvidas existem sobre detalhes de sua biografia, porém é certo o seu envolvimento com a aristocracia da Roma imperial.

Para Plutarco a monarquia é a mais perfeita das formas de governo, sendo que “o bom rei é a imagem de Deus”, e assim como Deus, que criou o sol e lua, e os pôs no céu como símbolo de Seu poder e glória, o príncipe, o vigário de Deus, resplandece na terra. O príncipe é o administrador do poder divino para o bem de seu povo.¹⁰⁸ Esse rei divinizado é contraposto ao tirano, que governa através do medo.

Para Plutarco, tal excelência real só pode ser alcançada através da educação apropriada do príncipe. O bom rei é também filósofo, pois um rei sem educação é “como uma estátua dourada cheia de areia.”¹⁰⁹ Entram em cena aqui duas figuras importantes nesse gênero literário: o preceptor do príncipe, um cargo dos mais honrados e valorosos¹¹⁰; e o adulator, um inimigo público que deve ser evitado a todo custo, pois corromper um príncipe é uma falta muito pior que corromper um cidadão comum. O adulator, portanto, representa um grande perigo tanto para o príncipe como para o estado.¹¹¹

Com a divinização da monarquia, observada em Plutarco, e a cristalização da excepcionalidade moral do rei, a educação assume caráter pessoal. Não que a educação do príncipe não seja também uma preocupação pública, mas sua administração torna-se privada. Enquanto Aristóteles defende a educação pública dos cidadãos como pressuposto de sua igualdade, em Plutarco a educação especial do príncipe é a condição necessária de sua superioridade. Os tempos mudaram...

2.1.9. Outros autores antigos

Muitos autores antigos escreveram livros de conselho dedicados aos príncipes. Dentre esses autores podemos citar: Diotógenes (III séc. AC), Pseudo-Ecfantus (III séc.AC), Dio Chrysostomo (40-117), Pseudo-Salustiano(cerca 150), Dio Cassius (150-

¹⁰⁷ Outras citações aqui dizem respeito aos ensaios *O Filósofo*, e *O Adulator*, presentes na mesma coletânea.

¹⁰⁸ *Príncipe*, 3.

¹⁰⁹ *Príncipe*, 2.

¹¹⁰ *Filósofo*, 3.

¹¹¹ *Adulator*, 18, 19.

235), e Sinésio (370-413)¹¹². Muito ainda está para ser dito sobre a vastidão de obras produzidas no período clássico greco-romano. As obras desses autores oferecem oportunidades inúmeras para o trabalho acadêmico. Os limites desse trabalho, porém, nos levam a resumir em poucas linhas as idéias comuns encontradas nessas fontes. Assumindo o risco da simplificação, esperamos não estar cometendo nenhuma grave injustiça. As questões tópicas dessa literatura não sofrem grandes modificações no período que vai de Cícero a Santo Agostinho, período esse que engloba a maioria dos autores citados acima. Essas idéias já estão presentes em Cícero, e principalmente em Sêneca e Plutarco, e podem ser resumidas da seguinte maneira: a monarquia torna-se a forma de governo preferida; ao bom rei são atribuídas qualidades morais superiores às do cidadão comum; ele deve ser o exemplo máximo da virtude humana; o papel do rei é muitas vezes comparado ao do pai de família, do piloto da nau, ou do pastor do rebanho; outra analogia muito usada é a do rei (rainha) da colméia de abelhas; muitas vezes a excepcionalidade real se aproxima da divinização; o sumário das virtudes clássicas inclui temperança, justiça, racionalidade, sabedoria, comedimento e benevolência, quando não amabilidade; o bom rei governa para o bem comum; o bom rei é amado e protegido pelos seus súditos. O tirano, em oposição, é dominado por todos os vícios, governa pela força, para o proveito próprio, e contra a vontade de seus súditos que desejam vê-lo morto; o tirano muitas vezes precisa instituir uma guarda de mercenários para sua proteção pessoal.

2.2. Cristianismo

2.2.1. Santo Agostinho

Apesar de não se tratar de um autor de livros para príncipes, Agostinho (354-430), bispo da cidade de Híppo no norte da África, foi o escritor mais influente do cristianismo antigo. Muitas de suas idéias ético-políticas estão expressas no Cidade de Deus, uma obra com 22 livros que o autor demorou quinze anos para escrever.¹¹³ Nascido de pai pagão e mãe cristã, Agostinho foi criado como pagão, e veio adotar a

¹¹² Lester K. Born. Op.cit. p.60-90.

¹¹³ Ibidem. p.90.

religião de Cristo já adulto, fato esse narrado em suas Confissões. Após estudar retórica e filosofia, e envolver-se com o misticismo maniqueísta persa quando de sua estada na Itália, Agostinho converteu-se ao cristianismo, e voltou a Tagast, na atual Tunísia, onde seguiu carreira religiosa até sua morte. No ano 410 Roma é invadida pelos Godos, inaugurando assim o começo da dissolução do império romano do ocidente. Esse evento, geralmente associado pela historiografia tradicional com o fim da antiguidade clássica e o começo da idade média, teve grande repercussão no pensamento de Agostinho.

O conhecimento das fontes clássicas demonstrado por Agostinho, principalmente de filosofia grega, é espantoso. Esse autor divide a filosofia clássica em dois grupos. No primeiro estão os que ele considera defensores do politeísmo pagão, e no segundo Platão, os filósofos platônicos e neoplatônicos, os quais anteciparam, na concepção de Agostinho, muitos aspectos da doutrina cristã.

“Porque nesse caso nós tratamos, não com filósofos comuns, mas com aqueles que gozam da mais alta estima perante nossos adversários, e com os quais concordamos em muitas coisas, como a imortalidade da alma, a criação do mundo pelo Deus verdadeiro, e Sua providência no governo do mundo que Ele criou”.¹¹⁴

ou ainda,

“A principal razão para escolher os filósofos platônicos é a superioridade de suas concepções do Deus que é um, criador do céu e da terra. A isso se deve sua (a dos platônicos) grande reputação no julgamento da posteridade.”¹¹⁵

Tanto Aristóteles, como os filósofos peripatéticos, não gozam de muito prestígio nos comentários de Agostinho. O nome do estagirita é citado, de passagem, duas vezes em toda a obra. O pensamento aristotélico não penetrou o mundo cristão antigo, e nem a alta idade média européia. Não só seu pensamento foi considerado inadequado à doutrina da igreja antiga, como seus textos, assim como vários diálogos

¹¹⁴ *City of God*. I.36.

¹¹⁵ *Ibidem*. VIII.12.

platônicos, desapareceram do ocidente até meados do século XII, quando foram reintroduzidos pelos árabes da Espanha.¹¹⁶

A influência da doutrina crista nas concepções éticas de Agostinho é clara. Agostinho aceita a hierarquia clássica da alma sobre o corpo, e da razão sobre a alma, mas adiciona o domínio de Deus sobre a razão. Dessa maneira o conjunto das virtudes clássicas é reinterpretado agora sob a ótica do monoteísmo cristão. Agostinho está imbuido em mostrar que a simples observação das virtudes clássicas da fortitude, temperança (*sophrosine*), prudência, e justiça não conduz à felicidade (*beatitudine*), pois não é capaz de livrar os homens de seus sofrimentos terrenos. Agostinho não está pregando a rejeição dessas virtudes, mas a submissão delas à fé em Deus, e a necessidade de se reconhecer que só através da fé a felicidade pode ser alcançada após essa vida.

“Aqueles que pensam que o bem supremo ou o supremo mal podem ser encontrados nessa vida estão enganados. Não faz diferença se buscam pelo bem supremo no corpo ou na alma, ou em ambos, se nos prazeres ou na virtude, ou em ambos. Eles procuram em vão, seja por serenidade, por virtude, ou por ambas ... É em vão que os homens procuram a felicidade (*beatitudine*) na terra ou na natureza humana.”¹¹⁷

Nos primeiros quatro capítulos do livro XIX da Cidade de Deus, Agostinho critica a tradição filosófica, desde Platão até seus dias, no tocante à questão do bem supremo. Seu argumento final é o de que todas as “escolas” filosóficas falharam ao acreditar que esse bem poderia ser alcançado nessa vida, seja pelo exercício do corpo ou da alma, ou por quaisquer que sejam os meios combinados. Para Agostinho o bem supremo é a “vida eterna” alcançada pela salvação da alma.

Ao colocar o supremo fim da vida humana fora dessa vida, Agostinho está “superando” uma grande questão característica do pensamento clássico que é a da competição entre vida ativa e vida contemplativa, como formas supremas da eticidade

¹¹⁶ Grande parte do *corpus* aristotélico, preservado em traduções árabes, começam a ser reintroduzidas na Europa através do califato de Córdoba, em meados do século XII. Traduções para o latim logo começaram a aparecer por esforço do Bispo Raimondo de Toledo. As obras dedicadas ao estudo da lógica foram as primeiras a serem traduzidas, e finalmente a *Ética* a Nicômaco e a *Política* são traduzidas pelo dominicano Guilherme de Moerbeke em 1243 e 1250, respectivamente. Ver Skinner. *Foundations*. p.50.

¹¹⁷ *Ibidem*. XIX.4.

humana, e que portanto têm o fim (que é supremo) em si mesmas. Podemos dizer que para Agostinho o bem que as ações humanas na Cidade dos Homens podem almejar é o de servirem de meio para a obtenção da felicidade na Cidade de Deus, mas nada além disso. A idéia aristotélica de que só através da vida na *polis* o cidadão pode obter a felicidade (*eudaimonia*) é completamente descartada por esse autor.

O “novo” sistema ético proposto por Agostinho tem profundas conseqüências políticas. Enquanto que em autores clássicos como Aristóteles e Platão a ética e a política estavam intimamente ligadas, em Agostinho elas se comportam de maneira quase autônoma.

“Quando consideramos a curta duração da vida humana, realmente não importa para o homem, cujos dias estão contados, que governo ele deve obedecer, desde que ele não é compelido a agir contra Deus ou contra sua própria consciência”¹¹⁸

Do ponto de vista do governante essa separação entre ética e política também traz conseqüências. Nos autores examinados até agora, notamos que governante e governado sempre compartilham das virtudes ou vícios da forma de governo. O bom rei para esses autores é sempre o rei que promove o bem dos súditos, mesmo que os súditos estejam alijados do poder político. Os fins das ações do soberano devem corresponder às finalidades do estado, sua própria pessoa é confundida com o estado. Na tirania, a perversão moral do rei leva-o a procurar fins que não correspondem ao bem público, e o exercício do poder tirânico degrada governante assim como governados. Essa relação, porém, modifica-se quando ambos, rei e cidadão comum estão vivendo na Cidade dos Homens com vistas à Cidade de Deus. Agostinho, por exemplo, argumenta que não há bem algum na expansão dos impérios, a não ser que o monarca adore o verdadeiro Deus pois, ao conquistar novos estados, ele estará beneficiando os conquistados, e não a si próprio.¹¹⁹ Seguindo o argumento de Agostinho, poderíamos supor que a conquista de novos estados para a cristandade contribui também para a felicidade do rei. Porém não é essa sua conclusão:

¹¹⁸ Ibidem. V.17.

¹¹⁹ Esse argumento contribui para a “construção” do conceito de guerra justa. Esse conceito se tornou muito importante para justificação das cruzadas, da conquista do novo mundo, e também das guerras de religião na Europa, no início da idade moderna.

“Isso é benéfico, não tanto para os governantes, mas para os governados. O temor a Deus, e a integridade, grandes graças de Deus, são suficientes para a verdadeira felicidade dos governantes, pois vão permitir que eles passem essa vida bem, e assim alcancem a vida eterna.”¹²⁰

O governo do bom rei, portanto, contribui mais para a salvação dos súditos do que para si próprio. Por outro lado, o governo do tirano acarreta mais mal ao tirano do que aos súditos, pois os súditos são moralmente responsáveis por sua própria vileza e não a do soberano.

“Pois seja qual for a ofensa que senhores perversos inflijam sobre bons homens, essa deve ser tomada não como uma punição por maus atos, mas como um teste para suas virtudes. Portanto, o bom homem, mesmo que escravo, é livre, enquanto que o mal homem, mesmo rei, é escravo.”¹²¹

Agostinho não pensa que o cristão deva adotar uma vida monacal, afastando-se assim do contato de outras pessoas. Sua visão da vida em sociedade, porém, acentua mais os aspectos associativos dessa vida, do que seu caráter propriamente político. Segundo esse autor, uma verdadeira comunidade só existe quando a verdadeira justiça é praticada, e o rei olha pelo bem comum do povo. Agostinho conclui que isso só pode se dar quando o rei é cristão, pois reis pagãos, mesmo que relativamente virtuosos, são corrompidos pela adoração de seus deuses demoníacos. Ao descrever o bom monarca esse autor retém muitas das características virtuosas difundidas pela tradição do pensamento político. Características essas que agora são acompanhadas de virtudes cristãs.

“Nós chamamos virtuosos aqueles imperadores cristãos que governam com justiça, que não se envaidecem com os elogios dos aduladores, ou os serviços dos sicofantas, mas se lembram que são homens. Nós os chamamos virtuosos quando eles

¹²⁰ Ibidem.IV.3.

¹²¹ Ibidem.

pensam ser a soberania um ministério de Deus, e a usam para difundir a verdadeira religião; quando eles temem, amam e veneram Deus; quando eles amam o reino e não temem seus súditos; quando eles são vagarosos ao punir, e rápidos para perdoar; quando eles punem não por vingança pessoal, mas quando forçados a manter a ordem e segurança da república; e quando eles perdoam, não para encorajar a impunidade, mas com esperanças de reformar; quando eles temperam a dureza de seus decretos com piedade e generosidade.”¹²²

A questão do bom governo da Cidade dos Homens, porém, não é a de se estabelecer uma constituição (*politeia*) através da qual a verdadeira justiça pode ser exercida, mas apenas de se traçar um retrato do príncipe cristão. Agostinho, portanto, segue as tendências de sua época em concentrar o poder político na figura do rei.

Os cristãos são tratados, por esse autor, como peregrinos em busca da salvação para a vida eterna. A paz deve ser cultivada mesmo que o cristão viva sob governo pagão (paz da Babilônia), pois a sedição e a guerra só aumentam os sofrimentos dessa vida. Agostinho, portanto, condena a revolta mesmo contra governos tirânicos, seguindo assim o conselho de Paulo para que os cristãos obedeçam os seus senhores, sejam eles quem forem. Por outro lado, Agostinho diz que os homens não são feitos por Deus para se submeterem ao *dominium* de outros homens, portanto, aqueles que se encontram nessa situação estão de fato pagando, por vontade de Deus, pelos seus pecados. O argumento aplica-se tanto para os escravos quanto para os súditos, pois assim como o senhor tem *dominium* sobre o escravo, o rei é o *dominus* da comunidade.

Em resumo, a inauguração da era cristã traz profundas conseqüências à filosofia política. Notamos que a tendência de desvalorização da vida política tem suas raízes em Platão, mas se intensifica, a partir da decadência da *polis* grega, com o surgimento de doutrinas como o estoicismo, o epicurismo, e finalmente o neoplatonismo de Plotino, Iâmblico, Porfírio, e Apuléio. Agostinho traduz o espírito do seu tempo de desencanto com a política em termos de uma nova cosmologia: a cristã. Veremos, porém que ao se imiscuir no exercício do poder temporal durante a idade média, a Igreja se verá compelida a reavaliar constantemente a relação entre política e ética cristã.

¹²² Ibidem, V.24.

2.2.2. Isidoro de Sevilha

Isidoro de Sevilha (570-636) tratou de assuntos relativos ao governo dos príncipes em várias partes de sua obra, particularmente nos tratados Etimologias, Sentenças e Da Honra e do Dever dos Príncipes, obra essa incluída em sua Coletânea Canônica. Segundo esse autor o príncipe tem o poder de aperfeiçoar ou arruinar seu povo.¹²³ Se o príncipe é bom, ele deve respeitar a Deus e à Igreja, corrigir os vícios do estado, não ofender povo, e ser como um auxiliar de Deus.¹²⁴ O bom príncipe é casto, humilde, moderado e justo, piedoso e gentil.¹²⁵ O mau príncipe, por sua vez, é o corruptor do povo.¹²⁶

Isidoro também nos apresenta um sumário dos deveres do povo para com seu rei. Eles devem sempre acreditar em seu príncipe, não falar mal de sua pessoa, guardar sua vida com segurança, e não destituí-lo do trono, ou substituí-lo por um novo príncipe enquanto ele ainda vive.¹²⁷ Para Isidoro, sedição e conspiração contra o príncipe não devem ser toleradas, e ninguém deve tentar usurpar o poder real seja quando o rei está vivo, ou mesmo após sua morte. Em caso de morte do rei, um novo monarca deve ser eleito pelo povo para substituí-lo.¹²⁸

Em Isidoro nota-se a cristalização da figura do príncipe como o perfeito cristão. O caráter moral excepcional da figura real, entretanto, não corresponde a uma delegação de poderes absolutos. De fato para esse autor, o príncipe deve submeter-se às leis, leis essas que por sua vez devem ser aprovadas pelos senadores e pelo povo.¹²⁹

É sabido que Mariana estudou profundamente esse autor. De fato, em Isidoro estão presentes idéias importantes como a da constituição mista, e a submissão do monarca às leis, idéias essas que não só serão usadas por Mariana, como também serão incorporadas pelos mais importantes escritores cristãos do medievo. Isidoro, porém, concorda com Agostinho ao negar o direito de resistência à tirania.

¹²³ Sentenças. III.49.3

¹²⁴ Sentenças. III.48.2.

¹²⁵ Cânones. Tol.IV.75.

¹²⁶ Sentenças. III.50.6.

¹²⁷ Cânones. Tol.V.4.

¹²⁸ Cânones. IV.75.

¹²⁹ Etimologias. V.10.

2.2.3. João de Salisbury

O *Policraticus* de João de Salisbury (1110-1180) é provavelmente o mais importante tratado medieval de teoria política anterior à reintrodução da Política de Aristóteles na Europa ocidental.¹³⁰ Esse autor é também de particular importância para nosso trabalho, pois em seus escritos antecipa muitos dos argumentos posteriormente defendidos por Mariana.

Para Salisbury a monarquia é, sem sombra de dúvida, a melhor forma de governo.¹³¹ Esse autor usa da analogia orgânica para descrever a hierarquia das diferentes partes do estado. O príncipe é a cabeça, que está sujeito só a Deus e a Seus representantes na terra, o senado ocupa o lugar do coração, e os juizes, e governadores representam os olhos, ouvidos e língua; oficiais e soldados são as mãos; os tesoureiros o estômago; e os agricultores são os pés que estão ligados ao chão, e merecem ajuda e proteção, pois são eles que sustentam e conferem movimento ao corpo.¹³²

O modelo de Salisbury aponta para uma constituição mista, onde o rei divide parte de seus poderes com o senado e demais magistraturas do estado. Entretanto o rei tem o direito à palavra final, e seu poder é hierarquicamente superior os demais corpos do estado. O modelo do autor é característico da concepção política medieval.

“Então, e só então, a saúde da republica será sólida e florescerá. Só quando os membros superiores protegerem os inferiores, e os inferiores responderem prontamente, da mesma maneira, às justas demandas de seus superiores, de modo que cada um e todos estão ligados entre si por um tipo de reciprocidade, e cada um vê seu próprio interesse coincidindo com o que mais vantajoso também para os outros.”¹³³

Salisbury argumenta que o príncipe é escolhido por Deus. Entretanto, nosso autor nega ao rei o direito da sucessão hereditária automática. O filho do rei só deve

¹³⁰ Ver John Dickinson na introdução de John of Salisbury, *The Statesman's Book of John of Salisbury (Policraticus)* . p.xvii-xxxii. Quanto ao platonismo de Salisbury ver Roberto Romano, “Lembra-te de que és homem: Governantes e Juizes no *Policraticus* de Jean de Salisbury.” p.156.

¹³¹ *Policraticus*. IV.1.

¹³² *Ibidem*. V.2.

¹³³ *Ibidem*. VI.20.

substituir o pai se ele se mostrar merecedor do trono. A excelência do príncipe só pode ser alcançada através de uma boa e apropriada educação.¹³⁴

Para Salisbury, o bom príncipe deve ser um exemplo de virtude. Seguindo a regra da maioria dos autores de livros *speculum principis*, Salisbury compõe uma lista comentada das virtudes do bom príncipe.¹³⁵ Esse príncipe deve também evitar adutores e escolher homens bons e virtuosos como conselheiros.

O príncipe não deve esquecer que sua pessoa, assim como suas riquezas, pertencem ao povo.¹³⁶ Para Salisbury o rei deve prestar contas a Deus, e não ao Estado. Segundo o autor a lei divina manda que o soberano se submeta às leis. O príncipe que governa ao arrepio das leis deixa de ser príncipe e se converte em tirano. Salisbury retrata o tirano como uma pessoa dominada pelos vícios. Para governar acima das leis, o tirano usa da força, oprimindo seu povo.

Ao tirano o povo pode negar obediência. Salisbury diz que essa desobediência, a princípio, não deve ser violenta, porém se o monarca persiste no desrespeito as leis, e passa a governar tiranicamente é justo que ele seja assassinado, e o povo liberado para o serviço de Deus.¹³⁷ É muito importante ressaltarmos aqui que Salisbury defende o recurso à ação individual contra o tirano. Esse ponto é claramente explicitado no elogio tecido por ele ao assassino anônimo de Guilherme Rufus. Mariana repetirá o elogio ao tiranicídio como ato individual. Nesse aspecto ele aproxima-se de Salisbury e afasta-se de São Tomás e seus discípulos, que condenam tal ato como extrema ameaça à estabilidade da república.

Não devemos porém exagerar nas semelhanças entre Salisbury e Mariana. É preciso lembrar que o autor do *Policraticus* pensava ser o poder político de origem e inspiração divinas.¹³⁸ Essa concepção é muito diferente da formulada por alguns autores tomistas espanhóis do século XVI, entre os quais Mariana se inscreve, que derivam a autoridade política da escolha da comunidade e não de Deus. Mesmo sem fazer uso da linguagem do direito natural, que foi em grande parte criada a partir da reintrodução do aristotelismo no ambiente cristão, Salisbury antecipa idéias importantes que posteriormente serão traduzidas e reutilizadas pelos doutores do direito natural. Esse

¹³⁴ *Ibidem*. IV.2.

¹³⁵ *Ibidem*. IV.

¹³⁶ *Ibidem*. VII.17.

¹³⁷ *Ibidem*. VIII.20.

autor aceita a cláusula de que o príncipe é *legibus solutus*, retirada do direito romano, mas acrescenta que esse mesmo príncipe está limitado a ser um servidor da Lei e da Equidade. Como nota Roberto Romano, essa dupla relação entre o príncipe e a lei descrita por Salisbury é muito similar às concepções mais tarde formuladas por Tomás de Aquino. Como veremos a seguir em mais detalhe, Aquino defende que o rei está submetido às leis somente de forma diretiva, mas não pode ser coagido a obedecê-las.¹³⁹

A reintrodução dos temas do tiranicídio e do governo misto são sem dúvida as mais importantes contribuições desse autor para o nosso tema de estudo. É interessante notar que no período imediatamente posterior a queda do império romano, a baixa idade média, as instituições jurídicas da Europa ocidental sofrem de profunda instabilidade devido à fragmentação política, e à mistura dos costumes dos bárbaros invasores com as instituições do direito romano.¹⁴⁰ Finalmente, na alta idade média, novas instituições jurídicas adquirem estabilidade na forma do que hoje conhecemos como relações feudais, que apesar de variarem muito de região para região, correspondiam genericamente a um sistema hierárquico de obrigações mútuas. A teoria de Salisbury é um bom exemplo desse “novo” contexto ético-político. O constitucionalismo de Salisbury emblematicamente inaugura esse novo período do pensamento político europeu. Mariana, por seu lado, testemunhará a decadência dessas instituições feudais, pelo menos do ponto de vista de sua justificação teórica. O constitucionalismo, porém, não morre com a idade média, mas é reinterpretado no começo da idade moderna de uma forma mais laica e dentro do novo contexto dos estados nacionais. O constitucionalismo inglês, e as teorias do direito de resistência formuladas por autores como Locke são bons exemplos dessa reinterpretação.

2.2.4. São Tomás de Aquino

São Tomás (1225-1274) nasceu no castelo de Roccasecca, perto de Aquino, cidade localizada ao norte de Nápoles, de uma família da pequena nobreza local. Aos cinco anos ingressou em um monastério beneditino, onde recebeu educação elementar e religiosa, lá permanecendo até 1238, quando se junta ao *studium generale*, mais tarde

¹³⁸ Como escreve Roberto Romano: “o governante é um ‘gêmeo’ do poder divino.” Op.cit.157.

¹³⁹ Ibidem. p.158.

¹⁴⁰ Ver Perry Anderson. *Passages from antiquity to feudalism*. NLB. London. 1974. p.211.

transformado em Universidade de Nápoles. Nesse lugar, Aquino entra em contato com os Dominicanos, ordem criada em 1216 com o intuito de combater a heresia albigense, e que cultivava o estudo de filosofia e teologia. Aquino junta-se à nova ordem, e dedica-se ao estudo de Aristóteles, cuja obra havia recentemente sido traduzida para o latim, e que muitos religiosos viam como uma ameaça à fé cristã. Em 1264, enquanto morava em Roma, Aquino escreveu sua única obra exclusivamente política, um tratado do gênero *speculum principis* intitulado *De Regimine Principum*, o qual foi dedicado ao jovem rei de Chipre, provavelmente Hugo III. Trechos referentes à teoria política e assuntos conexos também podem ser encontrados em seu afamado *Summa Theologiae*, e em sua tese defendida na Universidade de Paris, *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*.

São Tomás é talvez o mais importante filósofo do cristianismo, além de ser o mais célebre representante do escolasticismo, uma nova atitude doutrinária adotada pelos teólogos cristãos da alta idade média, atitude essa que privilegiava a sistematicidade do pensamento e a fundamentação autoritativa das fontes, e que floresceu no ambiente das universidades européias desse período.¹⁴¹ O trabalho de Aquino é uma grande síntese do pensamento cristão de sua época com as idéias de Aristóteles, um testemunho do alto grau de sofisticação filosófica atingido pela escolástica. Devemos notar que com a volta do aristotelismo, voltam os argumentos de caráter expediente. A filosofia política, mais uma vez, não se restringe, como nas teorias de inspiração platônica, a estabelecer modelos ideais, mas a pensar segundo dois critérios: o da razão especulativa, e o da razão prática.¹⁴²

Para Aquino,

¹⁴¹ O método escolástico foi desenvolvido como uma mimese escrita de uma disputa oral que compreende vários estágios. Ao início o mestre anuncia o artigo a ser tratado, que por si é uma subdivisão da questão mais geral que está em discussão. Em seguida são enumeradas as objeções, as quais são respondidas pelos mestres-assistentes, geralmente citando autoridades a seu favor. Finalmente o mestre dá a sua resposta como conclusão. A resposta final do mestre geralmente começa com a expressão: "Eu respondo que...".

¹⁴² Segundo São Tomás: "A razão especulativa difere da razão prática da seguinte forma. A razão especulativa trata das verdades necessárias, as quais são constantes, portanto esse tipo de verdade é alcançado tanto em conclusões particulares quanto nos seus princípios gerais. A razão prática, entretanto, opera com as coisas contingentes das ações humanas. Portanto, apesar de haver uma certa necessidade em seus princípios gerais, quanto mais nos aproximamos do particular, mais freqüentemente encontramos exceções." *Summa*. I.II.Quae.94.4.

“O homem é por natureza um animal social”¹⁴³

Segundo esse autor, o homem é compelido à vida social por dois fatores naturais complementares. O primeiro deles é a natural fraqueza física do gênero humano. Diferentemente dos outros animais que possuem garras, ou asas, ou pelo espesso, ou velocidade de fuga, quando não vários desses atributos conjugados, o homem nasce nu e assim permanece, sem nenhum atributo físico com o qual se defender de quem atente contra a sua vida. O segundo fator natural que contribui para a sociabilidade humana é a razão. Só através da razão é que o homem, destituído por natureza de atributos físicos, pode sobreviver. A razão, segundo São Tomás, não pode em momento algum ser confundida com um atributo físico. Ela é sim um atributo da alma.¹⁴⁴ Através da razão o homem pode conhecer as coisas do mundo e assim garantir sua sobrevivência. Esses dois fatores, entretanto não são suficientes para compreendermos a sociabilidade natural do homem, pois podemos argumentar que uma pessoa dotada de racionalidade poderia sobreviver solitária. Aquino diz que

“Um homem não pode assegurar [as coisas necessárias para sua sobrevivência] por si só, pois um homem sozinho não consegue garantir sua própria vida.”¹⁴⁵

¹⁴³ A tradução latina da fórmula aristotélica *zoon politikon* por *homo est naturaliter politicus. id est, socialis* denota uma importante diferença entre as mentalidades grega antiga e medieval. O caráter social da condição humana não era ignorado pelos gregos, entretanto esses não incluíam a sociabilidade no rol das características exclusivamente humanas, pois o homem divide com outras espécies animais essa tendência natural de viver em grupos, tendência essa que é uma imposição de suas necessidades biológicas. Por sua vez, para os gregos, a satisfação das necessidades biológicas estava ligada a esfera da *oikia*, ou seja, da casa e da família. Como vimos, para Aristóteles a vida na *polis* não é simplesmente a vida em associação, mas a vida em associação que busca a realização da felicidade (*eudaimonia*). A vida política, para Aristóteles, pressupõe a vida ativa de todos os cidadãos: governar e ser governado. A tradução de Aquino, portanto fica aquém do verdadeiro sentido da expressão original. Ver também Hannah Arendt, *A Condição Humana*, p.31-43. Sobre relação entre política e necessidade ver também Platão, *Político* 369b, e Aristóteles, *Política* 1253b-1254a.

¹⁴⁴ A distinção entre corpo e alma é muito importante para a teoria do conhecimento em São Tomás. “O princípio da operação intelectual ao qual chamamos a “alma humana” é necessariamente um tipo de princípio incorpóreo e subsistente. É evidente que o intelecto do homem pode conhecer a natureza das coisas corpóreas. Mas, para que algo conheça coisas dessa maneira é necessário que esse algo não tenha a mesma natureza que as coisas conhecidas, porque caso contrário o que houvesse de comum entre as duas naturezas obstruiria o conhecimento das coisas... É impossível, portanto, que o princípio do intelecto seja algo corpóreo.” *Summa Theologiae*, I, Quae. 75.

¹⁴⁵ Tomás Aquino. *De Regimine Principium*. Cap. 1.

Portanto, a razão não confere ao homem completa autonomia, ele ainda é obrigado a cooperar com outros homens para garantir sua vida. Diferente dos outros animais que naturalmente sabem diferenciar as coisas conformes às suas necessidades das coisas que são daninhas às suas vidas, o homem por natureza só tem um conhecimento genérico de suas necessidades. Entretanto, através da razão, os homens juntos podem chegar ao conhecimento das coisas particulares que são necessárias para a manutenção de suas vidas. Um só homem, mesmo que racional, não conseguiria conhecer todas as coisas necessárias à sobrevivência humana. Portanto, é necessário que o homem viva em sociedade, cooperando nos mais diversos campos do conhecimento. Segundo Aquino, a complexidade da linguagem humana, comparada com a dos outros animais, demonstra o quão necessária é a comunicação e a cooperação para a vida humana; em outras palavras, se os homens fossem auto-suficientes, não haveria necessidade de desenvolverem uma linguagem tão complexa.

Aquino nos apresenta uma versão cristianizada da idéia de natureza (*physis*) expressa por Aristóteles. Fazendo uma comparação entre os dois autores, podemos dizer que para Aquino, assim como para Aristóteles, a natureza (*natura*, em latim) de uma coisa significa tanto o princípio (*arché*) que a rege, quanto seu fim (*telos*). Entretanto, para Aquino essa natureza é também a um produto do designio de Deus. A sociabilidade natural do homem, então, deve ser entendida como princípio, o homem nascido sem defesas e racional deve se unir a outros para sobreviver, e também como fim, só através da vida em sociedade é que o homem pode realizar seu fim supremo que é atingir a salvação através de uma vida boa e virtuosa.

“O fim da boa vida que vivemos na terra é a felicidade(*beatitudo*) do céu”

Segundo Aquino, uma vez que os homens naturalmente vivem em grupos, deve haver uma pessoa que lidera o grupo.

“Uma vez que todos os seres inteligentes agem tendo em vista um fim, o homem também tem um fim para o qual toda sua vida está dirigida. Entretanto, a diversidade das aspirações e atividades humanas mostra que os homens perseguem seus

objetivos de diferentes maneiras. Portanto os homens necessitam de alguém que o dirija para seu fim.”¹⁴⁶

Aquino reforça o argumento da origem natural da sociedade e da necessidade do poder político ao descrever o “Estado de Inocência”. Esse autor adota a divisão bíblica da história humana entre a vida edênica e queda. A expressão “Estado de Inocência” corresponde à vida de Adão e seus descendentes antes da queda. No éden, a natureza humana podia desenvolver-se de maneira integral, ou seja, a virtude das ações dos homens era a máxima permitida pela natureza humana, que segundo São Tomás, ainda é limitada em comparação à virtude infundida por Deus. Com o pecado original o homem passa a viver em um estado de natureza corrompida, e não pode mais alcançar com suas ações o bem máximo que sua natureza permitiria. As ações dos homens, nesse estado, ainda visam um bem, mas o bem alcançado é sempre imperfeito. A queda, entretanto, não tem conseqüências diretas na constituição da sociedade civil.

“Porque o homem é por natureza um animal social, então no Estado de Inocência os homens devem ter vivido em sociedade.”¹⁴⁷

Uma vez que os homens viviam em sociedade, eles já tinham um líder que os guiava. Para São Tomás, o mais sábio deveria governar os outros mesmo no estado de Inocência.¹⁴⁸ *Dominium* já existia nesse estado, não o *dominium* do mestre sobre o escravo, mas o exercido pela autoridade política sobre homens livres. A diferença entre esses dois tipos de *dominium* em Aquino é muito similar à distinção aristotélica entre o poder do *despotes*, que governa seus inferiores e o poder político do governante que governa homens livres e iguais. Para São Tomás,

“Há algumas províncias de natureza servil, que devem ser governadas de maneira despótica (*dominium regale*). Entretanto, aqueles homens de caráter forte,

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ *Summa*. Qu. 96.

¹⁴⁸ De acordo co São Tomás tanto a lei divina como a lei natural comandam que o superior governe os inferiores. Ver *Summa*, II-II, Quae. 104.1

bravos de coração, e confiantes em sua própria inteligência não podem ser governados exceto por um *dominium politicum*.¹⁴⁹

Ao contrário de Mariana, e dos teóricos do contrato social, para São Tomás a idéia de um estado de natureza pré-social é impossível.¹⁵⁰ Se alguém vive apartado da sociedade, essa pessoa está se rebelando contra a natureza humana e contra a própria vontade divina. A idéia de um estado de natureza pré-político na teoria de São Tomás incorreria no paradoxo de um estado de natureza antinatural. Se o homem é por natureza um ser social, não há possibilidade teórica de um contrato que marque a passagem dos homens para a vida em sociedade.

Concluindo, o desígnio de Deus é cumprido através da sociedade política, “encabeçada” pelo soberano.¹⁵¹ Assim como o piloto dirige o navio ao porto seguro, o bom soberano guia seus súditos à salvação.

São Tomás diz que o objetivo de qualquer governante é prover o bem estar de seu povo.

“O bem estar de qualquer grupo organizado é baseado na preservação de sua unidade no que chamamos paz... Portanto, quanto mais efetivo um governo é em promover a unidade na paz, mais útil ele será. Dizemos mais útil porque conduz mais diretamente ao seu fim.”¹⁵²

A partir da asserção de que a promoção da unidade é o melhor critério para avaliarmos um governo, São Tomás enumera três razões pelas quais a monarquia é melhor que outras formas de governo. Primeiro porque essa forma de governo já contém o princípio da unidade em si. O que é uno mais facilmente promove a unidade. Segundo,

¹⁴⁹ *Reg. Prin.* IV.8.

¹⁵⁰ Richard Tuck sugere a existência da idéia de uma “vida natural” humana na obra de São Tomás. Entretanto, na passagem da *Summa* citada por Tuck, o Doutor Angélico não está se referindo a um estado pré-político da vida humana, mas apenas fazendo uma distinção entre as normas (*iura*) que derivam da natureza humana e as que nascem do acordo entre os homens, ambas referentes à vida do homem em sociedade. Ver Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, p.19.

¹⁵¹ Segundo Aquino uma pessoa individualmente não pode guiar outras para a virtude, mas apenas aconselhá-las. O poder de compelir à virtude pertence ao povo (*multiduto*) ou ao seu representante público, que o faz através da aplicação da lei. *Summa*. I.II. Quae.90.

porque as pessoas geralmente discordam entre si, enquanto uma só pessoa não pode discordar de si mesma. Como a discordância ameaça a unidade do grupo social, todas as formas de governo que não a monarquia são inferiores a esta. E, finalmente, porque tudo que está de acordo com a natureza é melhor. Para São Tomás, a arte de governar, como qualquer outra arte, é tanto melhor quanto mais se assemelhar à natureza. Uma vez que todo governo na natureza é exercido por um (ex: Deus governa o universo, a razão governa as partes da alma, etc.), então, o melhor governo dos homens também deve ser exercido por um, o monarca.

Utilizando uma teoria das formas de governo baseada em Aristóteles,¹⁵³ Aquino argumenta que, assim como a monarquia é a melhor forma de governo, a sua forma corrompida, a tirania, é a pior de todas. Um rei movido pelo interesse próprio, e não o interesse comum, utiliza toda a força unitária da forma monárquica para o mal da comunidade, convertendo-se no mais detestável dos governantes.¹⁵⁴

Segundo Aquino, as leis dos homens são classificadas segundo as diferentes formas de governo sob as quais elas são criadas. A Lei Romana tem categorias de leis diferentes para cada forma de governo. A legislação ordenada pelo monarca chama-se *constitutiones principum*; sob uma aristocracia a legislação pode provir de pareceres de juristas, *responsa prudentum*, ou ser decretada pelo senado, *senatus consulta*; a oligarquia é regida por uma legislação decretada por pretores, a qual se chama *jus honorarium*; na democracia o povo vota as *plebiscita*; finalmente, a tirania, segundo Aquino, por ser totalmente corrupta, não tem lei alguma.¹⁵⁵ São Tomás, portanto, altera o classificação aristotélica das formas de governo segundo o critério das leis. Fazendo uma leitura de Aristóteles a partir das instituições do direito romano, nosso autor de fato isola a tirania como única forma (totalmente) avessa às leis.

No capítulo IV do *De Regimine Principum* Aquino reconhece as possíveis virtudes de um governo democrático. Usando o exemplo de Roma, ele mostra como o povo, cansado da tirania dos reis, substituiu a monarquia pelo regime republicano, o que estimulou muito o espírito cívico e a prática do bem comum. Entretanto, segundo São Tomás, a tirania desenvolve-se mais facilmente de um governo popular que da própria

¹⁵² *Reg. Prin.* 2.

¹⁵³ Aristóteles. Política, III, 7-8.

¹⁵⁴ *Reg. Prin.* 3.

¹⁵⁵ *Summa* I.II.Quae.94,4.

monarquia. Aquino apresenta três argumentos em favor dessa tese, compondo uma espécie de teoria das trocas de regime. Primeiro, uma monarquia degenerada em tirania constitui uma menor ameaça à paz social do que um “governo de muitos” que se converte em tirania. A desintegração de um “governo de muitos” sempre resulta num conflito envolvendo um grande número de pessoas, enquanto que um rei convertido em tirano apenas vai se apropriar de alguns bens de poucos indivíduos. Como a paz é o maior bem social, a monarquia, mesmo que degenerada em tirania, é preferível ao governo de muitos. Segundo, quando muitos governam é mais provável que surja entre eles pessoas que não ajam pelo bem comum, causa de dissensões e conflito, e, mais uma vez, de ameaças à paz. Por outro lado, Aquino argumenta, é mais difícil que uma só pessoa (o monarca) se afaste do bem comum. Mesmo que ele o faça, desde que não seja de maneira extrema, uma leve tirania é mais tolerável que o conflito generalizado. Terceiro, Aquino diz que o exemplo histórico mostra que quase todos os governos de muitos degeneraram em tirania.

Aquino, entretanto, não deixa de ver na concentração do poder o risco da tirania.

“Então, uma vez que o rei se estabelece, o governo do reino deve ser constituído de tal maneira que não lhe dê oportunidades de se tornar um tirano. Seu poder deve ser limitado para que ele não possa facilmente cair em tirania.”¹⁵⁶

Na *Summa Theologiae* São Tomás provê-nos com uma explicação mais detalhada de como seria essa limitação do poder real. Aqui, ao discutir a melhor forma de governo, nosso autor coteja três importantes questões. Primeiro, que a monarquia é a melhor forma de governo, uma questão, como já vimos, de princípio divino. Segundo, a questão aristotélica de que todos os cidadãos devem participar do governo. Para essa segunda questão enumerada por Aquino temos uma justificação prática e uma de princípio. O princípio é que homens livres não podem ser governados despoticamente, e o argumento prático é que a participação no governo faz com que “a paz seja preservada entre o povo, e todos amem e protejam a constituição.” Nesse ponto temos dois

¹⁵⁶ *Reg. Prin.* 6.

princípios que são aparentemente contraditórios: o da monarquia, e o da participação geral. À questão da monarquia, então, sobrepõe-se uma questão prática (terceira).

“A monarquia é a melhor forma de governo para um povo, desde que não se torne corrupta. Entretanto, devido ao grande poder conferido ao rei, uma monarquia pode facilmente degenerar em tirania, a não ser que a pessoa a quem esse poder é conferido seja perfeita em virtudes... Porém, poucos homens são perfeitamente virtuosos.”¹⁵⁷

A solução para esse dilema é a limitação do poder do rei através de uma constituição mista. Aquino argumenta que desse modo mantém-se a virtude da monarquia, acrescentando-se as virtudes da aristocracia e da democracia, ao mesmo tempo que se contempla a questão da participação de todos no governo. A citação, apesar de longa, merece ser reproduzida.

“A melhor [forma de governo] é uma monarquia na qual um homem governa de acordo com a virtude, e uma aristocracia -- isso é, o governo dos melhores no qual um pequeno número de pessoas governa de acordo com a virtude. Assim, a melhor constituição para uma cidade ou um reino é aquela em que uma pessoa governa de acordo com a virtude, e abaixo desse existem outros que governam de acordo com a virtude, e todos tomam parte no governo pois todos o elegem e para ele podem ser eleitos. Essa é a melhor forma de governo pois é uma judiciosa combinação de monarquia, ... aristocracia ... e democracia.”¹⁵⁸

Não nos deve escapar o fato de a opção pela forma mista sempre estar justificada em última instância por um argumento prudencial, que nesse caso é a dificuldade de se encontrar o perfeito monarca. A forma de governo mista, portanto, é melhor porque evita os infortúnios e imperfeições das coisas terrenas. Solução semelhante é encontrada por Políbio, que também viu na forma mista uma saída para a instabilidade das instituições, e que segundo ele tendiam à repetição de um eterno ciclo

¹⁵⁷ *Summa*. I. II. Quae. 105.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

de degeneração. A quase impossibilidade prática de se encontrar um homem perfeitamente virtuoso também é aduzida por Aristóteles contra a monarquia e a favor de uma constituição mista. Veremos que nos Discursos, Maquiavel defende idéias muito semelhantes. Mariana vem engrossar a lista de defensores dessa forma de constituição que, como podemos notar, não foi uma invenção da Inglaterra medieval. Insistimos no argumento de que a idéia da imperfeição das coisas humanas, de sua exposição temporal à corrupção e a degeneração, é o pressuposto da razão prática,¹⁵⁹ e que só através desse tipo de raciocínio é que esses autores chegam à solução da forma mista de governo.

A questão da limitação do poder real também é examinada por São Tomás sob a perspectiva da relação entre governante e leis. Nosso autor diz que as leis humanas têm duas características: são regras postas para a ação dos homens, e têm força coercitiva. O príncipe então está acima das leis no sentido de que não há ninguém acima dele para forçá-lo a cumpri-las. Entretanto ele está obrigado perante Deus, que comanda de maneira diretiva que o príncipe deva, de sua própria vontade, cumprir as leis. Aquino no entanto acrescenta uma razão prática pela qual o príncipe está acima das leis. Por motivos de expediência, a lei pode ser mudada ou anulada. Devemos lembrar que o autor aqui está se referindo às leis humanas, especificamente àquelas que tem com objeto coisas particulares, e portanto sujeitas a mudança.

Devemos tentar uma solução interpretativa para esse aparente dilema. O primeiro argumento citado por Aquino é retirado da lei romana: "*Princeps legibus solutus est*".¹⁶⁰ O segundo argumento é retirado da Lei Antiga (Bíblia). Parece razoável supor que Aquino pensa que o príncipe deva respeitar as leis humanas, naquilo que elas tem de comum com a lei divina e natural e em seus princípios mais gerais. Ao mesmo tempo nosso autor deixa espaço para que o príncipe possa legislar mais livremente em matérias que exijam rapidez e expediência. Portanto, como veremos abaixo, podemos manter a categoria de tirano para o monarca que desrespeita as leis, apenas adicionando o advérbio de modo: indiscriminadamente. Obviamente devemos também estar atentos

¹⁵⁹ São Tomás assim justifica o fato de as leis dos homens poderem eventualmente modificarem a aplicação da lei natural: "... em casos particulares podem haver exceções, seja em relação a sua correção, devido a certos obstáculos (pois obstáculos podem produzir casos excepcionais entre as coisas da natureza que crescem e decaem), seja pela maneira como ao conhecidos. Isso pode acontecer porque a razão de alguns é corrompida pela paixão e pelos maus hábitos, ou ainda por uma má disposição da natureza.", *Summa*. I.II.Quae.94.

¹⁶⁰ *Digesta* I, ii, 31. Ulpiano.

para a introdução da questão da expediência, que se tornará a justificativa básica da teoria política do Príncipe de Maquiavel.

São Tomás também discute a relação entre resistência política e tirania de fato. Entretanto parece não haver uma resposta simples para essa questão que seja constante no conjunto de sua obra. Diríamos que, para São Tomás, a resistência política ao tirano está sujeita a variáveis de ordem prática e de grau. Aquino argumenta que a tirania, quando moderada, deve ser tolerada por duas razões. Primeiro, porque uma tentativa fracassada de deposição do tirano pode extremar a tirania. Segundo, porque, caso a tentativa seja bem sucedida, vários grupos sociais entrarão em conflito pelo poder e o vencedor, por medo dos inimigos, exercerá uma tirania ainda mais insuportável do que a primeira.

Em diferentes textos, São Tomás de Aquino defendeu diferentes, e algumas vezes contraditórias, idéias a respeito de quais ações devem ser tomadas caso a tirania seja extremada. No capítulo XI do *De Regimine Principium*, ele diz que Paulo ensina os homens a se sujeitarem tanto ao bom quanto ao mal rei. Além do mais, Aquino argumenta, é perigoso que toda uma comunidade e seus governantes estejam sujeitos ao julgamento privado de uma só pessoa, o tiranicida, que atente contra a vida do governante, mesmo que esse seja realmente um tirano. A seguir, Aquino tenta qualificar seu argumento dizendo que a solução para os males da tirania repousa não na ação privada, mas nas decisões da autoridade pública. Sendo assim, a comunidade tem o direito de depor o tirano, seja ele eleito ou não. Ainda se o rei for nomeado por uma autoridade superior, um suserano, deve-se recorrer àquela autoridade para se remediar os males da tirania. Na conclusão do capítulo, Aquino diz que caso não haja recurso possível contra o tirano nesse mundo, deve-se apelar a Deus, “que reina sobre todas as coisas”.¹⁶¹

Uma síntese da opinião de Aquino sobre o assunto é extremamente difícil, mesmo se considerarmos apenas as opiniões expressas no *De Regimine Principium*. A condenação da ação individual contra o tirano parece ser uma resposta ao argumento apresentado por João de Salisbury, em seu *Policraticus*, elogiando o tiranicídio como um ato individual de extrema virtude. Quando defende o direito da comunidade de depor o tirano, Aquino não é claro sobre a maneira como isso pode ser feito. Pelo exemplo

¹⁶¹ *Reg. Prin.* 6.

histórico usado -- a deposição de imperadores romanos pelo senado --, podemos supor que essa deposição só é legítima quando a constituição do país é mista, ou seja, quando existem outros poderes constituídos que podem dar vazão à ação coletiva. Essa explicação tem a virtude de dar coerência a toda a passagem, inclusive à conclusão de que caso falte o recurso a esses poderes só resta o apelo à vontade divina.

A explicação dada acima concorda com as opiniões do autor a respeito da obediência expressas na *Summa*.¹⁶² Nessa passagem Aquino argumenta que os homens são obrigados a obedecer os comandos de seus senhores, exceto em casos em que esses comandos contradigam as ordens de uma autoridade superior ao senhor, ou ainda em casos em que o comando tenha como objeto aquilo sob o qual o superior não tem autoridade. Mais uma vez a questão da não obediência (resistência) está condicionada a existência de uma autoridade superior constituída.

Ainda na *Summa Theologiae*¹⁶³ São Tomás emite opiniões aparentemente contrastantes com o que foi exposto acima. Ao discutir se a sedição é pecado, ele argumenta que a sedição é um pecado mortal que se opõe à justiça e ao bem comum. A tirania, por sua vez, é injusta porque visa o proveito privado do governante e não o bem comum. Portanto, depor tal governo não é incorrer em sedição, pois está se atentando somente contra a pessoa privada do governante, e não contra o bem comum. São Tomás acrescenta ainda que se essa deposição resulta em desordem social, o tirano, e não os tiranicidas, é culpado do pecado da sedição, pois foi ele quem insuflou a discórdia entre seus súditos para melhor controlá-los.

Fica entretanto difícil estabelecer a real medida do contraste entre essa aparente defesa do tiranicídio e a defesa categórica da obediência ao poder temporal anteriormente exposta, pois nessa passagem da *Summa*, São Tomás omite qualquer discussão sobre quem legitimamente poderia depor o tirano.

Nos *Comentários das Sentenças de Pedro Lombardo*¹⁶⁴, sua tese de doutorado, São Tomás exprime uma opinião bem mais radical a respeito do tiranicídio, opinião essa claramente contrária às idéias mais tarde defendidas na *Summa*. Ao invés de endossar, como o fez Agostinho, a máxima de Paulo que aconselha a sujeção dos cristãos ao poder temporal mesmo em caso de tirania, São Tomás qualifica a questão dizendo que o

¹⁶² *Summa*. II-II, Quae. 104.

¹⁶³ *Summa*. II-II, Quae. 42, a.2.

cristão só é obrigado a obedecer a autoridade que emana de Deus. A autoridade não emana de Deus quando ela é usurpada, ou quando é exercida impropriamente. O usurpador pode ser deposto, a não ser que ele se torne legítimo por assentimento de seus súditos ou por ação de autoridade superior. A autoridade é exercida de maneira imprópria quando o governante governa ao arrepio das leis, e nesse caso seu comando deve ser desobedecido, ou quando ele comanda algo que está fora de sua esfera de autoridade, nesse outro caso ninguém está obrigado a obedecê-lo.

Na mesma questão São Tomás discute ainda o caso, também abordado na *Summa*, de como agir caso não haja recurso contra o tirano. Porém, a solução dada agora é diferente.

“Cícero fala do caso em que alguém violentamente tomou o poder contra a vontade de seus súditos, ou forçou esses mesmos súditos a consentir, e não há um superior a quem recorrer. Nesse caso, aquele que mata o tirano para libertar seu povo deve ser louvado e recompensado.”¹⁶⁵

Infelizmente, está fora do escopo desse trabalho uma análise da cronologia dos textos do Doutor Angélico, recurso esse que poderia conferir maior coerência à aparente diversidade de opiniões do autor a respeito da questão. Podemos somente dizer que nos textos autor encontram-se justificativas tanto para tiranicidas quanto para seus opositores; um farto cabedal de argumentos constitucionalistas, mas também os germes da teoria da razão de estado. A obra de São Tomás apresenta, entre outras coisas, uma grande síntese sistemática da filosofia política que chegou até seu tempo. É difícil pensarmos o que seria do pensamento político da era moderna sem as bases lançadas pelo Doutor Angélico.

2.2.5. Erasmo de Roterdã (Desiderius)

Esse famoso humanista é autor de um tratado *speculus principis* intitulado *Insitutio Princeps Christiani*, publicado a primeira vez em 1516, e dedicado a Carlos V, futuro rei de Espanha e posteriormente imperador do Sacro Império Romano-germânico.

¹⁶⁴ Aquino. Comentários das Sentenças de Pedro Lombardo, II, D.44. Quae.2.

Nessa pequena obra Erasmo não deixa de mostrar seu enciclopédico conhecimento tanto dos autores clássicos, como do texto bíblico. Apesar de demonstrar uma inabalável convicção na superioridade moral do cristianismo sobre o pensamento pagão, Erasmo tem um declarado apresso pelas idéias de Platão, Cícero e Sêneca, entre outros autores platônicos. Em Erasmo, a questão da educação assume um caráter primordial como instrumento de desenvolvimento moral do príncipe. Tal atitude de iluminação moral através do conhecimento e do estudo, tanto de autores cristãos como também dos clássicos da antigüidade, denota a afiliação desse autor ao espírito do renascimento.

A obra de Erasmo é vastíssima. Não pretendemos, porém, examinar o conjunto de seus escritos políticos, mas somente o *Institutio Princeps Christiani*. Estamos conscientes de que esse procedimento reducionista pode violentar de certa forma a coerência do pensamento de um determinado autor, particularmente de autores tão prolíficos como Erasmo. Optamos por tal procedimento para tornar a empreitada factível, ao mesmo tempo nos mantendo fiéis à proposta inicial de examinar obras do gênero *speculum principis*.

De acordo com Erasmo, no caso do rei ser eleito, o povo é responsável por escolher uma pessoa com as qualidades adequadas a essa posição. O escolhido deve olhar somente o bem comum e ser livre de interesses privados.¹⁶⁶ Entretanto se o critério hereditário estiver em voga, e esse era o caso de Carlos V, o príncipe deve ser aperfeiçoado através da educação. Erasmo argumenta que, quando não se pode escolher o príncipe, deve-se ter um grande cuidado de se escolher o melhor dos tutores para educá-lo.¹⁶⁷ De acordo com esse autor os bons tutores deveriam ser honrados com estátuas, pelos excelentes serviços prestados ao estado, enquanto que as más influências, os corruptores e adutores, deveriam ser duplamente castigados.¹⁶⁸

O cultivo de atributos morais excepcionais, acima dos valores do homem comum, é a qualidade distintiva de um verdadeiro príncipe cristão.¹⁶⁹ Erasmo diz que não só os homens comuns são por natureza depravados, como os magistrados também

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ Erasmo. *The Education of a Christian Prince*, p.140. Em outra passagem Erasmo aconselha ao príncipe: "Deixe que os assuntos do estado se sobreponham completamente às suas ambições individuais."p.155.

¹⁶⁷ *Education*, p.140

¹⁶⁸ *Ibidem*, p.146

tendem a ser corruptos. Portanto, só resta o príncipe como salvaguarda moral do reino. Assim como Plutarco, Erasmo pensa que o príncipe deve espelhar as qualidades divinas de infinito poder, bondade e sabedoria.¹⁷⁰ Citando Xenofonte, Erasmo diz ser divino o rei que governa sobre homens livres, através do consentimento desses.¹⁷¹ A superioridade moral da figura real é ainda reafirmada por Erasmo, repetindo Cícero:

“O bom príncipe deve ter em relação a seus súditos a mesma atitude que um bom *paterfamilias* tem para com os seus -- pois o que é um reino senão uma grande família? O que é o rei senão o pai da grande multidão?”¹⁷²

Entretanto, Erasmo não pensa, como Aristóteles, que o poder do *paterfamilias* e do senhor de escravos são da mesma natureza. Erasmo nega o argumento da escravidão natural, definindo portanto a relação entre senhor e escravo como necessariamente violenta, enquanto que a relação entre pai e família deve sempre envolver amor.¹⁷³ Para o filósofo grego, essas duas relações pertenciam ao domínio do *despotes* na *oikia*. Vimos também que Aristóteles considera o governo monárquico como eminentemente despótico, e inapropriado aos homens livres. Erasmo, por seu turno, utiliza a distinção entre *paterfamilias* e senhor de escravos para argüir que o governo do bom rei corresponde ao poder do primeiro, enquanto que o tirano governa seus súditos como escravos.

Temos aqui um claro exemplo da influência da doutrina cristã sobre o pensamento político. Já em Agostinho notamos a crítica à noção de escravidão natural, ratificada por São Tomás, e posteriormente por Erasmo. Entretanto, ao mesmo tempo que esses autores cristãos, por criticarem a idéia de escravidão natural, conferem liberdade aos indivíduos, eles subtraem da figura do “homem livre” as qualidades de *zoon*

¹⁶⁹ *Ibidem*. p.150. O desprezo de Erasmo pelo homem comum é repetido inúmeras vezes no livro. Ver também p.159.

¹⁷⁰ *Ibidem*. p.158.

¹⁷¹ *Ibidem*. p.174.

¹⁷² *Ibidem*. p.170. Ver também p.152 e p.198.

¹⁷³ *Ibidem*. p.177.

politikon. Erasmo é portanto capaz de conceber “homens livres”, sem nenhum direito político, inteiramente submetidos à bondade do rei cristão.¹⁷⁴

É interessante notar como a preocupação em identificar o homem comum, a turba, com o que há de pior em termos morais é uma constante preocupação em Erasmo. Em contraposição, o rei assume o papel de bastião da correta moral cristã. Tal atitude perante a figura do monarca está intimamente ligada à cláusula *legibus solutus*. De fato, os silêncios do texto de Erasmo falam tanto quanto suas afirmações. Ao descrever as qualidades do bom rei, repetidas vezes, Erasmo omite a sujeição às leis.¹⁷⁵ Apesar de dizer, uma vez em todo o texto, que é “preferível” que o rei siga as leis, Erasmo logo em seguida argumenta que o rei não deve se submeter as leis consuetudinárias, e deve mudá-las quando as considerar injustas. Leis, de acordo com Erasmo, são como teias de aranha que prendem as moscas (povo), mas são incapazes de segurarem um pássaro (o príncipe).¹⁷⁶ Obviamente, as leis de um estado não são somente baseadas no costume. Portanto, como o rei também é detentor do poder de legislar, não lhe restam leis às quais se submeter, a não ser as divinas. Segundo Erasmo, Deus é o senhor de todos os homens, e portanto príncipes cristãos também estão obrigados a seguir a lei Dele.

Erasmo concebe uma certa divisão da administração do estado em magistraturas. Essas magistraturas, porém, devem estar todas submetidas diretamente ao rei.

“A relação do príncipe com os magistrados deve ser igual àquela dos magistrados com o povo.”¹⁷⁷

Quanto à questão de haver no reino algum poder superior ao do príncipe, Erasmo responde que o rei é melhor que qualquer um dos seus súditos se tomados separados; entretanto, o povo como um todo é mais importante do que o príncipe. Nosso autor acrescenta ainda que existiram estados sem príncipes, mas nunca príncipes sem estado.¹⁷⁸ Devemos estar atentos para o fato de que a “maior importância”

¹⁷⁴ Devemos lembrar que estamos tratando aqui somente das idéias de Erasmo expressas no *Institutio Principis Christiani*.

¹⁷⁵ Ver *Education*, p.162; p.167; p.171-172.

¹⁷⁶ *Ibidem*. p. 236.

¹⁷⁷ *Ibidem*. p.237.

¹⁷⁸ *Ibidem*. p.233.

enunciada por Erasmo não corresponde a nenhum poder político efetivo. Em termos práticos, o sistema político proposto pelo autor concentra brutalmente o poder nas mãos do monarca, e não prove o povo com nenhum mecanismo de resistência.

A falta de uma doutrina do direito de resistência é clara quando esse autor trata da questão da tirania. Longas listas das perversas qualidades do tirano, cuja reprodução aqui se tornaria enfadonha, nos são apresentadas¹⁷⁹. Todos os lugares comuns da literatura cristã e pagã são usados na caracterização de tão detestável figura, incluindo a definição da tirania como governo em causa própria, guiado para a satisfação dos prazeres e paixões. Entretanto, nenhuma palavra é dita a respeito de quais são os direitos dos súditos perante esse “predador de homens”.

Segundo Erasmo, o príncipe cristão, ao contrário dos tiranos e reis pagãos, não exerce poder de império sobre seus súditos, mas sim o papel de servidor da república. Esse autor diz que palavras como *dominium*, *imperium*, *monarchia*, *majestas*, e *arché* são todas de origem pagã, e que o ofício do príncipe cristão está mais ligado às noções de boa administração, generosidade e proteção.¹⁸⁰

As virtudes cristãs, segundo Erasmo, não são adquiridas somente com a externalidade dos bons atos, mas com a bondade de espírito. Nada é realmente bom se não está associado à integridade moral.¹⁸¹ Essa integridade exclui a violência e a corrupção do âmbito das ações do príncipe. Para Erasmo, o príncipe não deve lançar mão de meios escusos para atingir fins desejados, mesmo que esses fins estejam supostamente justificados por uma “razão de estado”.

“É bem possível que se ache um bom homem que não daria um bom príncipe, entretanto não há bom príncipe que não seja um bom homem.”¹⁸²

Erasmo pensa que o conhecimento filosófico requerido ao bom exercício do poder monárquico é do tipo moral e não das ciências físicas e exatas. Esse autor, porém, descarta a experiência como atributo necessário ao bom príncipe. Erasmo pensa que um sistema de princípios e idéias, aprendidos através de mitos e exemplos, e administrados

¹⁷⁹ Ver *Education*. p.158; 159; 161; 163; 165; 168; 172.

¹⁸⁰ *Ibidem*. p.168, também p.175.

¹⁸¹ *Ibidem*. p.148.

¹⁸² p.189.

por sábios tutores, é melhor do que o conhecimento adquirido através da própria experiência. Melhor no sentido de ser mais proveitoso e menos arriscado à república, pois a experimentação não raro acarreta danos irreparáveis.¹⁸³

Devemos ainda acrescentar que esse autor demonstra especial preocupação com a austeridade do exercício do poder real e a minimização dos gastos públicos e da carga tributária que incide sob os súditos. Erasmo cita ainda a desvalorização da moeda, através da diminuição da massa de metais preciosos por unidade monetária, como uma forma de roubar o povo. Entretanto, podemos concluir que a sorte do povo depende exclusivamente da virtude e benevolência do monarca, pois nenhum mecanismo de resistência, ou de influência na política tributária do reino lhes é conferido por esse autor.¹⁸⁴

Erasmo escreveu na época em que as grandes monarquias nacionais européias estavam se consolidando. Muitos autores desse período, inclusive os da tradição republicana italiana, passaram a formular teorias que conferiam poder supremo ao monarca. Erasmo, entretanto, não está preocupado com as questões que afligem autores como Maquiavel, e opta por uma solução radicalmente cristã e idealista, não fazendo concessões às questões dos meios na política. Se considerarmos Maquiavel o fundador do pensamento político moderno devemos conceder a São Tomás o papel de precursor desse tipo de pensamento, pois seu aristotelismo sempre está aberto à questões de expediência. Os autores Tomistas da segunda escolástica, entre eles Mariana, vão continuar o esforço de conceber um pensamento que seja cristão e que dê conta também dessas questões. Esses autores produziram obras fundamentais para o pensamento moderno, tanto no campo do direito internacional (Vitoria, Suarez), do direito privado (Molina, Suarez), como da teoria política (Suarez, Mariana). Antes de chegarmos a eles, porém, devemos avaliar a contribuição de Nicolo Macchiavelli à discussão em pauta.

¹⁸³ Ibidem. p.156. Ver também p.188.

¹⁸⁴ Ibidem. p.215.

2.3. Humanismo

2.3.1. Maquiavel

Niccolo Machiavelli (1469-1527) nasceu, viveu e morreu em Florença. Aos 29, logo após a execução pública do Dominicano Girolano Savonarola e a ascensão política de Piero Sorderini, Maquiavel foi nomeado chanceler da Segunda Chancelaria da cidade. Através desse cargo Maquiavel envolveu-se com assuntos de política local e externa. Através desse mesmo posto esse autor chegou a travar contato com figuras importantes de sua época como César Borgia, o papa Júlio II, e o imperador Maximiliano, além de Sorderini e de importantes membros da família Medici.

Com a queda do governo republicano de Sorderini, Maquiavel perde seu posto, é preso, torturado, e finalmente forçado a deixar a cidade e viver no campo, em uma propriedade sua localizada nas cercanias da cidade. No exílio Maquiavel dedica-se intensamente ao estudo de filosofia e letras. Ao saber da nomeação do filho de Lourenço de Medici, papa Leão Décimo, em 1513, Maquiavel pressente a possibilidade dos Medici uma vez mais voltarem ao poder em Florença e, juntamente com Roma, extirparem a influência estrangeira na Itália. Maquiavel então escreve o Príncipe, que é dedicado a Lourenço de Medici. O livro tem dois objetivos imediatos: primeiro, o de mostrar a Lourenço de Medici a melhor maneira de concretizar a oportunidade que se abria a sua frente; segundo, o de oferecer o autor como candidato a um cargo no governo Medici. Maquiavel foi frustrado em suas pretensões, seu livro, no entanto, tornou-se um dos maiores tratados de teoria política de todos os tempos.

O Príncipe é sem sombra de dúvida o mais famoso tratado da literatura *speculum principis*. Esse livro também é considerado o grande marco inicial da teoria da razão de estado. Veremos porém que a correlação entre razão de estado e monarquia é mediada por uma série de circunstâncias que devem ser elucidadas para que possamos compreender a “mensagem” do texto de Maquiavel. Pensamos que a fama de “manual do tirano” adquirida pelo livro provém de uma leitura, senão superficial, ao menos incompleta das idéias do autor. Iremos utilizar também os Discursos da Primeira Década de Tito Lívio, um longo tratado político onde Maquiavel aborda questões pertinentes ao governo republicano.

Maquiavel morre em 1527. Os Discursos e o Príncipe são publicados em 1532 e 1533, respectivamente.

2.3.1.1. Príncipe

No começo do Capítulo II do Príncipe Maquiavel apresenta a principal questão da obra: como conquistar, governar e preservar governos monárquicos. Ao mesmo tempo, esse autor diz que não discutirá as questões que envolvem o governo republicano porque esse assunto é apresentado por ele em outra obra: os Discursos.

Devemos fazer a ressalva de que não nos interessa aqui avançar uma interpretação sistemática dessa obra, para qual seria necessária pelo menos uma outra dissertação. Iremos portanto analisar o Príncipe levando em consideração as questões que discutimos nas seções anteriores.

Até agora temos visto que existe uma tendência quase unânime em autores cristãos de relacionar a figura do monarca à excelência das virtudes pagãs e cristãs. Em Erasmo essa tendência parece encontrar seu ponto máximo. A excepcionalidade moral do rei, o perfeito cristão, encontra uma correspondência na concentração do poder político em suas mãos. Mesmo autores que defendem a limitação do poder real por meio de uma constituição mista, como Aquino e Salisbury, não deixam de conferir ao rei um alto nível de excelência moral.

O príncipe de Maquiavel também deve ser um homem de extraordinária virtude (*virtu*). No entanto, esse autor dedica boa parte da obra a mostrar que a *virtu* requerida para o sucesso do príncipe é bem diferente das virtudes tradicionais do bom cidadão e bom cristão.

“Mas sendo minha intenção escrever algo que seja útil para aquele que compreende, parece ser mais apropriado seguir a real verdade da questão do que a pura imaginação; pois muito descreveram repúblicas e principados que nunca existiram, entretanto a maneira como se vive é tão diferente da maneira como se deveria viver que aquele que troca o fato por aquilo que deveria ser feito, alcança antes sua ruína que sua

preservação; pois o homem que deseja agir inteiramente segundo os ditames da virtude rapidamente encontra aquilo que o destrua entre os muitos males existentes.”¹⁸⁵

Maquiavel não só defende a ineficácia das virtudes tradicionais como recomenda a utilidade de certo vícios.

“E eu sei que todos confessam que é altamente recomendável que o príncipe exiba todas as qualidades que são tidas como boas, mas como elas não podem ser inteiramente possuídas nem observadas, pois a condição humana não permite que assim o seja, é necessário que ele seja suficientemente prudente para evitar os danos causados por aqueles vícios que põem em perigo a manutenção do estado, e também evite, se possível, aqueles vícios que não colocam o estado em perigo; mas se isso não for de fato possível, ele deve aderir a eles sem hesitação.”¹⁸⁶

Maquiavel então passa a demonstrar como as ditas virtudes tradicionais quando aplicadas às ações do príncipe produzem o efeito contrário ao pretendido. Primeiro é a virtude da liberalidade que, se exercitada, leva à dilapidação do capital do reino e ao aumento da carga de impostos sobre os súditos. Maquiavel argumenta que ao invés de produzir estima o exercício continuado da liberalidade produz ódio. Ele então aconselha o “vício” da avareza em lugar da virtude da liberalidade. Sendo extremamente comedido em seus gastos, o príncipe terá sempre recursos com que se defender dos percalços da fortuna, e seus raros sinais de generosidade serão mais valorizados justamente por serem raros. Maquiavel conclui dizendo que, se não se conquista a simpatia sendo avaro, também não se desperta o ódio, que é o inevitável produto final do exercício da liberalidade.

A segunda virtude a ser criticada é a da clemência. Maquiavel discute aqui a famosa questão de se é melhor ser amado ou temido. O florentino diz que, apesar de aparentemente objetável, a crueldade é muito útil para manter os súditos unidos e leais, evitando assim dissidências e revoltas. Enquanto que a punição só ofende o indivíduo punido, a sedição,

¹⁸⁵ Capítulo XV.

¹⁸⁶ Ibidem.

que pode se originar da excessiva clemência, prejudica toda a população. Maquiavel também argumenta que, por ser rara, a clemência, quando exercitada por um príncipe cruel, é melhor recebida pelo povo. Nos principados recém conquistados a crueldade é ainda mais útil por se tratar de uma conduta eficaz de se evitar sublevações. A clemência de nada serve para o comando dos exércitos, enquanto que a crueldade é um instrumento eficaz para se manter o respeito e a disciplina dos soldados. Quanto à escolha entre amor e medo Maquiavel responde:

“Deve-se desejar os dois, mas por ser difícil uni-los em uma só pessoa, é mais seguro ser temido do que ser amado.”¹⁸⁷

No entanto, o príncipe deve ter cuidado para que o medo não se converta em ódio, pois enquanto o medo contribui positivamente para a estabilidade do estado, o ódio é a principal fonte de sua dissolução.

Maquiavel argumenta ainda que enquanto o príncipe tem total controle sobre o medo que ele inspira, o amor que seus súditos têm por ele depende somente da vontade desses súditos. Portanto o príncipe que opta por ser amado e evita ser temido está de fato perdendo controle sobre os destinos do estado.

Finalmente, Maquiavel discute se o príncipe deve guardar promessas. Primeiro esse autor argumenta que grandes feitos foram levados a cabo por príncipes que não tinham essa virtude em alta conta. Maquiavel então adiciona o “fato” de que, devido à corrupção da natureza humana, não é possível confiar inteiramente na palavra dos homens. Portanto, se o príncipe pode ser enganado por uma falsa promessa de quem quer que seja, porque deveria ele se ater a essa regra de ferro.

Maquiavel está também atento à solução pelo uso da força em ocasiões onde as palavras perderam o valor. Ele recomenda ao príncipe ter as qualidades da raposa e do leão, ou seja, o uso defensivo e ofensivo da força. Por defensivo entenda-se a não observação de promessas que possam vir a ser prejudiciais para o príncipe. O leão, por sua vez, atemoriza seus adversários fazendo-os respeitar suas promessas.

A idéia de que o monarca é possuidor de uma capacidade moral extraordinária é completamente reelaborada por Maquiavel. Não se trata portanto de equiparar as virtudes do monarca à intensidade e singularidade de seu poder, mas de mostrar que exatamente por estar colocado no cume do poder de estado, o soberano vê as virtudes de cabeça para baixo. É claro que Maquiavel também desconfia da eficácia das virtudes tradicionais para a vida do homem comum. Sua peça teatral A Mandrágora¹⁸⁸ é prova disso, porém para o príncipe essa “releitura” pragmática das virtudes é uma questão de vida ou morte. Morte que não é só sua mas também a do estado e de parte da população.

Maquiavel adiciona mais uma variável à questão da moralidade real. Ele faz uma distinção entre qualidades praticadas e qualidades aparentes. Sua crítica às virtudes tradicionais diz respeito às qualidades realmente praticadas pelo monarca. O príncipe deve, no entanto, aparentar ser possuidor de todas as virtudes.

“Pois o príncipe deve cuidar de não deixar sair por seus lábios algo que não seja repleto das cinco qualidades citadas acima, pois ele deve parecer, àquele que o vê e ouve, ao mesmo tempo piedoso, honrado, humano, correto e religioso. Não há nada mais necessário do que parecer ter essa última qualidade.”¹⁸⁹

A questão da aparência é importante por ser principalmente através dessa que os súditos se relacionam com o príncipe. O príncipe é muitas vezes visto mas raramente tocado.

A idéia de razão de estado portanto começa pela constituição de uma nova ética da ação política, ética essa guiada pelo princípio da utilidade. A *virtu* maquiavélica corresponde à operação desse princípio sobre os valores da moral tradicional. Maquiavel está atento também ao papel da força na manutenção da estabilidade do estado, mas a utilização da força é apenas mais um instrumento que deve ser manipulado pela *virtu* do príncipe, assim como os valores morais tradicionais.

¹⁸⁷ Capítulo XVI.

¹⁸⁸ A Mandrágora.

¹⁸⁹ *Ibidem*. XVIII.

Se todos os valores estivessem subjugados ao princípio da utilidade, Maquiavel seria simplesmente um adulator de tiranos. Existe porém um valor que não está sujeito ao critério da expediência, e que portanto acaba por justificar em última instância os atos de seu príncipe. Esse valor é a libertação da Itália dos invasores estrangeiros: França, Espanha, e Império Germânico. Maquiavel clama para que Lourenço de Medici seja o príncipe que leve a cabo essa tarefa. Assim, o problema da política é colocado sob a perspectiva da ação, e não da forma de governo. Maquiavel está pregando uma guerra física e moral pela reconquista da Itália. Em tempos de guerra, pensa o autor, instituições políticas, assembléias e conselhos não são de muita ajuda, pois atrasam e atrapalham a deliberação. Aristóteles já havia descrito o tipo de monarquia espartana em que o rei detinha o poder absoluto no campo de batalha, mas perdia esse poder ao entrar na polis. Maquiavel diz que:

“Um príncipe não deve ter pensamento, nem escolher outra material de estudo, que não a guerra, suas regras e disciplinas; pois essa é a única arte que pertence àquele que comanda”¹⁹⁰

É necessário que examinemos os Discursos para descobrirmos que Maquiavel de fato tem uma teoria das formas de governo, e que, ao contrário do que a leitura do Príncipe sugere, essa teoria se inclina para a forma republicana, e não para a monarquia.

2.3.1.2. Discursos

Maquiavel inicia os Discursos discutindo a teoria das formas de governo. Segundo esse autor, no “começo do mundo” os homens eram poucos em número e viviam espalhados pela terra. Somente com a multiplicação da população é que eles passaram a se unir em sociedade com o objetivo primordial de se defenderem. Maquiavel sugere que os homens só se tornaram seres morais, aprendendo o valor do bem e do mal, através da vida em sociedade. O principal produto da moralização humana foi a criação de leis para punir os malfetores, e portanto a consolidação da noção de justiça.

¹⁹⁰ Ibidem. XIV.

É importante notar que essa concepção de um “estado de natureza” que é anterior à sociedade destoa da teoria de São Tomás, e da tradição do direito natural como um todo. Similar a Rousseau no Discurso sobre a Origem da Desigualdade,¹⁹¹ Maquiavel está inferindo que o homem não é por natureza um ser social, pois a sociabilização humana foi causada pelo aumento populacional. A idéia de lei natural parece também não fazer parte do vocabulário maquiavélico. Maquiavel diz que antes de se associarem os homens viviam como bestas, como animais irracionais. Por seu turno, a moralização, ocorrida par e passo com a sociabilização humana, não envolve em nenhum momento o entendimento da lei natural como produto da criação divina. Maquiavel sugere que essa moralização se deveu à observação pragmática de que a punição dos malfeitores evita que o mal futuramente se dirija contra outras pessoas.

Da associação primitiva entre os homens surge a sociedade política. Maquiavel apresenta então uma história das formas de governo. O autor escolhe trabalhar com a divisão aristotélica entre três formas de acordo com as leis: monarquia, aristocracia e democracia, e três formas degeneradas: tirania, oligarquia e democracia. Maquiavel, assim como Políbio, descreve um ciclo temporal degenerativo das formas de governo que, na sua concepção, se originam como monarquia, se transformam em aristocracia, passando consecutivamente para oligarquia, democracia, e finalmente anarquia. Após a última fase, o ciclo recomeça. A idéia do ciclo histórico, entretanto, não é completamente determinista. Maquiavel argumenta que raras vezes um estado consegue ter autonomia suficiente para realizar várias revoluções em torno desse ciclo. Na maioria das vezes a instabilidade gerada pelas revoluções leva o estado a ser conquistado por outra potência e assim perder sua autonomia.

Maquiavel conclui que nenhuma das seis formas de governo são satisfatórias, pois as três formas virtuosas são muito instáveis, enquanto que as três formas degeneradas são malignas per se. A solução para o problema da instabilidade, então, é encontrada na forma mista, que é uma mistura de principado (monarquia), aristocracia e democracia.¹⁹²

¹⁹¹ Discurso sobre a Origem da Desigualdade.

¹⁹² Respectivamente no vocabulário de Maquiavel: *principato*, *ottimati* e *popolare*. Maquiavel utiliza duas palavras para designar o estado ou comunidade política, são elas: *republiche* e *citta*.

Maquiavel pensa que boa vontade não impede os homens de oprimirem outros homens. Uma vez que a sociedade está dividida em classes, nobreza e povo, é necessário que exista uma constituição, baseada em leis ou costumes, que permita que as duas classes participem do governo da cidade. Assim se evita a opressão e o enfraquecimento da república gerado pelo descontentamento dos cidadãos. Devemos notar que, ao contrário do senado e do tribuno da plebe, o príncipe não é representante de nenhuma classe. Discutiremos mais adiante qual é o papel específico do monarca no sistema do florentino.

A concepção do funcionamento da forma mista em Maquiavel difere da de autores medievais como Salisbury ou mesmo Aquino. Enquanto esses autores tendem a identificar o excelência do funcionamento das constituições mistas com a harmonia das funções orgânicas, Maquiavel pensa que as virtudes da forma mista provêm especialmente do conflito entre as partes. A argumento é que o conflito é necessário para manter o todo da população interessado nos assuntos de estado, inclusive nos assuntos da guerra. Se não há conflito político entre classes, a república se enfraquece e pode ser rapidamente conquistada por algum inimigo externo.

O problema da estabilidade, em Maquiavel, é sempre relativo ao contínuo fluxo da história humana, e portanto deve ser entendido sob uma perspectiva dinâmica. Maquiavel pensa que não é possível que uma república adquira estabilidade completa, eliminando todo o tipo de conflito interno, e ao mesmo tempo conserve sua liberdade. Devido ao fluxo histórico, as repúblicas estão ou expandindo ou decaindo. Ele portanto discute dois modelos de constituição: a de Esparta, que é uma aristocracia que exclui a participação popular e busca a estabilidade interna através da preservação do *status quo* da nobreza, e a estabilidade externa através de uma política não expansionista; e a de Roma, com uma constituição que dá poder à plebe, baseando sua política externa expansionista na vitalidade da participação popular. Maquiavel conclui que o modelo espartano leva ao enfraquecimento da república e à perda de sua liberdade, enquanto o de Roma, pela manutenção do poder popular conjugado com uma política externa expansionista, pode assim preservar sua liberdade.

Resta-nos analisar o papel que Maquiavel atribui ao príncipe, e qual sua concepção de tirania. Maquiavel utiliza o exemplo de Rômulo, o fundador mitológico de Roma que

matou o irmão para se tornar o monarca da cidade. Nosso autor diz que os grandes homens devem ser julgados pela posteridade pelas suas conquistas e não pelos meios utilizados para chegarem a elas. Rômulo, então, foi o grande benfeitor de Roma, pois criou as leis da cidade, fundando assim a república. O uso da violência é justificado pelos fins. O argumento entretanto precisa ser elucidado. Para Maquiavel a fundação ou a reforma de uma constituição é um momento crucial da constituição da república. Sem boas leis um estado não sobrevive. Esse ato de fundação, no entanto, dificilmente é levado a cabo pela multidão ou por qualquer assembleia pois a diversidade de opiniões não permite tal acordo. É necessário o poder absoluto do príncipe-legislador para que a constituição seja parida. Essa idéia não é de todo nova. Aristóteles também diz que aquele que funda uma constituição deve ser reverenciado pelas futuras gerações como um herói da pátria.

Maquiavel previne que, uma vez organizada a constituição, o poder absoluto do príncipe não deve ser mantido pois seu exercício continuado leva à destruição da república. Rômulo mais uma vez é reverenciado por ter instituído o senado logo após o ato da fundação de Roma, mantendo para si somente o comando dos exércitos.¹⁹³

Essa passagem é extremamente esclarecedora pois a partir dela podemos contextualizar as idéias defendidas no Príncipe dentro do pensamento do autor. O Príncipe, portanto, não é uma defesa do poder absoluto do monarca, nem um elogio à tirania como forma de governo. Ele é sim um apelo para que Lourenço de Médicis assumira o papel do fundador de uma nova república, que seria a Itália livre da servidão imposta pelas nações estrangeiras. A ação fundadora requer o uso de astúcia, do jogo de aparências e da violência, atributos que são tradicionalmente atribuídos aos tiranos. O tirano, para Maquiavel, é o príncipe que, depois de reformada a constituição, mantém seu poder absoluto, governando ao arrepio das leis.¹⁹⁴

Muito tem-se escrito nos últimos tempos sobre o republicanismo do pensamento de Maquiavel.¹⁹⁵ Porém a teoria política contida no Príncipe foi em grande parte interpretada, pelos pensadores do século XVI, como uma escandalosa e amoral defesa da razão de

¹⁹³ Discursos. I. 9.

¹⁹⁴ Ibidem. I.10.

¹⁹⁵ Ver Pocock e Skinner.

estado. A igreja católica identificou a doutrina maquiavélica como inimiga da fé cristã. Para a Igreja, a doutrina atribuída a Maquiavel incentivava a dissidência, em uma época em que vários príncipes aderiram à Reforma, e outros monarcas procuravam estabelecer as bases de igrejas nacionais relativamente independentes da interferência de Roma. Trabalhando para a manutenção e expansão do poder do papa, os jesuítas se tornaram-se críticos ferrenhos da doutrina maquiavélica. Todavia, nem todos conseguiram ou quiseram ficar imunes ao inimigo.

3. Segunda Escolástica

A análise da tradição de livros *speculum principis*, à qual Mariana claramente se afilia, tem como objetivo estabelecer as principais características desse estilo da literatura política. Podemos então traçar as origens de importantes idéias expressas por Mariana, e a maneira como essas idéias se articularam em diferentes autores. Dessa maneira, temos um parâmetro para julgarmos a originalidade relativa das opiniões desse autor, assim como sua afiliação a tal ou qual corrente teórica pertinente a tradição *speculum principis*. É claro que o escopo e a diversidade de nossa análise foram limitados pela escolha utilitária dos assuntos que mais nos interessam na obra de Mariana. Esses assuntos podem ser nomeados da seguinte maneira: teoria das formas de governo, com principal ênfase na forma monárquica, definição do bom monarca e do tirano, relação entre poder do rei e poder do povo, submissão (ou não) do rei às leis, e justificação da resistência ao poder político. Não raro assuntos conexos foram trazidos à tona por serem de vital importância para o entendimento das idéias de tão variado grupo de autores. Devemos também alertar que os rótulos atribuídos a cada assunto tem um poder analítico limitado, pois não raro todos os assuntos se interpenetram. Por exemplo, descobrimos que a definição do bom monarca é parte integrante de uma teoria das formas de governo, assim como a definição de tirania, que por sua vez têm conseqüências para a justificação da resistência política.

Parece-nos, contudo, que o estudo da tradição *speculum principis* não é suficiente para uma boa contextualização do pensamento de Mariana. Nesse capítulo analisaremos o pensamento político de dois importantes autores da Segunda Escolástica: seu fundador o dominicano Francisco de Vitória, e o jesuíta Francisco Suarez. Essas escolhas cumprem a função de estudarmos as bases do pensamento dessa tradição filosófica, lançadas por Vitória, e sua reinterpretação e desenvolvimento no contexto da Companhia de Jesus. O pensamento de Mariana, portanto, deve ser analisado em relação à ideologia católica tomista, que se tornou hegemônica no século XVI, e também em relação à versão do tomismo dominante na ordem jesuítica que, como a história do próprio Mariana atesta, exercia um grande controle sobre as opiniões expressas por seus membros.

Devemos declarar desde já que nossos interesses, também no tocante à Segunda Escolástica, concentram-se especificamente nos assuntos já discutidos na análise do tratado *speculum principis*, aos quais deve ser adicionada a questão da relação entre poder temporal e poder espiritual. Os autores da Segunda Escolástica, desde Vitória, estiveram intensamente envolvidos nos conflitos de poder entre a Igreja e as monarquias nacionais emergentes. Mesmo questões de política interna, como é o caso do conflito religioso na França, envolveram um intenso debate sobre o papel e poderes do Sumo Pontífice.

3.1. Vitória

Francisco de Vitória é um dos mais importantes pensadores católicos do século XVI.¹⁹⁶ Nascido em 1485, provavelmente na cidade espanhola de Burgos, Vitória entra para a ordem dos dominicanos em 1506. Em 1509 vai a Paris estudar no Colégio de Saint Jacques. Vitória torna-se então aluno de teologia do flamengo Peter Crockaert, adepto do nominalismo que posteriormente se converteu ao tomismo, substituindo o estudo das Sentenças de Pedro Lombardo pelos comentários da obra de São Tomás. Vitória posteriormente segue um caminho similar. Em 1516 Vitória começa a lecionar teologia em Paris. Em 1523 volta a Espanha onde se torna professor de teologia e diretor de estudos do Colégio São Gregório de Valladolid. Em 1526 Vitória é eleito titular da cadeira de teologia da Universidade de Salamanca. Vitória morre em 1546 após recusar, por motivos de saúde, sua indicação pelo imperador Carlos V para a delegação espanhola no congresso de Trento.

Enquanto professor da Universidade de Salamanca, Vitória teve por discípulos importantes teólogos e juristas como Domingo de Soto (1494-1560), Luís de Molina (1535-1600), e Francisco Suarez (1548-1617). Esse grupo de pensadores, denominado “Escola de Salamanca” ou “Segunda Escolástica”, é responsável por uma inteira reformulação e sofisticação do pensamento católico do século XVI. Vitória pensa que a teologia é a “Mãe das Ciências” cujo domínio compreende tudo que é afetado pela lei divina e pela lei natural. Apesar de conferirem um papel de destaque a teologia, Vitória e seus discípulos lecionaram

¹⁹⁶ Sobre a importância de Vitória, como criador do novo escolasticismo que dominou o pensamento católico do século XVI, ver Richard Tuck, *Natural Rights Theory*. 32.

e escreveram sobre assuntos mais diversos, que vão da física, passando pela economia, e chegando a jurisprudência e ciências morais. Seus tratados de jurisprudência e direito internacional, são sem dúvida responsáveis por grande parte da notoriedade desses autores.

Vitória estudou e lecionou em Paris entre 1509 e 1523. Na capital francesa esse autor entrou em contato com o pensamento humanista do século XV. Vitória entretanto desenvolveu uma atitude de desconfiança em relação ao trabalho dos gramáticos humanistas, pois via nas novas exegeses dos textos bíblicos a sombra dos interesses da Reforma. As influências humanistas no pensamento de Vitória, entretanto, se fazem notar por seu esforço de integração da Lei Romana dentro do sistema hierárquico de leis de São Tomás.¹⁹⁷ A participação ativa de Vitória e seus discípulos nas questões legais e morais envolvendo os direitos da coroa espanhola no novo mundo, principalmente na questão da escravidão dos índios, compõe um importante material de estudo. Esses autores lançaram as bases do direito internacional moderno, e, particularmente os jesuítas Suarez e Molina, também as bases do conceito de direito subjetivo. Infelizmente não podemos nos dedicar aqui a esse assunto tão prolífico.

A maior parte da produção de Vitória, que nada publicou durante sua vida, foram reunidas por seus discípulos em forma de (1) comentários (*Lectiones*) à *Summa Theologiae* e *Sentenças* de Pedro Lombardo, e (2) palestras dedicadas a assuntos específicos (*Relectiones*), como a *Relectio de Indis*, a *Relectio de Jure Belli*, ou a *Relectio de Potestate Ciuili*, entre outras.

Vitória inicia o *De Potestate Ciuili* inquirindo pela causa final do poder político. Os argumentos apresentados por esse autor assemelham-se muito aos de São Tomás. Vitória diz que o homem é por natureza um animal social por duas razões: por ter nascido fraco e sem proteções naturais, o que o leva a buscar a companhia de outros homens para se

¹⁹⁷ A divisão segundo Aquino obedece a seguinte ordem: Lei Divina ou eterna, usadas por Deus na criação do universo; lei natural, implantadas nos homens por obra de Deus (*prima praecepta*) e deduzidas através da razão em leis de segunda, terceira e quarta ordem; lei dos homens (*lex humana ou ciuilis*), que são derivadas das leis naturais mas variam de república para república; e finalmente a *ius gentium* que ocupa uma posição intermediária entre a lei natural e o direito positivo, pois são leis positivas que se baseiam nos *prima praecepta* da lei natural e desfrutam de consenso universal entre os povos. Vitória introduz o Direito Romano ao nível da lei natural, por considerá-lo uma dedução racional dos primeiros princípios.

defender; e porque, diferente dos outros animais, que já nascem com a capacidade de separar o que lhes é próprio do que lhes é nocivo, o homem adquire essa capacidade só através do exercício da razão, que, assim como a linguagem, só pode se desenvolver com a vida social. Essa associação natural dos homens leva o nome de *civilis societas*. Vitória acrescenta que uma vez que a vida em sociedade é impossível sem um poder de comando, pois sem governo a república (*res publica*) se dissolve, então a causa final e necessária do poder político coincide com a causa da associação dos homens, que é a própria realização da natureza humana. Vitória então conclui que o poder político é fundado na lei natural.

Se Deus, por Sua vez, é o único autor da lei natural, então o poder político provém de Deus, seja o governante cristão ou pagão. Segundo Vitória, o poder temporal, por ser fundado nas leis divina e natural, não pode ser resistido.

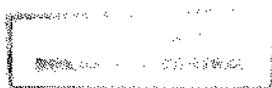
“Por essa razão Paulo ensina-nos que ‘aquele que resiste ao poder, resiste à vontade de Deus’(Rom. 13:2). Portanto eu concluo que o poder existe no estado por ordenança de Deus.”¹⁹⁸

Vitória em seguida diz que a causa material do poder político é a república, pois o poder político só é justificado na medida em que ele promove o bem comum da república. Vitória argumenta que apesar de a república ter o poder sobre seus membros individuais conferido pela lei divina, esse poder não pode ser administrado pela multidão, mas deve ser delegado pela república aos governantes e magistrados que são incumbidos de exercê-lo.

“Apesar de o poder e autoridade de que falamos pertencer, em primeira instância e per se, à república, a mesma autoridade pertence aos governantes e magistrados a quem a república delegou seus poderes e ofícios.”¹⁹⁹

¹⁹⁸ *De Potestate Civili*. Qu.1, Ar.3.

¹⁹⁹ *Ibidem*. Qu.1, Ar.5.



O arranjo e número de governantes e magistrados depende da forma de governo adotada pela república. Vitória, entretanto, deixa clara sua preferência pela forma monárquica, como veremos.

Vitória deplora os críticos do governo monárquico que argumentam que uma vez que os homens foram criados livres, aquele que se arroga soberano entre os homens é na verdade um tirano. Nosso autor diz que uma vez que a autoridade é delegada pela república, ela é exercida em seu nome e não contra ela. Seja por um grupo de homens ou por uma só pessoa, o poder exercido para o bem comum é sempre legítimo.

Avançando em sua defesa da forma de governo monárquico o dominicano acrescenta:

“Monarquia, ou poder real, é não somente justo e legítimo, como também os reis tem seu poder dado pela lei natural e divina, e não pela república, ou pelos homens.”²⁰⁰

Vitória diz que apesar dos reis serem escolhidos pela república seu poder não deriva da república, mas de Deus diretamente. O autor usa como analogia o papa, que apesar de eleito pela Igreja não deriva seu poder do conselho que o elegeu, mas diretamente de Deus.²⁰¹

Parece haver uma contradição entre as idéias defendidas pelo dominicano. Como poderia o rei derivar seu poder de Deus e da república ao mesmo tempo? Vitória resolve este problema através de um artifício retórico: a distinção entre poder (*potestas*) e autoridade (*autorictas*). Nosso autor então conclui:

“... o poder do soberano claramente provém diretamente do próprio Deus, mesmo que os reis sejam instituídos pela república. Isso quer dizer que a república não transfere ao soberano seu poder (*potestas*); mas simplesmente sua autoridade (*autorictas*), e não há

²⁰⁰ Ibidem. Qu.1, Ar.5.

²⁰¹ Vitória é ferrenho opositor das idéias dos conciliaristas Jean Gerson, John Mair e Jacques Almain, com as quais travou contato em Paris. Esses autores defendiam que o poder da Igreja residia em seus membros e, portanto, o papa era apenas um monarca eleito.

dúvida que esses são diferentes poderes, um pertencendo ao soberano e outro à república.”²⁰²

Vitória claramente oscila entre uma teoria do consentimento, típica dos autores contratualistas como Hobbes e Locke, e uma teoria do direito divino do monarca. O autor parece resolver esse dilema optando pelo segundo tipo. Vitória diz claramente que se a *ciuitas* fosse produto do acordo dos homens, o poder do estado seria um poder humano. Todavia, esse poder, que é o de governar em paz e compelir os cidadãos à observação de seus deveres civis, pode ser exercido mesmo contra a vontade de todos os cidadãos. Esse argumento fica claro quando Vitória o utiliza para defender a opinião de que nem a Igreja, nem príncipes cristãos, têm o direito de destronar reis pagãos sob a justificativa de sua irreligiosidade. Pois reis pagãos são tão legítimos quanto seus colegas cristãos. Vitória reforça o argumento citando o conselho de Paulo, entre várias outras passagens bíblicas que recomendam a obediência ao poder temporal estabelecido. Vitória parece manter aqui a distinção, feita anteriormente por São Tomás, entre o governo dos corpos, que cabe ao poder temporal, e o governo das coisas do espírito que cabe à Igreja.

Após enumerar as causas final, eficiente e material do poder secular, Vitória sintetiza a definição de poder político em uma só frase:

“poder público é a autoridade, ou direito, de governar a república”.²⁰³

Mais uma vez esse autor afirma que esse poder provém de Deus, e portanto é justo e legítimo. Vitória em seguida acrescenta:

“... um poder desse tipo não pode ser abolido, nem pelo consenso dos homens.”²⁰⁴

²⁰² Ibidem.

²⁰³ Ibidem. Qu.1.7.

²⁰⁴ Ibidem.

Após ter estabelecido a primazia do poder político sobre o poder da república, Vitória passa à defesa da melhor forma de governo que, em sua concepção, é a monarquia. Esse autor opta primordialmente por atacar os inimigos do governo monárquico. Ele portanto mais desautoriza argumentos alheios do que apresenta argumentos positivos em favor dessa forma de governo. Vitória claramente identifica os inimigos da monarquia com o protestantismo, e associa a idéia de que o poder da república é superior ao do monarca, a uma forma de subverter governos católicos.²⁰⁵ Vitória também identifica esse argumento com as idéias avançadas pelos conciliaristas, pois se aceitarmos que a Igreja deriva seu poder de seus membros, estaremos nos aproximando da idéia de Lutero de que todo cristão é também um vigário de Deus, e portanto descreditando a Igreja como instituição. Ironicamente, Lutero também foi um crítico do ideário conciliarista, particularmente de Gérson.²⁰⁶

O principal argumento apresentado a favor da monarquia como melhor forma de governo diz respeito exatamente à liberdade dos súditos. Enquanto os “protestantes”²⁰⁷ identificados por Vitória pensam que a monarquia é uma forma de escravidão, e contrária a natureza livre do homem, Vitória contra-argumenta que não há liberdade maior que aquela desfrutada sob o governo monárquico. O argumento é apresentado em etapas. Primeiro Vitória diz que seja qual for a forma de governo, todo indivíduo está sujeito ao poder público, ao qual ele é obrigado a obedecer. Então, a princípio, do ponto de vista do indivíduo, não há diferença entre o número de governantes ao qual ele está sujeito. Entretanto, o dominicano acrescenta que, de fato, estar sujeito a muitos senhores é pior do que estar sujeito a um só. O governo democrático, portanto, é o mais opressivo, pois o

²⁰⁵ Apesar de não descartar o risco da conversão do rei em herege, Vitória dá mais atenção ao apelo popular da doutrina protestante. Os jesuítas do fim do século XVI, todavia, pensam diferentemente. Esses autores transformaram a justificação do tiranicídio em uma arma eficaz na luta contra reis hereges. Essa diferença de opiniões deve-se em parte às transformações políticas e ideológicas ocorridas na Europa do século XVI. Vitória (1483-1546) morreu antes das políticas de relativa tolerância religiosa praticadas por Catarina de Médicis e Henrique III; ou ainda do reinado do falso converso Henrique IV. O contato dos jesuítas com os conflitos religiosos em França na segunda metade do século, e sua participação na Liga Católica, parecem ter sido de capital importância para o desenvolvimento de tal doutrina do tiranicídio.

²⁰⁶ Ver Richard Tuck, *Natural Rights Theory*. 32.

²⁰⁷ A referência é sempre genérica.

indivíduo está sujeito às baixas inclinações de um sem número de governantes. Mesmo a aristocracia sofre do problema da multiplicação dos senhores ao qual o indivíduo se submete. A idéia principal defendida aqui é que grupos de pessoas estão sujeitos à dissensão, e o conflito produzido entre governantes sempre conduz ao aumento da opressão.

“A confiança é impossível entre parceiros de governo”²⁰⁸

Portanto, por não ser composta de muitas cabeças, a monarquia é a melhor forma de governo.

A concepção da vida política em Vitória é extremamente passiva e negativa. Vitória parece tacitamente não concordar com a distinção que São Tomás faz entre *dominium regale* e *dominium politicum*, pois o poder político é sempre fraseado em termos da escravidão.

Não escapa a Vitória o fato de que Aquino defende a constituição mista como melhor forma de governo. Ele repete o argumento feito pelo Doutor Angélico de que, se tomadas em sua forma pura, a monarquia é sem dúvida a melhor forma; porém, se as formas podem ser combinadas, seria preferível uma constituição mista. Vitória concorda que a pura monarquia só pode existir quando o príncipe ultrapassa todas as pessoas do reino em virtudes. Como na maioria dos casos isso não se verifica, Vitória diz que o príncipe deve escolher entre o povo outras pessoas excelentes para as quais ele deve delegar poderes.

Essa delegação de poderes é limitada. Vitória discute a questão de se o rei deve ter mais poder do que a república toda (*supra omnes*) ou somente mais poder do que os indivíduos tomados separadamente (*supra singulos*). Vitória conclui que as duas coisas devem ser observadas, pois se o poder do rei é inferior ao da república, então o governo não é uma monarquia, mas uma democracia. Vitória torna a citar a questão do governo da Igreja para dizer que, se o poder do papa fosse inferior ao do concílio, o governo da Igreja não seria uma monarquia. Outro argumento é repetido em favor do poder real. Antecipando Hobbes, Vitória diz que se a república transfere seu poder para o rei, ela não retém esse poder em suas mãos, pois, caso contrário, nenhuma transferência teria sido feita.

Depois de tão calorosa defesa do poder do rei, Vitória surpreendentemente conclui a questão dizendo que o melhor governo é aquele que Aquino prescreveu: uma constituição mista.

A constituição mista vislumbrada por Vitória, todavia, apresenta uma importante diferença em relação à proposta por São Tomás. Já dissemos acima que São Tomás concorda com Aristóteles no tocante à participação de todos os cidadãos livres no governo da *polis*. Vimos também que Aquino resolve essa questão conferindo ao povo o direito de eleger o rei.²⁰⁹ Vitória, entretanto, é a favor da sucessão por hereditariedade, e contrário a qualquer forma de “poder popular”. Três razões são enumeradas: (1) a obediência e veneração à nobreza da descendência real seria atenuada pela eleição, (2) eleições causam períodos de vacância no poder (*interregni*), (3) eleições produzem tumultos que são evitados pelo outro critério.²¹⁰

Quanto à questão da relação entre o monarca e as leis humanas, Vitória mais uma vez segue de perto São Tomás, dizendo que o rei é sujeito às leis de maneira diretiva pois, ao desrespeitá-las, peca perante Deus. O rei, entretanto, não está sujeito de maneira coercitiva à nenhuma lei humana.²¹¹

Vitória discute também a legitimidade da resistência política ao governo instituído. Esse problema é colocado primeiro do ponto de vista do direito da república em alterar à constituição.

“Pode a república, que afinal de contas tem o direito de alterar qualquer lei humana, repudiar seu rei e trocá-lo por um governo aristocrático?”²¹²

O dominicano argumenta que ou a autoridade de governar pertence à república, ou não. Os casos em que essa autoridade pertence à república são a democracia, onde o povo exerce diretamente o poder, ou mesmo a aristocracia, onde os senadores são eleitos, e

²⁰⁸ *Ibidem*. 1.9.

²⁰⁹ Tal modelo se assemelha assustadoramente às chamadas democracias liberais de nosso tempo.

²¹⁰ *De Lege*. 2.

²¹¹ *Ibidem*. 5.

²¹² *Ibidem*. 2.

portanto o povo também exerce o poder. Nesses casos, Vitória diz que o regime pode ser mudado. Contudo, na monarquia a autoridade de governo não pertence à república, pois como vimos, essa autoridade foi transferida de maneira “incondicional e perpétua” para o rei e seus sucessores. Portanto não é legítimo destronar o monarca.

Finalmente, Vitória coteja a questão do monarca converter-se em tirano. Nesse caso o autor diz que o monarca pode ser deposto, pois mesmo que a república tenha transferido sua autoridade para o rei, ela manteve o direito de auto defesa. Aqui intervém um argumento de direito natural (mas também divino) que se tornará famoso nas teorias contratualistas. Vitória diz que o direito de auto defesa, de resistir a própria morte, nunca pode ser transferido.²¹³ Portanto caso o rei ameace a vida dos súditos ele pode ser morto.

Resta-nos discutir a relação entre poder temporal e poder espiritual em Vitória. O dominicano primeiro discute a questão de qual dos dois poderes é superior. Ele diz que, uma vez que a felicidade perfeita só pode ser alcançada pelo espírito e não nas coisas terrenas, o poder espiritual da Igreja é mais perfeito que o poder temporal. Entretanto, isso não implica que o poder do papa, monarca absoluto da Igreja, seja superior ao poder civil em questões de “jurisdição e autoridade”. Vitória enumera vários argumentos contrários à idéia de que o papa tem, de direito senão de fato, poder temporal sobre o mundo todo.²¹⁴ Esse autor acaba por concluir que o sumo pontífice não deve exercer *dominium*, opinião essa das mais consonantes com os interesses da monarquia espanhola, que, apesar de grande aliada de Roma, tentava preservar o poder temporal dos reis católicos da possível interferência papal.

Uma vez que o papa não tem *dominium*, Vitória conclui que os reis não derivam sua autoridade temporal de uma dádiva papal. Em outras palavras, os reis, mesmo que cristãos, não estão sujeitos à autoridade temporal do papa. Vitória apresenta um outro argumento em favor dessa idéia. Dado que a república é auto-suficiente (*perfecta*) ela não

²¹³ É interessante notar que apesar de Hobbes defender a impossibilidade da transferência do poder de auto defesa, ele concebe esse direito de maneira privada, e se nega a colocar a autodefesa como razão suficiente para a deposição do monarca.

²¹⁴ Eles são: (1) as escrituras (Mateus) mandam que o cristão não procure exercer domínio sobre outros homens; (2) no cânon *Futuram (Decretum D.96.)* o papa diz ter recebido o domínio sobre certas terras das mãos do imperador; (3) o papa não tem nenhum poder nas terras dos infiéis; (4) São Tomás, que era “muito solícito” com a autoridade papal, nunca afirmou tal coisa; (5) o argumento de

esta sujeita a nenhum outro poder exterior a ela.²¹⁵ Se o papa não tem poder temporal sobre as repúblicas, então, Vitória acrescenta, ele não pode depor um príncipe, nem por justa causa.²¹⁶

Uma vez mais, porém, nosso autor introduz uma distinção quanto à questão da hierarquia dos poderes. Vitória argumenta que, por um lado, os assuntos espirituais são superiores aos temporais, pois, como já ensinou, toda felicidade humana é imperfeita, e deve ser ordenada em relação à perfeita felicidade sobrenatural. Portanto, o poder civil está sujeito não ao poder temporal do papa, mas ao seu poder espiritual. Por outro lado, o papa necessita de meios materiais para exercer seu poder espiritual, logo, ele deve ter algum poder temporal. Esse poder, porém, está restrito ao cumprimento das coisas necessárias à fé. Essa cláusula restritiva não impede que o papa desautorize, ou mesmo revogue, leis emanadas da autoridade civil que vão contra questões de fé. Vitória avança ainda mais no argumento dizendo que caso o povo eleja um príncipe infiel, deve-se temer que esse monarca tente levar o povo para longe da fé. Nesse caso o papa deve exortar, “ou mesmo ordenar”, o povo a depor o príncipe. Se o povo ainda se recusar, o papa pode, de sua própria autoridade, destronar o monarca infiel. Devemos notar que, segundo Vitória, tal monarca desfrutava de legítima autoridade temporal, que lhe foi subtraída por desígnio da autoridade papal. Fazendo uso de uma analogia, Vitória diz que a *res publica* espiritual deve ser perfeita e auto-suficiente como as repúblicas temporais, portanto ela necessita utilizar de sua autoridade superior quando sua autonomia é ameaçada.²¹⁷

A teoria política de Francisco de Vitória apresenta algumas dubiedades. A distinção entre autoridade e poder, ou a complicada hierarquia entre os dois poderes são exemplos de algumas delas. Isso porém não deve nos impedir de reconhecer nesse autor uma série de aspectos importantes. Vitória apresenta-nos uma teoria do poder político similar à do contrato social de Hobbes, porém não desenvolvida até suas últimas

que Constantino doou o império romano ao papa Silvestre é inconsistente; e (6) essa tese não tem nenhuma sustentação nos textos da escritura.

²¹⁵ Nosso autor aqui está implicitamente pressupondo que o príncipe, mesmo que acima da república em termos de autoridade, faz parte da mesma. Ver *De Lege*. 2.

²¹⁶ *De Potestate Ecclesiae Prior*. 5.3.

²¹⁷ *Ibidem*.

conseqüências.²¹⁸ Assim como o autor inglês, o modelo de monarquia de Vitória aproxima-se muito do absolutismo, ou pelo menos de uma forma de constituição mista com forte predomínio do poder real. Em termos práticos, a questão da hierarquia dos poderes fica resolvida da seguinte forma: enquanto o rei se mantiver cristão, seu poder temporal é perfeitamente justificado e autônomo; porém, se o monarca se torna um apóstata, ou um herege é empossado, o papa tem direito total de intervenção.

Outro importante argumento defendido por Vitória é o da intervenção do papa no poder temporal da república em momentos em que a fé cristã é posta em risco. Essa intervenção justifica-se pela superioridade em termos dos fins do poder espiritual, que é monopólio do papa, sobre o poder temporal, que supostamente deve ser monopólio do príncipe. Vitória não é o primeiro a defender essa idéia,²¹⁹ mas é importante notarmos que ela se torna um lugar comum no pensamento da Segunda Escolástica, sendo repetida por Domingo de Soto, e também pelos jesuitas Molina,²²⁰ Belarmino e Suarez. Os jesuítas, como veremos, trataram com detalhe os meios pelos quais tal intervenção papal poderia operar, inclusive desenvolvendo, a partir dessa idéia, uma teoria da resistência política.

J. N. Figgis²²¹ alerta-nos para uma característica comum dos autores religiosos espanhóis do século XVI. Enquanto súditos de um reino católico, eles são nacionalistas, e defendem a autonomia de seu rei perante o papa, porém enquanto católicos eles desejam que o papa, ou quem quer que seja, detenha a heresia protestante.²²²

²¹⁸ Enquanto Vitória defende a origem divina do poder político, Hobbes é enfático quanto à artificialidade desse poder, e sua fundação no consentimento dos homens. Hobbes chega ao ponto de afirmar a autoridade do soberano até em questões de interpretação do texto religioso. Tese essa muito conforme às pretensões do anglicanismo.

²¹⁹ Belarmino nos oferece uma lista dos autores, muitos deles anteriores a Vitória, que defenderam o poder de intervenção papal: "Hugo de S. Victor, Alexandre Alensis, S. Bonaventura, Durandus, Petrus ab Aliaco, João de Paris, Jacobis de Almain, Gabriel Biel, Henrique de Gandavo, João Driedo, João de Turrecremata, Albertus Pighius, Tomás Waldensis, Petrus de Palude, Caetano, Francisco Victoria, Domingo de Soto, Nicholas Sanders, Antonio de Corduba, e muitos outros." Ver Belarmino. *The Temporal Power of the Pontiff. The Fifth Book of Controversies over the Supreme Pontiff*. I.

²²⁰ Ver Molina. *De Justitia et Jure*. II.23.

²²¹ J. N. Figgis. *From Gerson to Grotius*. 190.

²²² Os católicos não estavam sozinhos em sua abominação pela heresia. Huguenotes e calvinistas franceses também não apoiavam a tolerância religiosa, e defendiam que o príncipe "infidel" deveria ser

3.2. Suarez

Francisco Suarez nasceu em Granada, no ano de 1548. Aos 13 anos de idade ingressou na universidade de Salamanca para estudar lei canônica. Suarez finalmente entrou para a Companhia de Jesus em 1564, após ter seu pedido de ingresso recusado anteriormente sob o pretexto de que lhe faltavam saúde e talento. De 1566 a 1570 Suarez estudou teologia em Salamanca. Nos 14 anos que se seguiram lecionou filosofia e teologia em Segóvia, Valladolid e Roma. Por razões de saúde Suarez voltou à península Ibérica onde lecionou nas universidades de Alcalá, Salamanca e Coimbra. Suarez morreu aos setenta anos em Lisboa, em 25 de setembro de 1617.

Suarez publicou sua primeira obra, *De Incarnatione Verbi*, em 1590. Entre a produção volumosa desse autor, em grande parte dedicada à teologia, os tratados que mais interessam o objeto dessa tese são o *De Legibus ac Deo Legislatore*, publicado em 1612; o *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae Adversus Anglicanae Sectae Errores*, publicado em 1613; e o *De Triplici Virtute Theologica, Fide, Spe, et Charitate*, publicado em 1621.

Suarez é um dos mais célebres representantes do renascimento tomista começado por Vitória. Seu trabalho, em conjunto com o de Luís de Molina, ocupam um lugar central na produção doutrinária da Companhia de Jesus. Não foi Molina, porém, quem trouxe o tomismo para as fileiras da ordem. Santo Inácio, seu fundador, já havia entrado em contato com as idéias do Doutor Angélico quando de seus estudos em Paris. Após fundada a ordem, Loyola elevou a teologia de São Tomás à posição de doutrina oficial da ordem.²²³ Isso porém não impediu que membros da ordem, inclusive seu fundador, desfrutassem uma relativa liberdade doutrinária.

A teoria política de Suarez deve ser procurada em meio aos seus tratados de direito. Devemos ficar atentos para o fato de que no século XVI política e religião eram

deposto. A idéia da tolerância no século XVI parece ter no partido dos Políticos de Jean Bodin um de seus poucos defensores. Ver J.W. Allen. 360.

²²³ Ver Cyril Vollert em Francis Suarez, *On the Various Kinds of Distinctions*. 3. Segundo esse autor, em termos doutrinários Suarez é tão importante para a Companhia de Jesus quanto São Tomás para os dominicanos, ou Duns Scotto para os franciscanos.

extremamente entremeadas. Os autores da tradição tomista, mas não só eles, geralmente localizavam assuntos pertinentes ao governo civil dentro do contexto mais amplo do sistema hierárquico do direito apresentado por São Tomás, que envolvia invariavelmente direito divino, direito natural e direito civil.²²⁴ Não poderemos contudo discutir os detalhes do sistema suareziano, pois eles são muitos e fogem ao objetivo desse trabalho. Limitaremos nossa análise aos assuntos tratados por Suarez que são mais relacionados à teoria política de Mariana.

Devemos começar nossa análise pela concepção de lei humana em Suarez. Segundo esse autor as leis feitas pelos homens dividem-se em dois tipos: *ius gentium*, que é mais ou menos constante em todos os povos; e lei civil, que é o conjunto de leis de uma comunidade particular. Suarez diz que há dois tipos de lei civil, aquela das repúblicas pagãs e a das repúblicas cristãs. O autor argumenta, todavia, que as diferenças entre elas não são essenciais.²²⁵

Em relação à lei civil, Suarez primeiro estabelece que:

“a magistratura civil acompanhada de poder temporal é justa para o governo dos homens, e em completa harmonia com a natureza humana”²²⁶

Os argumentos apresentados em suporte a essas afirmações são: ela é justa porque Deus estabeleceu esse poder para o governo dos judeus, o que está provado pelo texto bíblico; e ela está em harmonia com a natureza porque é necessária ao adequado governo da comunidade dos homens.

A justificação da origem natural do poder da autoridade civil dá-se em etapas. Primeiro Suarez argumenta, seguindo São Tomás, que o homem é por natureza um animal social, e que, portanto, a vida em comunidade é natural. A “sociedade” entre os homens pode ser de dois tipos: doméstica, que é imperfeita, e política, que é perfeita. A união entre

²²⁴ Como já dissemos anteriormente, após o renascimento do estudo do direito romano no século XV, muitos de seus elementos, particularmente a *ius gentium*, também foram incorporados ao sistema tomista.

²²⁵ *De Legibus*. III. Intro. 1.

²²⁶ *Ibidem*. III. I. 2.

homem e mulher e a constituição das relações da casa não são suficientes para prover todas as necessidades criadas pela natureza humana, logo, essa “sociedade”, apesar de mais imediatamente natural, é imperfeita. É necessário então que os homens vivam reunidos em uma comunidade política, que é uma cidade (*civitas*), geralmente formada por uma reunião de famílias. Suarez diz que, uma vez que a república é uma comunidade perfeita, ela deve concordar com os ditames da razão e da lei natural, que por sua vez mostram que sem o poder político a comunidade se dissolveria em grande confusão. Suarez acrescenta que por analogia à família, que naturalmente tem um chefe, a comunidade política também o deve ter. Por fim o Doutor *Eximius* diz que, de acordo com São Tomás, há uma razão *a priori* para a existência do poder político. Todo corpo tem por natureza a necessidade de um princípio que guie suas partes para o bem comum delas. O mesmo se verifica com a sociedade dos homens. Uma vez que todo indivíduo tende a se guiar pelos seus interesses particulares, o que é muitas vezes prejudicial ao bem comum, é necessário um poder público que cuide exclusivamente desse bem comum.²²⁷

Tratando agora da relação entre autoridade política e lei humana, Suarez diz:

“Eu defendo em segundo lugar que um magistrado civil, se ele é supremo em sua própria ordem, tem o poder de fazer leis próprias à sua esfera; em outras palavras, leis civis e humanas, que por força da lei natural, ele (magistrado) valida e justamente estabelece, contanto que as outras condições necessárias à lei sejam observadas.”²²⁸

Suarez explica que, uma vez mostrada a necessidade do poder temporal, é absurdo não dotarmos esse com os meios necessários para seu exercício: as leis. O poder legislativo, portanto, é essencial ao poder político. Daí Suarez conclui tautologicamente que o poder legislativo pertence ao supremo magistrado, o príncipe, pois a lei deve ser feita só por aquele que desfruta de poder supremo. Ele acrescenta que o poder supremo do príncipe é um tipo de domínio (*dominium*) que não é baseado na servidão, mas na obediência civil, e

²²⁷ Ibidem. III.I.5.

²²⁸ Ibidem.III.I.6.

que se chama “domínio de jurisdição”. Por domínio de jurisdição Suarez entende não só o poder de fazer leis, mas o poder coercitivo de cuidar de seu cumprimento.

Assim como Vitória, Suarez dedica-se a atacar o argumento de que o governo monárquico é contrário à lei natural, porque torna homens que são naturalmente livres em escravos. Ele diz que apesar de o homem não ter nascido, ou sido criado, sujeito à autoridade de um príncipe, ele de fato nasce sujeito em potência a essa autoridade, pois não é contra a lei natural que o homem seja de fato sujeito à autoridade. Por outro lado, como já dissemos, a razão mostra que o homem deve se submeter ao poder temporal. Suarez chega à conclusão de que a sujeição ao poder civil é um produto indireto da natureza, que não seria possível sem a intervenção da vontade humana.²²⁹

Suarez considera o argumento de que o poder político é, na prática, muitas vezes exercido ou usurpado através da tirania e violência. Mas, segundo esse autor, isso não se deve à essência do poder político, mas ao abuso da vontade humana.

Vimos que segundo Suarez o poder temporal prescreve e coage; em outras palavras, a lei que emana desse poder é ao mesmo tempo diretiva e coativa. De novo encontramos traços do pensamento de São Tomás. Suarez acrescenta que no estado de inocência, assim como para os anjos, a lei só tem poder diretivo. O poder coativo da lei, então, é justificado pelo estado de imperfeição e corrupção no qual os homens se lançaram após o pecado original.

Ao discutir a origem do poder temporal segundo a “própria natureza das coisas” ele discorda tanto de São Tomás quanto de Vitória. Devemos nos lembrar que para São Tomás o poder temporal deriva-se da superioridade natural que alguns homens desfrutam no conjunto da espécie. Suarez pensa não ser verdade que algum indivíduo desfrute de superioridade natural. Portanto é absurdo basear o poder político na desigualdade entre os homens. Ao contrário de Vitória, Suarez também nega que o poder político advenha diretamente de Deus, ou da república. Esse poder não vem diretamente de Deus porque, se viesse, ele seria exercido como o poder da Igreja, através de um único monarca sobre toda a humanidade. Suarez ainda refuta o argumento de que o direito político dos reis é derivado

²²⁹ Conclusão muito similar a que Locke chega, pois para esse autor a sociedade política é não só um produto da vontade humana, mas também da vontade divina.

de sua descendência direta de Adão. Segundo o jesuíta, Adão não tinha nenhum poder político, mas apenas poder doméstico sobre sua família. Nosso autor portanto desqualifica integralmente o argumento da origem divina do poder real. Por último Suarez argumenta que o poder político não provém de um particular agrupamento de homens numa república. Isso porque, uma vez mostrado que os homens individualmente não possuem poder político, seria absurdo imaginar que eles concedam esse poder à autoridade, uma vez que eles não o têm. A conclusão final então é:

“...o poder em questão reside, pela força exclusiva da lei natural, no conjunto da humanidade, coletivamente tomada.”²³⁰

Suarez argumenta que se esse poder não reside nos homens tomados como indivíduos, então ele só pode ser baseado na humanidade tomada como coletivo. Nosso autor distingue dois significados para o termo humanidade. O primeiro é a simples agregação numérica dos seres humanos. Considerados dessa maneira eles não apresentam nenhum tipo de unidade, e não compõem um corpo político; logo, dessa definição nenhuma autoridade pode provir. Em um segundo sentido, a multidão dos homens pode ser considerada como unificada por um desejo comum, ou consentimento comum, pelo qual eles são unidos em um corpo político, que, através da amizade e da cooperação mútua dos homens, busca o interesse comum. Essa comunidade universal funda, por conseguinte, o poder político e a necessidade de se submeter a ele. Suarez diz que se não existisse tal governo, a humanidade não estaria dirigida para o bem comum. Nosso autor diz que é repugnante a idéia de que exista tal comunidade sem que ela esteja sujeita a um poder comum. Uma questão prática porém é introduzida. Suarez diz que a idéia da real unificação de todos os homens sobre um só príncipe não é expediente e também não tem fundamento nos textos da filosofia e religião. Esse aparente imbróglio é resolvido pela intervenção da *ius gentium*, pois, segundo Suarez, a constância desse corpo de leis, encontrado em

²³⁰ Ibidem.III.II.4. No artigo intitulado “Direito Natural” da Enciclopédia Denis Diderot defende uma opinião semelhante.

constituições de diferentes povos, demonstra que existe um poder político que unifica os homens, e que é a autoridade por detrás dessas leis.

Recapitulando o argumento, o poder temporal das diferentes repúblicas reside na comunidade universal de todos os homens, da qual a *ius gentium* é um produto dos mais importantes. Suarez não deixa de dizer que o poder político, assim como a comunidade e o universo como um todo provêm em última instância de Deus. No entanto, esse poder necessita da mediação da lei natural agindo sobre a comunidade universal dos homens.

Devemos notar que Suarez nega que o poder político seja derivado da vontade dos homens em um processo de transferência de direitos, como em parte o faz Vitória. Porém, ele considera justo que uma determinada república por meio do consentimento de seus membros transfira o poder político de mãos, mesmo que essa transferência seja um ato de escravização voluntária.²³¹ Suarez diz que a liberdade é um direito natural que os homens têm como uma propriedade, e que portanto podem dispor dela conforme sua vontade. Da mesma maneira que um homem pode vender sua liberdade e tornar-se escravo de outro homem,²³² uma comunidade pode entregar-se voluntariamente nas mãos de um novo senhor. Suarez vai mais adiante afirmando que uma república pode perder sua liberdade através de uma guerra justa.²³³

Apesar de o poder político ser de maneira absoluta um produto da lei natural, Suarez acha que sua aplicação, na forma de uma forma de governo específica, depende da vontade dos homens. Suarez diz que essas formas de governo são três: monarquia, aristocracia, e governo de muitos. Existem também formas mistas que são um produto da

²³¹ Grotius, um leitor declarado de Suarez, incorpora a mesma idéia da escravidão voluntária individual e coletiva (política), idéia que mais tarde Rousseau irá deplorar no Contrato Social.

²³² Ironicamente, o argumento que confere o homem total responsabilidade sobre sua liberdade, também serve para justificar a escravidão humana.

²³³ A legitimação da escravidão dos não cristãos está agora completa. Devemos estar atentos para o fato de que Suarez representa já uma mudança de atitude da Igreja em relação à escravidão dos índios. Vitória, assim como os primeiros jesuítas, eram contrários à escravização por pensarem que os índios eram racionais e capazes de exercer *dominium* sobre suas propriedades. Autores da segunda metade do século XVI, como Molina e Suarez, partiam dessa premissa para concluir que os índios eram, portanto, plenamente responsáveis por suas decisões (mesmo que entre elas esteja a venda de sua liberdade), e passíveis de conversão forçada sobre a ameaça da guerra justa contra infiéis. A guerra justa, como vimos em Suarez, também é uma justificativa para a escravidão.

combinação das formas puras. Os homens, porém, não são obrigados, do ponto de vista da lei natural, a adotarem qualquer uma das formas.

Existe aqui uma aparente reviravolta no argumento sobre o poder político. Suarez anteriormente disse que esse poder *per se* não provém do povo de uma particular república. No entanto, o autor acrescenta que a comunidade das pessoas dessa república pode escolher a forma de governo sob a qual quer viver, e portanto, conferir concretamente o exercício do poder político ao governante.

Uma vez que o poder político é de fato conferido pela república, Suarez conclui que a hereditariedade não pode ser uma fonte de poder político, pois regredindo no tempo através das gerações sempre se chega a um rei que recebeu seu poder da comunidade. Consequentemente, a hereditariedade é só um critério de transferência do poder mas não uma fonte original desse.

Suarez defende ainda que a monarquia é a melhor forma de governo, mas acrescenta que dependendo das circunstâncias, e dependendo de critérios de expediência e costume, outras formas também podem ser boas.

O autor então discute se a república pode mudar o governo, uma vez que ela mesma o escolheu, isto é: se a república pode justamente depor o rei. Suas opiniões coincidem com as de Vitória. Suarez pensa que, uma vez escolhido o rei, a comunidade transfere sua liberdade ao monarca, tornando o poder desse superior ao da república, e portanto irrevogável. Mais uma vez o autor compara o ato da escolha do governante com a escravidão voluntária da qual já falamos. A única exceção acontece quando o rei se transforma em tirano, pois nesse caso o povo pode justamente mover-lhe uma guerra, e destituí-lo pela força.

Suarez discute os casos específicos em que a sedição é justificada. Citando o Cardeal Caetano, o autor identifica dois tipos de tirania: a tirania exercida pelo usurpador do trono, que conquista o poder ilegítimamente pela violência; e a tirania produto do mau governo de um rei legítimo.²³⁴ No caso do usurpador, Suarez diz que qualquer pessoa privada, ou parte do estado, pode justamente mover guerra contra o tirano, pois a usurpação

²³⁴ Podemos notar que essa é a mesma distinção já feita por São Tomás.

do poder já é per se uma declaração de guerra do tirano contra o estado e suas partes. O raciocínio empregado aqui é de que é justo responder agressão com agressão.

Quando a tirania é exercida por um rei legítimo, Suarez argumenta, nenhuma pessoa privada ou poder imperfeito²³⁵ do estado podem lhe mover uma guerra. Segundo o autor, isso se justifica pelo fato de serem as partes do estado inferiores ao príncipe. A lei natural diz que inferiores não podem justamente declarar guerra contra superiores, mas apenas resistir passivamente seu poder. Suarez entretanto acrescenta que não podemos chamar de sedição estrito senso, ou atribuir um mal julgamento aos casos em que a república em sua totalidade se revolta contra o príncipe que governa tiranicamente. Isso porque a república em sua totalidade tem um poder superior ao do príncipe, pois ao conferir poder político ao monarca, a república o faz com a condição de que esse poder seja exercido para o bem comum. Se o monarca assim não o faz, a república tem o direito de depô-lo. Entretanto, Suarez recomenda que se siga São Tomás quando se trata das condições e meios necessários para a legitimação da resistência à tirania. Devemos lembrar que Aquino aconselha que a resistência se dê através de um poder instituído que possa representar a república e, conseqüentemente, condena ações individuais contra o tirano.²³⁶ Veremos, porém, que Suarez não segue Aquino ao pé da letra, dando mais relevância para a justificação do tiranicídio por interferência da autoridade papal.

Devemos ainda comentar as opiniões do autor quando à relação entre poder temporal e poder espiritual. Em Suarez se consolida uma tendência, já esboçada em Vitória, de identificar a tirania com a apostasia e a heresia do rei. Suarez desenvolve profundamente essa questão, que é central à intensa batalha ideológica, travada principalmente por ele e Belarmino, contra a cisma anglicana comandada por James I. Suarez dedica todo o *Defensio Fidei* a refutar as bases nacionais da Igreja anglicana. Essa refutação envolve de uma maneira sistemática (1) uma concepção da hierarquia entre poder temporal e espiritual da república, e poder espiritual e temporal do papa, (2) uma decorrente definição de monarquia, e em contraposição, uma definição de tirano; e (3) uma justificação do

²³⁵ Por poder imperfeito devemos entender o poder que têm as partes do estado, grupos, facções, ou qualquer outro subconjunto de cidadãos que não constitua a república em sua totalidade. Só a república que é a comunidade perfeita.

tiranocídio. É importante notarmos a coincidência dos argumentos de Suarez nessa obra com os apresentados por Belarmino no *De Laicis*, pois esses dois autores representam em sua época a doutrina oficial da ordem jesuítica.

Suarez começa por discutir se o rei é senhor supremo do poder temporal da república. Ele introduz a distinção entre subordinação direta e indireta. Subordinação direta é aquela que está restrita ao objeto e finalidade imediata do poder civil que é a felicidade terrena. Subordinação indireta é aquela que se justifica por um fim que é mais nobre e portanto subordinado a uma autoridade superior. Suarez afirma que o poder civil é supremo no sentido da subordinação direta, pois não há magistrado, juiz, ou qualquer outra parte do estado que o iguale em autoridade. Contudo, Suarez lembra-nos de que a felicidade terrena deve estar subordinada à felicidade eterna. Assim, o príncipe deve estar sujeito indiretamente à autoridade superior que comanda o poder espiritual, autoridade essa que pode ajudar ou corrigir o poder temporal com relação às coisas que contribuem para esse fim supremo.

Por um lado Suarez afirma que:

“... os reis cristãos de fato possuem poder civil supremo dentro de suas jurisdições, e não reconhecem nenhuma outra pessoa, dentro do mesmo poder temporal e civil, como superior direto, de quem eles dependam para o exercício de seu próprio poder.”²³⁷

O modelo de monarquia de Suarez se aproxima muito do absolutismo, pois o rei tem todos os poderes, inclusive o legislativo, e suas ações não estão submetidas a qualquer outro poder temporal instituído em exercício.

Por outro lado, Suarez, assim como Vitória, defende o direito do papa em interferir no governo dos príncipes, quando as ações desses põem em risco a “fé cristã”. Suarez diz que o papa não é o imperador temporal do mundo, e nem sequer pode ser considerado um príncipe, no sentido de possuidor do poder civil. Entretanto, o sumo pontífice tem um poder diretivo sobre todos os monarcas no tocante às questões espirituais. Suarez argumenta que esse poder diretivo seria totalmente ineficaz se o papa também não tivesse o poder de punir

²³⁶ *Disputatio XIII*. VIII.

²³⁷ *Defensio Fidei*. V.6.

príncipes tiranos, “principalmente os cismáticos e heréticos”.²³⁸ O recado dirige-se diretamente a James I, que aceitava a excomunhão como justamente derivada do poder espiritual do papa, mas abominava o exercício do poder coercitivo da Igreja em nome da unidade da fé. Suarez argumenta que Deus não teria dado supremo poder espiritual ao papa, sem ao mesmo tempo lhe garantir os meios para manter esse poder.

Suarez reintroduz a questão do tiranicídio no *Defensio Fidei* :

“Há um tipo de tirano que, sem justo título, toma o poder injustamente pela força. Esses tiranos não são realmente reis ou governantes, mas simplesmente usurpadores do poder que imitam a realeza.

Há outro tipo de tirano que, apesar de ser um verdadeiro e legítimo detentor da coroa, governa tiranicamente no que diz respeito ao poder temporal. Pois, para ser específico, ele maneja todas as coisas de acordo com seus interesses privados, negligenciando o bem comum, ou ainda injustamente oprime seus súditos por meio de corrupção, assassinios, e saques, ou ainda pela injustiça de atos similares, que têm efeito público e são repetidas vezes perpetrados.”²³⁹

Aqui Suarez trata a justificação do tiranicídio de maneira um pouco diversa da *Disputatio XIII* exposta acima. Anteriormente, Suarez havia dito que o tirano usurpador pode ser justamente morto por qualquer pessoa privada, e que um rei legítimo que se converte só pode ser deposto pela autoridade de toda a república. No *Defensio Fidei* Suarez introduz a possibilidade de assassinato do rei-tirano por indivíduos em casos em que esse rei manifestadamente declarou guerra contra o estado, ameaçando assim a vida de todos os súditos. O argumento de Suarez é precedido pelo argumento de que indivíduos podem e devem resistir à própria morte, pois esse direito, por ser natural, não é transferido no ato da fundação da república. Em outras palavras, os homens não são livres para escolher entre morte e auto defesa. Resistir aqui significa muitas vezes matar o agressor. Suarez conclui que se um indivíduo ameaçado pode justamente matar seu agressor, mesmo que esse seja o

²³⁸ Ibidem. XXIII.1.

²³⁹ Ibidem. IV.1.

rei, a comunidade indubitavelmente tem esse direito quando sujeita à mesma ameaça. Portanto do ponto de vista da opressão extrema os dois tipos de tirania são iguais. Suarez tende a unificar os dois tipos de tirania, senão conceitualmente quanto à sua origem, pelo menos no tocante à justificação do tiranicídio.

Nosso autor enumera entre os poderes diretivos do papa a excomunhão de príncipes heréticos. Segundo Suarez, através da excomunhão o papa retira a legitimidade do poder do príncipe. Isso abre a possibilidade para que esse príncipe, agora tirano, seja justamente deposto por seus súditos individualmente, em grupo, ou mesmo por príncipes estrangeiros leais defensores da fé cristã.

Suarez classifica o “voto de aliança” exigido do povo inglês por James I, como um ato de tirania per se. O voto contém a seguinte cláusula:

“Eu juro que, do fundo de meu coração detesto e abjuro como ímpio e herético essa doutrina e opinião de que príncipes que são excomungados pelo papa, podem ser depostos ou assassinados por seus súditos, ou qualquer outra pessoa em condições de perpetrar tal ato.”²⁴⁰

Segundo Suarez o voto trata de questões de fé, que são completamente exteriores à jurisdição do poder temporal do príncipe, pois, como poderia o príncipe decretar o que é ou não é herético, se ele não tem autoridade espiritual? Suarez acrescenta que a opinião expressa nessa trecho do voto é também falsa, pois, como já dissemos, cabe ao papa, e só ao papa, determinar quem são os reais inimigos da fé, e a partir disso usar os instrumentos necessários para combatê-los. Nosso autor diz que ao exigir de seus súditos algo que ultrapassa a mera obediência civil, James I está cometendo uma enorme violência contra esses, assim ratificando seus designios tirânicos. Suarez acrescenta que as opiniões expressas no voto são também altamente ofensivas à pessoa e autoridade papal. Suarez conclui que o voto é uma declaração abertamente herética e cismática, e que portanto deve ser rejeitado veementemente pelos verdadeiros católicos.

²⁴⁰ Ibidem.

A análise sequenciada da obra de Vitória e Suarez nos permite observar o desenvolvimento através do século XVI de importantes aspectos da doutrina política católica espanhola, particularmente da Segunda Escolástica. Mesmo que de maneira ligeiramente diferente, os dois autores defendem um papel relativamente importante da república no estabelecimento do poder temporal. Suarez é ainda mais assertivo quanto a total autonomia da república na escolha da forma de governo. Os dois, no entanto, formulam uma teoria proto-contratual na qual os direitos dos súditos são transferidos definitivamente para o poder soberano quando do ato fundador da república. Podemos dizer que da perspectiva do exercício do poder político, e não de sua origem, os dois autores são a grosso modo absolutistas, com esparsos interesses por constituições mistas. Devemos lembrar que a monarquia espanhola sob a qual viveram esses autores não era um governo absolutista estrito senso, porém, com a decadência dos órgãos colegiados medievais no século XV, o poder político ficou extremamente concentrado nas mãos do monarca.

Não só a diferença temporal é importante nessa seqüência, mas também a identificação das idéias de Suarez com a mudança de atitude promovida pela entrada dos jesuítas na cena política européia, em meados do século XVI. A nova atitude jesuítica fica patente na diferenciada importância dada pelos dois autores à questão da tirania. Vitória limita-se a repetir o cânone tomista, que prescreve extrema tolerância popular quanto aos atos do tirano, além disso, Vitória parece ver na resistência popular e no tiranicídio uma arma nas mãos dos protestantes, que desejam sublevar as massas contra reis fiéis à Roma. A perspectiva de Suarez é exatamente oposta. Escrevendo já no início do século XVII, Suarez, assim como outros autores da Companhia de Jesus, compreende que o perigo do protestantismo está não só em seu direto apelo popular, mas também em sua eficácia em conquistar reis e príncipes que queiram se ver livres da influência da autoridade papal. Logo, ele nos apresenta uma teoria do tiranicídio que visa transformar esse tópico tradicional da literatura política cristã em um instrumento eficaz na luta contra a reforma. Suarez não é o único nem o primeiro a adotar essa postura; ele é, no entanto, um dos mais célebres representantes dessa nova atitude dentro do catolicismo.

4. Mariana

4.1. *De rege*

4.1.1. Estado de Natureza

O primeiro capítulo do Livro I do *De rege* chama-se “O homem é por sua natureza um animal social”²⁴¹ O nome do capítulo repete a famosa tradução do *politikon zoon* aristotélico, feita por São Tomás e repetida incontáveis vezes por autores cristãos desde então. Baseando-se no título, o leitor desavisado poderia esperar nesse capítulo uma repetição dos argumentos tomistas. No entanto, Mariana apresenta o problema de uma maneira diversa.

A primeira diferença que deve ser notada é a mudança do próprio significado da palavra “natureza”. Mariana utiliza a palavra “natureza” (*natura, naturaleza*) apenas sete vezes nesse capítulo. Em cinco dessas vezes a palavra significa o mundo natural exterior e independentemente da existência humana, um sentido muito similar ao contemporâneo. A palavra ainda é empregada no mesmo capítulo para referir-se aos animais selvagens, nesse caso a palavra significa “disposição interna”, um sentido próximo ao grego *arché*. A única vez que Mariana utiliza a palavra “natureza” para denotar um predicado humano é no título do capítulo. Mariana de fato anuncia a discussão em termos tomistas, para logo em seguida evitar o emprego da expressão “natureza do homem”.

Ao contrário de seus colegas da Segunda Escolástica, inclusive os jesuitas, Mariana evita também expressões como “lei da natureza” e “direito natural”. Num esforço interpretativo podemos supor que Mariana leva às últimas conseqüências o ensinamento de Molina,²⁴² repetido por Suarez, de que o poder político é concretamente um produto da

²⁴¹ No original em espanhol, *El Hombre es por su Naturaleza Animal Sociable*.

²⁴² A aceitação do livre arbítrio humano é pré-condição para uma teoria da origem do poder político baseada no consentimento. Molina foi o mais célebre defensor da idéia do livre arbítrio, justificada por ele através do conceito de conhecimento médio de Deus. Os jesuitas aderiram fervorosamente a essa tese, deflagrando inclusive uma longa disputa ideológica com os Jansenistas, defensores da

escolha humana, e não da lei natural. Se isso é verdade, conclui Mariana, é preciso pensar a maneira como os homens “historicamente” fizeram essa escolha. Isso, por sua vez implica pensar no estado anterior à sociedade política: o “estado de natureza”.

Diferentemente de São Tomás, Mariana tem uma teoria do homem pré-social. O estado pré-político descrito por Mariana é dividido em dois estágios. Primeiro os homens desfrutavam de uma vida paradisíaca.²⁴³

“Viviam então os homens tranqüilamente e sem preocupações; contentes com pouco, matavam a fome com o leite de seu gado e os frutos das árvores silvestres, saciavam a sede com a água dos arroios e demais fontes d’água.”²⁴⁴

Nesse estado nada atentava contra a vida dos homens, nem o pecado habitava suas almas.

“Não havia entre eles lugar para a fraude, nem para mentira, não havia entre eles poderosos cujos umbrais conviesse saudar, e cujas opiniões conviesse seguir por pura adulação, não havia questões de termos, não havia guerras que perturbassem o curso de sua vida tranqüila.”²⁴⁵

O estado de inocência descrito por São Tomás tem em comum com a primeira fase do estado pré-político de Mariana o fato de referirem-se ao paraíso bíblico. No entanto,

predestinação. Mesmo que Mariana não discuta essa questão diretamente no *De rege*, sua adesão a ela é clara e fundamental para a sua concepção de poder político.

²⁴³ Lewy pensa que a descrição da primeira etapa do estado pré-político em Mariana é inspirada não no paraíso cristão, mas no mito da Idade de Ouro, contado por vários autores antigos, entre eles Platão (ver *Político*). Esse comentador vê nisso uma mostra de influências humanistas em Mariana. De fato, como veremos, existem diferenças significativas entre a descrição apresentada pelo jesuíta e o “estado de inocência” anterior à queda. Ver Guenter Lewy. Op.cit. p. 43.

Concordamos com Lewy em relação à influência humanista da concepção do “homem primitivo” em Mariana, entretanto pensamos que esse homem se assemelha mais aos brutos do estado pré-social descrito por Cícero (*De Inventione*, I.ii.). Maquiavel descreve o estado pré-social de maneira muito semelhante (*Discursos*, I.II). Posteriormente Rousseau repetirá tal imagem no *Discurso sobre as Origens da Desigualdade*.

²⁴⁴ *De rege*. Livro I Cap. I.

enquanto para São Tomás o homem já está em sociedade desde sua criação, para Mariana o estágio edênico precede a formação da sociedade.

“Não havia leis que os obrigasse, nem chefes que os mandassem; somente, se por certo impulso natural, cada família tributava ao mais velho maior respeito.”²⁴⁶

Segundo Mariana, no estágio edênico o impulso natural humano não conduz à sociedade política por si só. Esse impulso produz, no máximo, o respeito à autoridade paterna.²⁴⁷ Mariana, como veremos, não pensa que a autoridade paterna possa ser uma fonte da autoridade política.

Há ainda um segundo estágio no estado pré-social descrito por Mariana. Sem referência à ocorrência do pecado original, ou qualquer alusão ao texto bíblico, Mariana transporta o gênero humano do paraíso original para uma situação decaída. Por vontade de Deus, o homem, nesse novo contexto, é exposto a um sem número de perigos.²⁴⁸ A descrição desse novo estágio lembra São Tomás:

“[Deus] criou os homens sujeitos às necessidades e expostos a muitos males e perigos, que para serem sobrepujados necessitariam da força e da habilidade de muitos”²⁴⁹

²⁴⁵ Ibidem.

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ Mariana, assim como Suarez, nega que o poder político seja da mesma natureza da autoridade paterna. Esse argumento, depois repetido por Locke, mostra o consensual caráter anti-absolutista compartilhado entre os jesuítas do final do século XVI, em total contraposição às teorias “patriarcalistas” de Bodin e Filmer.

²⁴⁸ Apesar de nessa passagem Mariana conferir a Deus a “responsabilidade” pela passagem dos homens para esse estado de penúria, no resto do texto ele parece concordar com a tese recorrente no pensamento cristão de que o pecado original é um produto da vontade humana, e que, como argumenta Vitória, o poder político é somente necessário devido à corrupção do gênero humano decorrente da queda. Não obstante, precisamos também estar atentos para o fato de que Aquino introduz a concorrente idéia aristotélica de que a comunidade política visa de fato um bem superior, impossível de ser alcançado pelo homem solitário, ou pela família. Mariana entretanto parece se inclinar mais para a primeira concepção, o que denota mais uma vez o caráter proto-liberal de seu pensamento.

²⁴⁹ Ibidem

Segundo Mariana, o homem tem duas razões para criar a sociedade. Uma é escapar dos perigos naturais, tais como as feras e o mau tempo. Para tal, o homem busca a convivência de outros homens. Do ajuntamento dos homens e de sua cooperação surgem as artes e técnicas que possibilitam o domínio mais fácil da natureza e a uma vida agradável. Entretanto, seguindo de perto o texto de Mariana, percebe-se que uma segunda e mais importante razão impele os homens à vida em sociedade: a ameaça posta por outros homens. Ao contrário da harmonia do estágio edênico, agora a violência e a pilhagem ameaçam constantemente a vida e propriedade humanas.

“... fiando cada qual em suas próprias forças, arrojavam-se contra as fortunas e a vida dos mais débeis, os que mais podiam, seres ferozes e selvagens que aterrorizavam ou temiam, conforme se sentissem mais ou menos fortes.”²⁵⁰

O homem, portanto, cria a sociedade política para se proteger de outros homens.

“Nada há agora de melhor e mais apreciável que o homem corrigido e chamado à moderação pela força da disciplina, sujeito às leis, e sobretudo a um poder superior, contra o qual é impotente. O que haveria de mais cruel e bárbaro que o homem se não lhe detivesse as prescrições do direito e dos tribunais? Haveria feras que causassem tanto estrago? É violentíssima a injustiça quando armada.”²⁵¹

Mariana não deixa de justificar o surgimento da sociedade pela necessidade natural humana, entretanto ele introduz um novo elemento: o medo do próprio homem. O temor é fruto da própria degeneração do gênero humano. Para Mariana, os seres humanos são não só fracos, mas também em sua maioria maus. O temor e a violência, como vimos acima, são duas faces da mesma moeda. Se assim não fosse, a sociedade continuaria sendo, como em São Tomás, uma consequência imediata da natureza humana. Para Mariana, entretanto, a

²⁵⁰ Ibidem

²⁵¹ Ibidem

associação entre os homens é também um produto de suas vontades.²⁵² Então, somente o poder soberano instituído pelo povo poderá refrear a vilania. Um remédio humano para um problema exclusivamente humano.

A leitura do capítulo primeiro do livro I do *De rege* pode levar a conclusões contraditórias. No estágio edênico do estado pré-social o homem é apresentado como naturalmente bom. Portanto desse estágio não surge nenhum forte impulso para a criação da sociedade. Já no segundo estágio, Deus recria a natureza humana, agora fraca e má. Portanto a sociedade surge como remédio para os males da natureza humana. Como argumenta Guenter Lewy²⁵³, à maneira como é apresentado, o estágio edênico assemelha-se mais à fábula grega da Idade de Ouro do que ao texto bíblico. Lewy vê aí uma clara influência renascentista no texto de Mariana, uma quebra da tradição aristotélica-tomista que nega a existência de tal estágio. Como havíamos notado anteriormente²⁵⁴ autores como Cícero, Maquiavel e Rousseau também utilizaram essa imagem. Todos esses autores são unânimes em creditar a origem do corpo político ao acordo entre os homens, e não a um produto imediato de sua natureza social. Se os homens eram brutos sem sociabilidade natural foi necessário um fator externo que os impelisse ao estado social. No caso de Mariana esse fator parece ser o medo da opressão desmedida. Porém, para que o corpo político seja formado é necessário um momento racional no qual os homens deliberam.²⁵⁵ Mariana portanto desenvolve seus brutos no segundo estágio até o ponto que eles possam fazer a escolha.

²⁵² Mais do que Suarez, Mariana se aproxima das teorias do contrato social de Hobbes e Locke. Assim como Hobbes, Mariana concorda que o medo e a vontade de uma vida cômoda são os principais impulsos que levam à constituição da sociedade política. Assim como Locke, Mariana caracteriza o estado pré-político, não como um total estado de guerra, mas como um composto de "pessoas virtuosas" e criminosos que podem fazer uso da força sem serem punidos. Ainda como Locke, Mariana evita a conclusão de que a sociedade é um puro produto da vontade humana, preferindo apresentar uma contraditória versão que mescla a concepção tomista com a concepção voluntarista.

²⁵³ Guenter Lewy. *Op.cit.* p. 43.

²⁵⁴ Ver nota 245.

²⁵⁵ Howell A. Lloyd argumenta que essa razão é do tipo retórico. Segundo esse autor o recurso a imagem da brutalidade primitiva possibilita a crítica à idéia tomista de sociabilidade natural e ao modelo aristotélico de formação social a partir da expansão do núcleo familiar originário. Ver H.A. Lloyd. "Constitutionalism" in *The Cambridge History of Political Thought: 1450-1700*, p.260.

Algumas idéias defendidas por Mariana nesse capítulo são estranhas à tradição tomista, a qual Mariana estava indiscutivelmente ligado pela sua formação. Richard Tuck atribui essas “novas idéias” à influências renascentistas no texto do autor. Segundo esse comentador, a tradição tacitista, a qual pertencem tanto Maquiavel quanto Mariana, tem em comum uma imagem negativa da natureza humana. Concordamos com o fato de Mariana apresentar no todo de sua obra traços do pensamento renascentista.²⁵⁶ A Mariana cabe inclusive o rótulo de pensador republicano. Entretanto, pensamos que a “liberdade” que esse jesuíta apresenta em relação ao ideário tomista deve ser entendida também como um desenvolvimento de doutrinas desenvolvidas pelos jesuítas, principalmente a defesa radical do livre arbítrio. Além do mais, como já mostramos, a simples idéia de que o poder temporal se justifica pela condição de pecado em que vivem os homens não é uma novidade introduzida pelos “tacitistas” do renascimento, como sugere Tuck.²⁵⁷

A afirmação de que o homem é naturalmente mau deve ser qualificada. No capítulo XIII do livro II do *De rege* Mariana trata da relação entre natureza humana, vício e virtude.

“Os céus nos deram muitos bens para garantir nossa boa sorte, mas, néscios e ingratos que somos, abusamos deles para perpetrar maldades, depreciar a Deus e procurar nossa ruína e a de muitos outros, coisa por certo bem indigna de nós mesmos e extremamente lamentável... Gozamos de razão e liberdade, faculdades pelas quais nos aproximamos muito da natureza divina, e longe de nos servirmos delas para o bem, as convertemos em mal...”²⁵⁸

Em outras palavras, o homem é livre para transformar sua natureza. Ele pode escolher entre virtude e vício, mesmo que freqüentemente opte pelo último.

²⁵⁶ Lewy toma como dado o contato de Mariana com o pensamento republicano italiano, particularmente o de Maquiavel.

²⁵⁷ Agostinho já esboça tal idéia. Ver H. A. Lloyd. *Op.cit.* p.258.

²⁵⁸ *De rege* II.XIII.

4.1.2. A melhor forma de governo: Monarquia

No segundo capítulo do livro I do *De rege*, “Entre Todas as Formas de Governo é Preferível a Monarquia”, Mariana prossegue com sua narrativa a respeito do homem que deixa o estado pré-político para constituir as primeiras repúblicas. Nosso autor descreve esses primeiros estados como monarquias em que o rei governava através do respeito e amor do povo, e onde não havia necessidade de leis, mas só da virtude real, para a direção das coisas públicas e a administração da justiça.

Com o passar do tempo leis escritas tornaram-se necessárias porque o povo começou a desconfiar da imparcialidade do príncipe, e portanto resolveram criar normas que se aplicassem igualmente a todos. Mariana assim descreve a introdução das leis escritas:

“Observou-se desde então que a exagerada malícia dos homens se achava contida pela majestade do rei e pelas armas dos soldados, ligadas pela severidade das leis e pelo temor aos tribunais de tal modo que, por evitar cada um em particular o castigo, se abstinham todos de cometer maldades.”²⁵⁹

Mariana acredita que a lei deve ser severa a ponto de proteger a república dos elementos mais ousados, ambiciosos e perversos.²⁶⁰ Nosso autor não deixa de notar que a multiplicação excessiva das leis torna-se um transtorno para a vida dos cidadãos comuns. Contudo, como entre os homens a corrupção e os vícios também proliferam, é preferível a lei draconiana ao crime.

Segundo o jesuita, as primeiras repúblicas eram pequenas, limitavam-se na maioria das vezes a uma só cidade. Todavia, não tardou para que o desejo de glória se apoderasse de alguns monarcas. Esses então arrojaram-se contra outros reinos, saqueando cidades, matando reis e civis, e destruindo repúblicas.

²⁵⁹ Ibidem. I.II.

²⁶⁰ Devemos notar que as leis foram criadas para proteger a república da corrupção tanto dos súditos como dos príncipes.

“Assim agiram Nino, Ciro, Alexandre e César, que foram os primeiros a fundar e construir grandes e dilatadíssimos impérios, que foram reis, mas não legítimos, que longe de dominar o monstro da tirania, e extirpar os vícios, como pareciam a princípio desejar, não praticaram outras artes que não o roubo, por mais que o vulgo ainda celebre seus feitos com imensas e gloriosas homenagens. Estes foram os princípios da dignidade real, estes são seus progressos”²⁶¹

Em resumo, o capítulo começa como uma “história” da monarquia. Nosso autor mostra como que, gerada na virtude, essa forma de governo degenera em tirania imperialista com o passar do tempo. A crítica ao imperialismo formulada pelo autor é coerente com suas inclinações republicanas.

Mariana passa então a discutir a teoria das formas de governo. A questão colocada por ele é a da escolha entre o governo de um, o de poucos e o governo de muitos. Mariana então apresenta uma série de argumentos a favor do governo monárquico. Primeiro, porque a monarquia é mais conforme às leis da natureza, a qual deu a tudo um princípio diretor.²⁶² Segundo, como Mariana já havia mostrado no capítulo anterior, porque “historicamente” os primeiros homens, os de “melhor raça”, escolheram o governo monárquico. Terceiro, porque o governo de muitos gera conflitos e perturbação da ordem pública. Quarto, porque o poder quando concentrado na mão de um é mais eficiente que quando disperso entre muitos.

Nosso autor passa então a enumerar os argumentos a favor da democracia. De fato apenas um argumento é apresentado, a idéia de que a multidão reúne mais virtudes de que uma só pessoa. Quando o governo está nas mãos de muitos, os defeitos de uns são supridos pelas qualidades de outros, e a coisa pública assim é melhor administrada. Não só o argumento é de inspiração aristotélica, como a conclusão a que Mariana chega também ecoa o pensamento do estagirita:

²⁶¹ *Ibidem.*

“Estariam melhor encaminhados os negócios humanos se assim como são governados os rebanhos e as abelhas por seres de natureza superior, pudéssemos ter por chefe um homem algo mais que mortal, um herói, como dizem se sucedia nos primeiros tempos; mas já que isso não é possível, porque não suprimos pelo número o que falta em um só para que sobrepuje os demais em ciências e virtudes?”²⁶³

O argumento pró-democracia, apesar de único, é muito importante para a crítica que Mariana está dirigindo ao governo monárquico. É interessante notar que, ao contrário de grande parte dos autores tomistas que usam Aristóteles como fonte de argumentos em favor da monarquia, Mariana enxerga elementos republicanos nos ensinamentos do filósofo grego.²⁶⁴ O jesuíta está atento para o fato de que Aristóteles diz ser a monarquia boa somente quando o rei excede em qualidades todos os outros cidadãos, o que ambos concordam ser um caso raro. Mariana também nota que o estagirita pensava ser o governo monárquico inapropriado para as cidades onde muitos se destacam em virtude e “gênio”.

Apesar do elogio às virtudes democráticas, Mariana, como era de se esperar, não escolhe a democracia como melhor forma de governo. Mais uma vez citando a proliferação dos vícios e da degeneração moral entre os homens, Mariana conclui que a democracia não seria boa porque os número de homens maus excede em muito o de bons.

Precisamos nesse ponto reconstituir as principais idéias apresentadas até agora nesse capítulo, pois elas são fundamentais para entendermos o pensamento do autor. Primeiro temos um plano histórico onde a partir das primeiras sociedades abundantes em virtude, os homens foram progressivamente se corrompendo, criando a necessidade de um governo baseado em leis escritas, que controle súditos e governantes. Segundo, temos a exposição dos argumentos tradicionais em prol da monarquia, que são fortemente atenuados

²⁶² O argumento fundamentado na lei natural é apresentado por Mariana como sendo de terceiros. Devemos considerar isso como mais uma evidência da pouca importância dada por Mariana a tradição jusnaturalista da filosofia política.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ Como vimos anteriormente, São Tomás pensa que a tirania surge mais facilmente de governos democráticos do que da corrupção da monarquia. Mariana entretanto tem uma opinião oposta: “Não negarei que [a monarquia] está exposta a gravíssimos perigos, nem que degenera muitas vezes em uma insuportável tirania.” *Ibidem*.

pelo argumento negativo da fácil conversão daquela forma de governo em tirania. Finalmente, temos as virtudes da democracia examinadas, e também seu grande defeito. Mariana, então, vai buscar uma forma de governo que evite ao máximo as más conseqüências de ambas as formas e ao mesmo tempo desfrute das boas.²⁶⁵

“Nos parece ainda muito mais preferível a monarquia se o reis resolvem chamar um conselho dos melhores cidadãos, convocar uma espécie de senado e administrar de acordo com os negócios privados e públicos.”²⁶⁶

A solução encontrada por nosso autor é de fato uma constituição mista. Usando o vocabulário das formas de governo, podemos dizer que a forma proposta por Mariana mistura monarquia e aristocracia. Dessa maneira, o senado pode controlar o monarca, frustrando suas possíveis inclinações tirânicas. Por outro lado, através de um conselho aristocrático dos “melhores cidadãos”,²⁶⁷ evita-se que os elementos mais baixos e corruptos da população participem do governo.

Já vimos que a escolha da forma mista como uma solução política para a falibilidade humana é comum a muitos pensadores, inclusive Mariana. Podemos dizer que há duas tradições na filosofia política que se diferenciam pelo modo de pensar as coisas políticas. Chamamos de aristotélica a tradição que pensa a política sob o critério do melhor possível, e de platônica aquela que pensa a política em termos ideais.²⁶⁸ Quando se trata das

²⁶⁵ Diferente de Vitória ou Suarez, Mariana dá uma especial atenção à questão das formas de governo. Enquanto os dois outros autores estavam mais preocupados em pensar a tirania em termos da infidelidade do monarca ao catolicismo e ao papa, e portanto discutir essas questões sob uma perspectiva jurídica, Mariana tem um ponto de vista “nacional”, e portanto preocupado com a maneira pela qual o governo da república é constituído internamente. Nesse ponto ele se aproxima mais de São Tomás do que a maioria dos autores da Segunda Escolástica. Porém além do Doutor Angélico, uma gama de autores preocupados com a questão do funcionamento político da república chegaram à uma conclusão a favor da constituição mista: Aristóteles, Políbio, Isidoro, Salisbury, Maquiavel, Guicciardini, entre outros.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ Desculpem o pleonasma.

²⁶⁸ Devemos notar que Mariana tem Platão em alta consideração, mas utiliza as idéias desse autor principalmente para assuntos ligados à educação, e não à teoria política. O “anti-platonismo” do pensamento político de Mariana é um exemplo também da parca influência que as idéias políticas de Erasmo tiveram nos autores da Segunda Escolástica. Mariana não cita Erasmo sequer uma vez no

questões da política, Mariana está sempre pronto a lançar mão do critério da expediência. Tal prática distingue Mariana até de seus colegas escolásticos (Vitória e Suarez, por exemplo) que, apesar de não descartarem de vez esse critério, tendem a enquadrar a política em um sistema rígido de direito.

A opção pela constituição mista não é uma característica distintiva do pensamento de Mariana. Vários autores de formação tomista e aristotélica fazem essa opção. Mesmo autores identificados com o absolutismo, como Bodín e os juristas de Toulouse, defendem uma certa distribuição de poderes e magistraturas. Devemos porém perguntar a quem cabe a palavra final em caso de conflito. Quais devem ser os limites do poder real? Esses limites são de fato ou de direito? Esses tópicos são particularmente importantes para entendermos Mariana.

4.1.3. A sucessão do rei

Uma vez estabelecido que a monarquia, misturada com aristocracia, é a melhor forma de governo, Mariana discute nos capítulos III e IV do livro I a sucessão do rei. O raciocínio é apresentado de maneira um pouco tortuosa, e portanto devemos analisá-lo detidamente.

Mariana introduz a discussão perguntando-se qual o modo de sucessão mais apropriado: sucessão hereditária, ou eleição do monarca. Nosso autor enumera três graves defeitos da sucessão hereditária. Primeiro, nessa forma de sucessão a república está sujeita ao azar de coroar um mau herdeiro. Segundo, muitas vezes esse herdeiro é ainda criança e já deve tomar conta dos negócios do Estado. Terceiro, um príncipe acostumado desde a mais tenra idade a ter todos seus caprichos satisfeitos dificilmente não sairá mau e depravado.

Em seguida, Mariana sugere que, historicamente, a sucessão hereditária foi instaurada pelos príncipes e seus adutores, usurpando o poder do povo de escolher o sucessor, em nações que originalmente usavam a eleição como norma. Dois argumentos usados pelos inimigos da eleição são então enumerados. Primeiro, o critério eletivo seria

De rege. Vitória, por sua vez, considerava Erasmo um gramático metido em questões de teologia, das quais tinha um conhecimento diletante. Ver *Political Writings: Vitoria*.xiv.

pior pois o número de pessoas más excede o das boas, então maior chance haveria de um facinora tornar-se rei. Segundo, porque o vulgo, acostumado com a simplicidade e humildade de sua origem, iria corromper-se facilmente ao ser transplantado para o ambiente de fausto da corte depois de eleito.

Após a introdução geral do tema, Mariana passa a falar do caso espanhol. Ele diz que no passado, muitos povos da região de Castilha elegiam seus próprios reis. Mariana cita alguns povos que, ao invés de escolherem os reis entre toda a população, restringiam os elegíveis a uma só família. Nesse ponto do texto, o argumento, que parecia estar caminhando para uma crítica extremada da transmissão hereditária, sofre uma reviravolta. Denunciando a suposta irracionalidade e a sedição geradas pelo critério eletivo, Mariana declara sua preferência pela via hereditária.

“É evidente que estes males devem ser evitados a todo custo, adotando, sempre que tal situação se apresente, a sucessão hereditária...”²⁶⁹

A mudança de direção do argumento deve ser qualificada. Mariana diz que mesmo que o “sistema” hereditário frustrasse os anseios do povo,

“... não só os cidadãos, mas também os estrangeiros e inimigos, têm maior respeito pelos filhos e netos de reis. Podemos acaso negar que a majestade real é uma garantia de paz, e até de saúde da república.”²⁷⁰

Mariana acrescenta que uma vez que as nações são governadas mais pela opinião do que pelos fatos, mesmo que o rei eleito tenda a ser mais virtuoso, o rei herdeiro leva vantagem pela impressão causada pela majestade de sua nobre descendência.

Por um lado, Mariana também aceita o argumento de que as virtudes dos antepassados vão se perdendo com a sucessão das gerações. Assim sendo, os filhos são geralmente piores que os pais. Entretanto, ele contra argumenta que os anais da história

²⁶⁹ Ibidem.

²⁷⁰ Ibidem.

humana mostram que houve tantos ou mais príncipes eleitos depravados, do que hereditários depravados.

De maneira similar à discussão sobre as formas de governo, nosso autor, após enumerar as opiniões pró e contra, apresenta sua própria solução, que tem a virtude de evitar as desvantagens das duas formas de sucessão.

“Para se conservar a tranqüilidade interna não há indubitavelmente coisa melhor que designar por uma lei os que hão de suceder a coroa; não se deixa lugar assim nem às paixões dos povos, nem ao capricho dos príncipes, e fica afastada de vez a discórdia.”²⁷¹

A princípio parece que nosso autor decide-se por um tipo de monarquia hereditária, onde os critérios de sucessão são previamente definidos pela lei. No entanto, devemos notar que essa lei limita o poder do rei mas não do senado. Ao rei fica totalmente vetada a livre escolha de seu sucessor. Por outro lado, uma vez que a forma de sucessão está estabelecida e regulamentada pela lei, esta só pode ser alterada com o consentimento das Cortes²⁷².

“... assim penso que se deveria por fim a esse costume, e não deixar ao arbítrio do rei o direito de mudar a sucessão entre seus filhos, do mesmo modo como considero que as formas das leis hereditárias não pertence ao rei, mas à república que lhe confiou o poder sob condições contidas naquelas mesmas leis, e que por conseguinte não podem ser mudadas sem o consentimento das Cortes.”²⁷³

Recapitulando os argumentos utilizados por Mariana, primeiro ele parece estar imbuído em achar a melhor forma de sucessão. Depois de escolhida a forma hereditária, Mariana passa a discutir os procedimentos que possam sancionar os critérios de elegibilidade. Esses critérios, escritos na forma de leis, só podem ser sancionados pelos

²⁷¹ Ibidem.

²⁷² As Cortes eram corpos colegiados representativos formados durante o medievo espanhol. À época de Mariana estas instituições estavam praticamente desativadas em Castilha, mas ainda tinham algum poder em Aragão. Ver Mariana, *De rege*, livro I, capítulo VIII.

²⁷³ Ibidem.

representantes do povo²⁷⁴. Mariana vai ainda mais longe dizendo que a lei, mesmo escrita, não é eterna e pode ser mudada pelo povo conforme as circunstâncias. Nosso autor passa a mostrar um sem número de exemplos nos quais a observação estrita da legalidade sempre corresponde à pior escolha. Mariana então defende que quando a observação estrita da lei escrita se opõe a uma escolha que possa ser mais útil ao reino, essa lei deve ser alterada.

“Bem consideradas as coisas, quem pode se opor a que se mude por vontade dos povos, uma vez exigindo as circunstâncias, aquilo que para o bem público foi estabelecido pelos mesmos povos.”²⁷⁵

Ao nosso ver, nesse capítulo encontra-se o principal elemento do pensamento político de Mariana. Ele é o pragmatismo enquadrado e submetido à idéia da primazia da comunidade sobre a política.²⁷⁶ Tomando os autores tomistas estudados aqui, podemos notar que já em Vitória, mesmo que de maneira confusa, a comunidade é dotada originalmente da autoridade transferida ao monarca. Vitória abre uma exceção exatamente para o caso da monarquia, a qual, segundo ele, deriva a sua autoridade diretamente de Deus. Suarez é mais claro em creditar à comunidade total liberdade na escolha da forma de governo. Contudo, os dois autores pensam que no caso da monarquia os direitos da comunidade são irrevogavelmente transferidos ao monarca. Em Mariana a primazia da comunidade não é só uma característica da fundação do estado, mas também da manutenção e exercício de seu poder. Portanto, a transferência de poderes para o rei, se é que podemos falar nesses termos, não é nem total, nem irrevogável.

Mariana parece estar repetindo uma idéia consensual em seu tempo, de que o monarca não pode e não deve escolher seu sucessor, e que o critério de sucessão, mesmo

²⁷⁴ Mariana utiliza tanto a palavra “pueblo” quanto “republica”, para se referir ao corpo que detém o poder soberano. J.W. Allen nos chama atenção para o fato de que os nobres membros dos parlamentos provinciais franceses se apresentavam como legítimos representantes do povo. Mariana provavelmente pensa de maneira semelhante, pois esse autor se refere a vontade do povo e a das Cortes de maneira indistinta.

²⁷⁵ *Ibidem*. Capítulo IV.

que hereditário, deve ser estabelecido na forma de lei. J. W. Allen alerta-nos para o fato de que mesmo os mais eminentes ideólogos do absolutismo francês da primeira metade do século XVI, os juristas de Toulouse, defendiam que o rei não tem direito de alterar os critérios de sucessão, que na França era estabelecido por uma lei medieval: a lei Sálica.²⁷⁷

O que não é lugar comum no pensamento do jesuíta é a idéia de que o povo pode, caso as circunstâncias tornem necessário, mudar o critério de sucessão. Mariana parte de um apoio nominal da forma hereditária e chega a uma defesa do critério eletivo. É claro que o direito de eleição só deve ser exercido pelas Cortes quando as circunstâncias clamem pela supressão da sucessão hereditária normal. No entanto, devemos lembrar que cabe às mesmas Cortes julgar a gravidade da situação. Ao fim do capítulo IV nosso autor apresenta as seguintes perguntas.

“Uma vez colocados em questão os direitos daqueles que devem suceder a coroa, porque não devemos adotar a resolução que nos parece mais proveitosa e saudável? Seremos nós juizes injustos precisamente da causa mais grave e de maior transcendência?”²⁷⁸

Devemos notar que Mariana não está contrapondo o poder do rei à lei consuetudinária. Nosso autor não está colocando o costume acima da decisão política, mas sim afirmando que essa decisão cabe às Cortes e não ao rei.

Na conclusão do capítulo Mariana desfere um golpe fatal contra o direito do rei de definir os critérios de sua sucessão.

“Convém ademais observar que os direitos de sucessão ao trono foram estabelecidos através de uma espécie de consentimento tácito do povo, que não se atreveu a

²⁷⁶ O professor Quartim está portanto correto em identificar traços de liberalismo no pensamento de Mariana. Ver do autor: Justificação do Tiranocídio no Pensamento Protoliberal de Juan de Mariana, p.35.

²⁷⁷ Allen, 283.

²⁷⁸ Ibidem. IV.

resistir a vontade dos primeiros príncipes, mas que pelo nosso modo de ver deveria ter sido estabelecido pelo consentimento claro, livre e espontâneo de todas as classes do estado.”²⁷⁹

A rejeição da idéia de consentimento tácito é uma característica distintiva de Mariana. Lembremo-nos que uma das grandes “contribuições” do pensamento jesuítico no século XVI foi a idéia da servidão voluntária, defendida por Molina e Caxa, e reafirmada por Suarez. Já vimos que, ao dizer que a liberdade individual é possuída como uma propriedade, Suarez conclui que ela pode ser vendida a outra pessoa. Vimos também que Suarez, mais tarde repetido por Grotius e Hobbes, estende esse argumento a ponto de dizer que um povo pode submeter-se totalmente a um monarca. Todos esses autores consideram o consentimento tácito como um forma aceitável de consentimento.²⁸⁰ Mariana, porém, como vimos na passagem acima, faz a distinção clara entre o consentimento por “livre e espontânea vontade” e a aceitação forçada. Não estão completamente enganados os comentadores que vêem traços comuns entre Mariana e Rousseau.

4.1.4. Tirania

O capítulo V do livro I do *De rege* leva o nome de “Diferença entre rei e tirano”. Juan de Mariana começa por rapidamente expor a teoria das formas de governo sêxtupla de Aristóteles. À exposição segue-se a seguinte conclusão:

“A tirania, que é a última e pior forma de governo, antitética também à monarquia, ..., derive de boa ou má origem, pesa sempre de uma maneira cruel sobre seus súditos. Mesmo que partindo de bons princípios, degenera em todo tipo de vícios, principalmente no falso testemunho, ferocidade e avareza”

Desde o princípio Mariana mostra que o rei corrompido e o usurpador ilegítimo são dois exemplos de uma só forma de governo: a tirania. Dessa maneira, nosso autor resolve

²⁷⁹ Ibidem.

em uma frase essa questão que divide as opiniões de São Tomás, e que tanto trabalho deu a Suarez.

A descrição geral das qualidades do tirano abunda em lugares comuns da tradição *speculum principis*.

“O tirano despreza o bem comum e procura seu próprio benefício. Como consequência ele oprime seus súditos de diferentes maneiras. Essa opressão varia conforme as paixões as quais o tirano está sujeito ... Ele não só ameaça os corpos de seus súditos, mas também seu bem estar espiritual...”²⁸¹

Também temos uma descrição detalhada do rei legítimo convertido em tirano.

“Em primeiro lugar, o poder de que desfruta não se deve aos seus méritos, nem ao povo, mas às suas próprias riquezas, suas intrigas e à força das armas; e havendo recebido esse poder do povo, o exerce violentamente, tomando por medida de seus desmandes, não a utilidade pública, senão sua própria utilidade, seus prazeres e vícios.”

Em seguida o texto do jesuíta volta ao tema da exploração financeira dos súditos.

“[Os tiranos] constroem grandes e espantosos monumentos às custas das riquezas e gemidos de seus súditos... esgotam as riquezas de particulares, impõem todos os dias novos tributos, semeiam a discórdia entre os cidadãos...”²⁸²

Em oposição, ao bom monarca são atribuídas qualidades também comuns ao grande corpo de livros de conselho. Algumas qualidades do bom rei, porém, merecem destaque:

²⁸⁰ Hobbes chega a dizer explicitamente que o conquistado consente com sua escravidão. Afinal de contas ele ainda é livre para escolher entre o fio da espada e a submissão ao conquistador.

²⁸¹ Aquino. *De Regimine Principium*. Capítulo III

“O [bom] rei é ... dado a viver sobre as mesmas leis que seus concidadãos”

Essa opinião está longe de ser consensual entre autores da época. Para colocar a questão em termos tomistas precisamos perguntar se o rei é somente “dado” a viver sobre as mesmas leis que os súditos, ou se ele é obrigado de maneira coercitiva a fazê-lo. Como veremos a seguir Mariana está mais próximo da segunda opção.

Outra qualidade a ser mostrada pelo bom rei:

“... sabendo que recebeu o poder das mãos do povo, ... não os domina como escravos.”

Nosso autor agora toca na questão da distinção entre poder despótico e poder político. Ao contrário de autores como Bodin, Suarez e Hobbes,²⁸³ que de uma maneira ou de outra justificaram o exercício do poder político de maneira despótica, Mariana mantém a distinção em todos os momentos de sua obra, restringindo o poder do *despotes* ao círculo da casa.

Voltando ao tema da exploração financeira, Mariana acrescenta que:

“... um bom rei nunca tem a necessidade de impor ao povo grandes e extraordinários tributos; se alguma vez é obrigado por desgraças inevitáveis ou novas e inesperadas guerras, ele o faz com o consentimento dos mesmos cidadãos.”

Ou ainda:

“Nunca se crê dono da república, nem de seus vassallos, por mais que o digam os aduladores; há de se crer sim o chefe do Estado, mediante certa pensão estabelecida pelos

²⁸² Ibidem.

²⁸³ Mesmo que crítico à escravidão, Bodin concorda que repúblicas conquistadas devam se submeter ao domínio despótico. Hobbes radicalmente iguala todos os tipos de dominação, seja ela de origem simplesmente paterna, política ou despótica. Suarez permite não só que uma pessoa, mas que todo um povo se venda como escravo.

mesmos cidadãos, pensão essa que não se atreverá jamais a aumentar, a não ser que assim tenha resolvido o próprio povo”.

As citações poderiam multiplicar-se sem entretanto acrescentarem muito de significativo ao que já foi dito.

4.1.5. Tiranicídio

As opiniões de Mariana sobre a licitude do tiranicídio foram responsáveis por grande parte de sua fama. O capítulo VI do primeiro livro trata desse assunto. A primeira parte desse capítulo é uma longa descrição dos eventos que cercaram o assassinato de Henrique III de França, levado a cabo pelo monge dominicano Jacques Clement. Mariana conclui a passagem com um “rasgado” elogio ao tiranicida, morto logo após o bem sucedido atentado.

“Morreu sendo considerado por todos uma glória eterna da França”

A descrição que Mariana nos apresenta das inclinações tirânicas de Henrique III é dominada pelas questões do conflito religioso em França. O jesuita acusa o rei de tramar o assassinato dos líderes da Liga Católica, o duque e o cardeal de Guise, oprimir o povo, desrespeitar a religião nacional, e lançar a república em grande confusão. Ao elogiar o tiranicídio e louvar as virtudes do tiranicida, Mariana repete João de Salisbury, que seis séculos antes teceu um comentário semelhante à respeito da morte do monarca normando Guilherme Rufus, “rei impio” e “tirano” morto com uma flecha no coração.²⁸⁴

Após a dramática introdução do assunto, Mariana passa a discutir diferentes opiniões sobre a licitude do ato tiranicida. Primeiro são enumerados os argumentos contrários: não é lícito que um particular atente contra vida do rei, mesmo que esse o faça pelo consentimento e para o elogio do povo; o texto bíblico recomenda a obediência incondicional ao rei; a deposição do monarca lança o reino em grande confusão; tiranos mortos são muitas vezes sucedidos por piores tiranos; a obediência é a melhor maneira de se

²⁸⁴ Ver Roberto Romano. *Op.cit.* p.155.

atenuar o exercício da tirania; e, se o povo se vê no direito de depor o rei, a república viverá em eterna instabilidade. Como podemos perceber, todos esses argumentos podem ser encontrados em São Tomás. Mariana não aparenta todavia nenhuma simpatia por tais argumentos, a exposição dos quais ele conclui com a frase:

“Assim falam os que defendem o tirano.”

Nosso autor responde a essas opiniões da seguinte maneira:

“A dignidade real, dizem, tem sua origem na república. Se assim exigem as circunstâncias, portanto, ela não só pode chamar o rei ao direito, como despojar-lhe do cetro e da coroa, caso ele se negue a corrigir suas faltas.”

Mariana passa então aos defensores do direito de resistência. Primeiro, em um curto parágrafo, nosso autor diz que há um consenso entre teólogos e filósofos sobre a justeza de se matar o tirano usurpador. O assassinato de tal inimigo da república, segundo os mesmos pensadores, pode ser perpetrado por qualquer um de seus cidadãos, individualmente.

Em seguida o jesuíta considera o caso do rei legítimo. Se ele realmente se converte em tirano, afirma Mariana, mais do que depressa é preciso se pensar em um meio de destroná-lo. Assim, se o povo pode se reunir em assembleia, deve-se consultar o parecer de todos, para que tal ato derive de um comum acordo. Muitas vezes, porém, acontece das reuniões públicas serem proibidas por ordem de tal monarca. Mariana conclui que:

“Dado esse caso, não só o povo tem esse direito ao [tiranocídio], como qualquer particular, que abandonada toda espécie de impunidade, e depreciando sua própria vida, queira empenhar-se em ajudar dessa maneira a república, pode justamente fazê-lo.”

O argumento de que “qualquer particular” pode ser um legítimo veículo do direito de resistência ao tirano é contrário à doutrina de São Tomás. Suarez, por sua vez, também

condena esse “método” tiranicida, mesmo sendo ele um tenaz defensor da legitimidade da deposição do rei por motivos de heresia. Suarez acaba por concordar com o argumento tomista de que o rei legítimo só pode ser deposto por toda a comunidade, ou por um poder constituído. Vitória é ainda mais restritivo em relação ao poder de resistência. O dominicano aceita porém que, em situações extremas de ameaça à vida dos súditos, o rei possa ser morto mesmo por um particular.²⁸⁵ Devemos, entretanto, colocar as opiniões desses autores em perspectiva. Tanto Vitória, como os jesuítas Suarez, Molina e Belarmino, estão mais preocupados em justificar a deposição do rei pelo poder de intervenção papal, do que pelo direito de resistência da república. Mariana diverge desses autores por conferir à república poderes mais amplos de regulação e limitação das ações do monarca, inclusive em questões que não dizem respeito à religião.

Mariana ainda vê um valor prático no direito privado ao tiranicídio, pois, ao saber que corre o risco de ser assassinado, o príncipe contém as suas inclinações tirânicas.

“Esse temor pode contê-lo em muito, e ainda mais que esse temor, a persuasão de que sempre é maior a autoridade do povo que a sua, por mais que homens malvadíssimos, só para lisonjeá-lo, afirmem o contrário.”

No capítulo V do *De rege* Mariana discute a licitude do tiranicídio por envenenamento. Grande parte do texto é utilizada para exortar o tiranicídio como ato redentor da república. Nosso autor diz que, preferivelmente, o tirano deve ser declarado inimigo público, e uma guerra aberta deve ser movida contra ele. Mariana considera ainda a possibilidade de se conseguir o feito através da astúcia e do engano. De fato, o jesuíta admite a grande utilidade de se matar o tirano sem derramamento do sangue dos cidadãos. Um método porém é veementemente repudiado pelo autor: o envenenamento. Mariana diz que esse método é estranho aos costumes cristãos, pois é contrário à lei natural e às leis dos

²⁸⁵ O atentado de um particular contra a vida de um rei, mesmo de um declarado tirano, foi condenado pelo Concílio de Constanza (1414-1418). Mariana porém argumenta que sucessivos papas se negaram a referendar essa decisão.

homens.²⁸⁶ O argumento que sustenta essa afirmação é o de que induzir uma pessoa, sem o seu conhecimento, a ingerir veneno, é causar seu suicídio. Como o suicídio é contrário a lei natural, ele não deve ser usado.

A discussão sobre o envenenamento do tirano parece em geral não concordar com os argumentos apresentados até então no livro. Pensamos, entretanto, que essa relativa dificuldade interpretativa não deve ser atribuída às intenções irônicas do autor, ou mesmo a uma falta de pensamento sistemático. De fato, a teoria política de Mariana dá pouca atenção a questão do direito natural. Devemos, por outro lado, lembrar que no meio em que Mariana viveu, educou e foi educado, a doutrina do direito natural tomista era hegemônica. Seu relativo afastamento da tese da origem natural da sociedade política e suas inclinações contratualistas não excluem de maneira alguma a aceitação da doutrina do direito natural. Mesmo que as concepções de um direito fundado na razão e de um direito derivado de um pacto sejam diferentes entre si, suas contradições não são exaustivamente exploradas sequer pelos autores contratualistas dos séculos seguintes.²⁸⁷ Podemos concluir que Mariana está longe de ser um sistemático opositor da idéia de direito natural. Fato é que a linguagem adotada por esse autor provém da filosofia política e não dos tratados de direito. Rico em influências renascentistas, o texto de Mariana adota preferivelmente o exemplo histórico e o vocabulário da teoria das formas de governo.

Mariana tende a dar muito mais ênfase ao aspecto coercitivo da lei do que ao diretivo. Isso o leva a se preocupar mais com a aplicabilidade da lei e sua capacidade punitiva, do que com o seu conteúdo moralizante. No capítulo XIV do livro II da mesma obra Mariana afirma:

“... a república como um todo é mantida unida principalmente de duas maneiras: recompensa e castigo.”

²⁸⁶ O conteúdo da lei natural varia de acordo com diferentes autores. Devemos porém nos lembrar de que para São Tomás o primeiro princípio natural é “todas as coisas procuram um bem”. Esse princípio foi “traduzido” por muitos autores como direito de preservação da própria vida. A partir desse princípio chega-se então à conclusão de que o suicídio é uma prática contrária à lei natural.

Essa frase poderia ter saído da boca de Maquiavel. A frase não só é inspirada por um forte pragmatismo, como projeta uma imagem mesquinha dos seres humanos. O caráter proto-liberal dessa concepção nos parece claro.

4.1.6. Do poder do rei e da república

Nos capítulos anteriores Mariana já havia antecipado sua opinião sobre a questão da superioridade dos poderes. A questão poderia ser rephraseada em termos contemporâneos como: quem é o detentor da soberania. O capítulo VIII do livro I do *De rege* trata exclusivamente desse assunto. Desde o início, Mariana coloca sua opinião em termos claros:

“A meu modo de ver, posto que o poder real, se é legítimo, foi criado pelo consentimento dos cidadãos, e só por esse meio puderam ser colocados os primeiros homens na direção dos negócios públicos, deve ser limitado desde o princípio por leis e estatutos, a fim de que não exceda em prejuízo dos súditos, e degenere em tirania.”

Nosso autor passa então a citar as opiniões de seus adversários sobre o assunto. Segundo Mariana, esses “eruditos” dizem que, se o poder do rei não fosse superior ao da república, o governo seria de fato uma democracia e não uma monarquia, e o apelo constante ao poder popular lançaria a república em grande confusão. Essas pessoas argumentam que o poder do rei é similar ao do pai, pois dizem que Aristóteles considera as sociedades como a imagem e “generalização” da família. Acrescentam ainda que a república transferiu todos os direitos, os quais são dotados pela natureza, ao príncipe, e portanto não poderia essa mesma república ter retido um poder superior ao do monarca. Concluem, portanto, que a majestade real é a salvaguarda da felicidade comum e da paz do reino.

Mariana atribui todos esses argumentos àqueles que querem sempre alargar o poder real, e não permitir que esse poder esteja contido dentro de certos limites. Desse modo, diz Mariana, concedem ao rei todos os meios para que seu poder se transforme em tirania.

²⁸⁷ Hobbes e Locke utilizam fartamente a linguagem jusnaturalista. Rousseau parece ter sido o primeiro dos contratualistas a declarar guerra à idéia de direito natural.

Segundo Mariana, o poder do rei só pode ser considerado absoluto em relação àquelas coisas que os costumes, as instituições e as leis prescrevem, como é o caso da guerra, da administração da justiça, e da nomeação dos magistrados. Entretanto,

“A meu modo de ver, não pode o príncipe se opor à vontade da multidão, nem quando se trata de impor tributos, nem quando se trata de criar leis, nem muito menos quando se trata de alterar a sucessão do trono. Penso que em todas essas coisas, e inclusive em outras que os povos tenham reservado para si, seja por uma constituição particular ou pelo costume, o príncipe nada pode fazer que não resignar-se e calar.”

Mariana ainda complementa:

“Creio ainda, e isso é o principal, que há de residir constantemente na república o direito de reprimir os vícios dos reis e destroná-los, sempre que se tenham manchados com certos crimes...”

O jesuíta então refuta o argumento patriarcal. Nosso autor diz que para Aristóteles o governo despótico é uma forma de governo própria de povos escravos, e portanto indigna de povos livres. Logo, o estado não pode ser governado do mesmo modo que a família. Esse argumento aristotélico, defendido por Mariana, é claramente contrário às idéias absolutistas defendidas em sua época por autores como Jean Bodin, ou um pouco mais tarde, por Filmer, que viam no poder absoluto do pai o modelo para o poder real.²⁸⁸

Devemos lembrar que tanto Vitória como Suarez tendem a considerar o poder do rei superior ao da república, conferindo ao rei plenos poderes legislativos. Mesmo que justifiquem a resistência da comunidade em caso extremo de ameaça de morte por parte do tirano, tanto Suarez como Vitória não estão preocupados em defender mecanismos constitucionais de limitação do poder real. Em última instância suas idéias justificam uma forma de absolutismo.²⁸⁹ A maior preocupação desses autores, como já vimos, é com a

²⁸⁸ Em seu Segundo Tratado Locke critica Filmer com argumentos muito semelhantes ao do jesuíta.

²⁸⁹ H.A. Lloyd também concorda com essa interpretação. *Op.cit.* p.297.

apostasia ou heresia reais. Em vez de pensarem a limitação do poder real em termos do governo temporal da república, esses autores tendem a atribuir essas limitações aos poderes especiais de intervenção do papa. Mariana, entretanto, não só retira das mãos do rei grande parte do poder legislativo, como diz que a questão da superioridade do poder da república não depende da relação entre o poder do papa e o poder do rei.

“... ainda os que diferem no modo de considerar a autoridade pontifical, estão de acordo no modo de considerar a real, que é sempre para todos menor que a da república.”

Quanto à questão da transferência irrevogável do poder da república para as mãos do rei, outra opinião comum aos dois autores discutidos acima, Mariana argumenta que aceitar isso corresponde a aceitar a transformação dos súditos em escravos, pois esse é o caminho mais seguro para a tirania.

Nosso autor passa então à questão espanhola, defendendo a revitalização do papel das Cortes, que em seu tempo estavam quase extintas em Castilha, mas ainda se encontravam em pleno funcionamento em Aragão.²⁹⁰ Nesse ponto torna-se claro a concepção que nosso autor tem do poder que a Igreja deve desfrutar na república. Em vez de ratificar o poder central do papa, Mariana pensa que os bispos, por serem parte importante da aristocracia, devem ter um papel ativo nas Cortes e participarem diretamente dos assuntos públicos. Mariana mostra-se preocupado com a questão da heresia, mas pensa que a manutenção da fé católica deve se dar por meio das autoridades locais.²⁹¹ O anti-absolutismo radical do pensamento de Mariana se estende mesmo à administração da Igreja. Como veremos, nosso autor deixa clara essa opinião no seu *Discurso de las Cosas de la Compañia*.

²⁹⁰ De acordo com Lewy o poder das Cortes espanholas decresceu enormemente a partir de 1479. As petições das Cortes de Castilha, diz o mesmo autor eram praticamente ignoradas pelos reis católicos.

²⁹¹ Além de controlar a Inquisição, o rei de Espanha tinha de fato o poder de nomear bispos e cobrar impostos das paróquias. Mariana não vê com bons olhos esse “excesso” de interferência do rei em assuntos da Igreja. Suas críticas, porém, nunca clamam pelo aumento da autoridade papal, mas sim pela maior participação da igreja local.

4.1.7. Da observação das leis

No capítulo IX, Mariana discute se o rei deve ou não se submeter às leis. A resposta é afirmativa. Mariana diz que o rei não só está obrigado a obedecer às leis, como não tem o direito de revogá-las, principalmente as que dizem respeito à sucessão real, às matérias religiosas, e à criação de tributos. Mariana, todavia, não tira do rei todo o poder legislativo, concedendo a esse o poder de criar preceitos e leis administrativas que não interfiram com as leis emanadas das Cortes.²⁹²

O jesuíta comenta a opinião de que o rei está obrigado de maneira diretiva a obedecer às leis, mas não pode ser coagido a fazê-lo. Recordemos que essa é a opinião de São Tomás. Mariana argumenta que, como o poder do rei é inferior ao das Cortes, as leis emanadas desse conselho têm poder diretivo e coativo sobre o rei, podendo ele ser punido até com a morte caso não as obedeça. Sem citar o Doutor Angélico, Mariana diz que a princípio o rei não pode ser obrigado de maneira coercitiva a obedecer às leis que ele mesmo cria. Entretanto, nosso autor diz que se o rei adota uma postura de desrespeito às leis, e dá mostras ao povo de que não está disposto a viver sobre as mesmas leis que seus súditos, ele está cometendo um grave delito moral, pondo em risco através de seu mau exemplo a estabilidade da república. A conclusão a que chega Mariana é de que o rei deve observar as leis mais severamente que qualquer súdito. A concordância de Mariana com a opinião de São Tomás é portanto meramente aparente.

Apesar de não usar a palavra soberania da maneira como ela é empregada por pensadores do século XVII em diante, e nem ter desenvolvido uma terminologia da divisão dos poderes, Mariana na realidade defende que o poder legislativo é soberano, e não deve ser controlado pela mesma pessoa que detém o poder executivo.²⁹³

²⁹² Nesse capítulo Mariana sempre emprega o termo Cortes ao se referir ao conselho legislativo, mostrando sua particular preocupação com o caso espanhol.

²⁹³ Na concepção de Mariana deve existir tanto uma divisão de poderes como uma interpenetração entre eles: o rei detém certo poder legislativo, enquanto as Cortes retém um grande poder executivo.

4.1.8. O príncipe e os assuntos religiosos

No capítulo X, último do livro I do *De rege*, Mariana trata de um assunto particularmente sensível aos jesuítas: o da relação entre poder civil e questões religiosas.

Mariana é categórico em afirmar a separação entre os poderes espiritual e temporal. Segundo o autor, o rei não tem nenhuma autoridade sobre assuntos religiosos, pois a autoridade temporal provém da república enquanto a autoridade espiritual provém de Deus. Uma vez que o príncipe não tem autonomia em relação ao poder da própria república, seria absurdo pensar que ele teria poder de legislar sobre questões religiosas.

Por outro lado, Mariana não deixa de dar grande importância, como já dissemos, à participação dos bispos na condução dos assuntos públicos. Nosso autor vê as autoridades eclesiásticas locais como uma reserva moral e, em situações limites, material da república. Mariana concede em situações de calamidade pública que o rei utilize as riquezas da Igreja para sanar os sofrimentos dos cidadãos. Nosso autor reserva porém ao príncipe o direito de escolher os bispos, dando mostras mais uma vez das inclinações nacionalistas de suas idéias.²⁹⁴

Há porém uma importante diferença entre as opiniões de Mariana e de seus colegas escolásticos a cerca da autoridade papal. Enquanto a grande maioria dos teóricos jesuítas, e mesmo os dominicanos, são intensos defensores do poder de intervenção do Sumo Pontífice no poder temporal do rei, em caso de suspeita de heresia, Mariana cala sob o assunto. Mariana prefere conferir à república o direito de intervir em casos de tirania. Para esse autor o apoio à heresia por parte do rei é apenas um das modalidades de governo tirânico. As preocupações de Mariana quanto ao abuso de poder real vão além das questões de religião. Esse autor mostra um particular interesse pela limitação do poder econômico e legislativo do rei.

No próximo segmento faremos uma breve análise do *De Mutatione Monetae*. Nesse texto Mariana mostra uma especial preocupação com questões de ordem econômica. Podemos detectar no *De Mutatione Monetae* algumas das principais características “modernas” do pensamento do autor.

4.2. *De Mutatione Monetae*

Essa obra foi publicada originalmente como um capítulo adicionado à segunda edição do *De rege* (1605), e mais tarde como tratado no *Tractatus VII* (1609). Em termos de teoria política, a peça não acrescenta muito ao que já foi dito por Mariana no *De rege*. Por outro lado, essa obra revela as idéias que o jesuíta tinha sobre economia, além de realçar e clarificar outras características importantes do pensamento do autor.

O *De Mutatione Monetae* é propriamente um tratado de economia política. Nele Mariana dirige um severo ataque à prática de diminuição da proporção de metais preciosos na liga metálica das moedas. Mariana pensa que ao fazer isso o rei está roubando seus súditos, conseqüentemente, pondo em risco o bem estar da república e seu próprio trono. O argumento é apresentado em várias etapas. Primeiro Mariana escreve:

“Os reis, se são legítimos, derivam seu poder e autoridade da república que os nomeou, como disse Aristóteles, para reunir o povo e defende-los em tempo de guerra. Depois a república transferiu-lhes (aos reis) autoridade civil e criminal, e para exercer essas tarefas estabeleceu suas rendas e as maneiras como deviam ser arrecadadas.”²⁹⁵

A condicional “são legítimos” é reforçada pelo argumento de que caso o rei se apodere dos bens de seus súditos sem seu expresso consentimento, ele está incorrendo em tirania. Mais uma vez, voltamos a chamar atenção para o deslocamento do significado da palavra “legitimidade” em Mariana. Para ser legítimo não basta o rei receber o trono por direito de sucessão, ou mesmo ser escolhido por qualquer outro critério legal, é preciso que o rei aja de acordo com o bem estar da república e não governe tiranicamente.

O que está por traz desse argumento é a idéia, já explicitada por São Tomás, de que o *dominium* político é diferente da relação de propriedade, ou seja, do *dominium* despótico. Esse último corresponde ao total controle e usufruto da coisa possuída. Mariana argumenta que a autoridade política não proporciona ao rei qualquer direito de propriedade sobre os bens dos súditos.

²⁹⁴ Ver *De rege*, III.I.

²⁹⁵ *De Mutatione Monetae*.I.

De fato, as casas de cunhagem de moeda eram de propriedade da coroa espanhola. Mariana então estabelece dois limites para o direito real de cunhagem. Primeiro que o rei pode modificar o formato da moeda mas não sua composição metálica. Segundo, em caso de necessidade extrema, o rei pode rebaixar a quantidade de metais preciosos da liga, desde que passada a situação de penúria a moeda seja restabelecida conforme seus padrões originais, e todos os danos sejam ressarcidos.

Mariana explica porque a prática de alteração da liga das moedas constitui roubo. Ele parte do princípio de que a moeda tem dois valores: o de face e o valor correspondente a quantidade de metais preciosos contidos na liga metálica. O rei rebaixa a qualidade da liga metálica mas mantém seu valor de face. Ao utilizar essa nova moeda para pagar as contas do tesouro ele está de fato lesando seus súditos por entregar-lhes pelo mesmo valor de face uma moeda que, de fato, vale menos. Mariana está também atento para o fato de que o alargamento da base monetária causada pela emissão excessiva de moeda redunde em inflação, e portanto prejuízo para os súditos.

Nosso autor ainda desvenda outro mecanismo pernicioso da política monetária da coroa. As rendas reais são pagas em metal precioso enquanto o rei paga os gastos do governo com moeda desvalorizada. Portanto, há uma acumulação de metais preciosos nas mãos da coroa enquanto que os súditos ficam com a posse de moedas de baixo teor metálico. Por outro lado, o rei utiliza esses metais preciosos para pagar fornecedores estrangeiros, que não aceitam a moeda de liga pobre. O resultado desse duplo procedimento é a evasão de riquezas para o exterior.

Fazendo uma recapitulação histórica das políticas econômicas de Espanha, Mariana mostra como a desvalorização monetária tem sido prática recorrente. No entanto, ele diz que nunca desvalorizou-se tanto a moeda como no reinado de Felipe III,²⁹⁶ ironicamente, o príncipe para o qual o *De rege* foi dedicado alguns anos antes.

Não é difícil detectarmos no *De Mutatione Monetae* as razões pelas quais esse tratado atraiu a ira da coroa, sendo tirado de circulação logo após sua publicação no *Tractatus VII*. O texto muitas vezes beira a insolência, chamando a prática da desvalorização

²⁹⁶ Ibidem. VI.

da moeda de latrocínio²⁹⁷, e os “reponsáveis” pela política econômica da coroa de ignorantes, incultos e tiranos.²⁹⁸ Em outras passagens Mariana sugere que, por recorrer a tais expedientes, o rei prejudica a todos, colocando sua própria pessoa em perigo. Quem conhece o *De rege* sabe o que o jesuíta quer dizer com essas meias palavras.

Mariana conclui que a prática da desvalorização deve ser abolida, prescrevendo em seguida uma série de medidas econômicas que possam restituir a saúde das finanças da coroa, como, por exemplo, a diminuição dos gastos da coroa, a eliminação da corrupção e o aumento do imposto sobre bens de luxo. Ao discutir tais medidas nosso autor inclui o seguinte conselho:

“Advirto que com generosidade em excesso não se ganha simpatizantes, nem bons servidores. Pois os homens se movem mais pela esperança que pelo agradecimento.”²⁹⁹

Essa pitada de maquiavelismo é ainda completada por uma citação de Tácito, que conta que o imperador Vitélio preferiu distribuir benesses a cultivar bons costumes, com o intuito de conquistar muitos amigos: “Fez muito por merece-los, mas de poucos conquistou o favor.”

O que deve ser notado aqui, porém, não é o maquiavelismo quase pedestre de Mariana, mas sim sua preocupação com assuntos específicos de política econômica que são estranhos ao pensamento do florentino. A guerra e a conquista aqui não são mais as principais preocupações. Em Mariana a administração da coisa pública assume um papel de relevância, um prenúncio da era do capitalismo.

Ao examinarmos os escritos político-econômicos de Mariana percebemos o surgimento da questão do estado nacional. Mariana deixa de lado a abordagem universalista das questões econômicas, que encontramos por exemplo em Vitória quando esse trata do direito de colonização. Junto com o universalismo são também abandonadas as pretensões imperialistas espanholas. Mariana pensa que o bom andamento da economia espanhola

²⁹⁷ Ibidem. XI.

²⁹⁸ Ibidem. X.

²⁹⁹ Ibidem. XIII.

depende da correta regulamentação da política econômica interna e do comércio com outros países, e não do sucesso de uma política de expansão colonialista.

Em termos das idéias políticas nesse tratado, Mariana não faz muito mais do que aplicar para o caso particular da alteração da cunhagem a máxima da “soberania” do poder da república.

“Se é feita sem o acordo do reino é ilícita e prejudicial.”³⁰⁰

Nosso autor conclui o texto com uma defesa da liberdade de expressão, que apresenta fortes tons republicanos.

“[E]m negócio que diz respeito a todos, todos têm licença para falar, e expressar seu parecer, quer esteja ele errado ou certo.”³⁰¹

4.3. *Discurso de las Cosas de la Compañia*

Por fim, resta-nos examinar a obra de Mariana que mais polêmica causou entre seus colegas religiosos. Há dúvidas quanto às intenções do autor em ver publicado esse tratado. Se intenções havia, essas devem ter desaparecido depois da derrota dos descontentes espanhóis frente ao general Aquaviva, e da prisão de Mariana em 1610. O texto mostra com clareza aspectos importantes do pensamento político do autor, e portanto merece nossa atenção.

Nesse texto Mariana se preocupa em detectar os erros e falhas do governo da Companhia de Jesus, e, em seguida, sugerir um remédio para tais males. Logo no início o jesuíta atribui o mal funcionamento de sua instituição à centralização do poder nas mãos de uma só pessoa, o general da ordem. O argumento de defesa de tal tese é eminentemente político, podendo ser aplicado também ao governo da república. Mariana diz:

³⁰⁰ Ibidem.

³⁰¹ Ibidem.

“Alguns dirão que a razão sempre terá sua vez e seu lugar. Isso seria se as coisas de governo fossem tão claras como as demonstrações. Entretanto, todas elas, senão sua maioria, são obscuras e sobre elas pode-se disputar.”³⁰²

Nosso autor faz uma crítica à especulação racional como método de tomada de decisões, e reclama a primazia do uso da prudência no governo da ordem.

“Qualquer caminho que se tome resulta em conveniências e inconvenientes. A prudência pede que se abrace o que causar menores danos, e que se olhe adiante, pois os tempos não são iguais, e o que hoje reluz amanhã está opaco. Isso ainda é mais difícil de acontecer quando aquele que tem um poder tão independente e absoluto, como nosso general, escolhe um caminho que para ele parece certo. Será muito difícil fazê-lo desistir, ainda que em verdade esteja errado. A razão é que cada qual favorece sua própria opinião, e sempre a tem por mais acertada.”³⁰³

Segundo Mariana o governo monárquico da ordem é “aterrador”, não por ser monárquico, mas por estar mal “temperado”. Mariana diz que os filósofos muito discutiram a cerca de qual a melhor forma de governo, o exercido por uma só pessoa ou por muitos. Ele conclui que as duas formas tem suas virtudes. A monarquia proporciona tranqüilidade, unidade e força de decisão. O governo de muitos prima pela prudência, e é menos sujeito às paixões e ao suborno. Mariana conclui, como já sabemos, pela mistura das duas formas, e acrescenta:

“Então, o conselho deve ser de muitos, por sua prudência, e a execução de um, por ter mais força e mais união.”³⁰⁴

³⁰² *Discurso de las Cosas de la Compañia*. II.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ *Ibidem*. X.

Mariana cita Aristóteles para dizer que os inimigos da república são todos aqueles excluídos das honras públicas. Do mesmo modo, a Companhia acumula inimigos ao negar voz e voto aos seus membros. O argumento de que a participação política é necessária para a estabilidade e excelência do governo é eminentemente republicano.

A defesa do princípio republicano aplicado ao governo da Companhia se aproxima muito das teses conciliaristas. Mariana nada diz sobre o governo do papa nesse texto³⁰⁵, mas não é difícil imaginar que, uma vez utilizados os mesmos princípios, nosso autor concluiria que o papa também não deve ser um monarca absoluto. Mariana mais uma vez se mostra distante das teses de seus colegas da Segunda Escolástica, os quais abominavam o conciliarismo.

³⁰⁵ No *De rege*, porém, Mariana trata brevemente da questão da superioridade do poder do papa em relação ao da Igreja. Nosso autor mostra os argumentos pró e contra a superioridade do poder papal sem se declarar por nenhum deles. Cabe notar que enquanto os papistas são simplesmente mencionados, seus inimigos merecem a alcunha de “homens sábios, sérios e de grande erudição.”

5. Conclusão

5.1. Crítica a Skinner

Skinner, como dissemos, inclui Mariana em um grupo de escritores denominados “humanistas do norte”.³⁰⁶ Algumas características comuns desses “humanistas do norte” são enumeradas pelo autor. Aprendemos, ao ler Skinner, que todos “humanistas do norte” defendiam a monarquia. A afirmação, apesar de genericamente verdadeira, é por demais superficial e, da maneira como está posta no texto, confunde mais do que explica. Seria mais proveitoso e mais econômico se Skinner nos desse uma lista dos autores que não defendiam a monarquia. Entretanto, com raras exceções, a Europa do século XVI não conheceu outra forma de governo. A esmagadora maioria dos escritores declara-se pela monarquia. Mesmo os defensores do direito de resistência, como é o caso dos jesuítas, huguenotes, e a Liga Católica, nunca propuseram a adoção de outra forma de governo. É portanto difícil enxergar qualquer conteúdo informativo na frase de Skinner.

Se, por outro lado, Skinner está sugerindo implicitamente uma contraposição entre monarquia e república, o que é bem possível, então sua “leitura” da obra de Mariana nesse ponto é de fato equivocada. O Maquiavel dos *Discursos* é um bom exemplo de como um pensamento republicano pode tomar a monarquia como parte integrante de um regime misto. Guicciardini é outro bom exemplo.³⁰⁷ Como já mostramos, Mariana também é um defensor da forma mista de governo, com fortes tendências republicanas, o que contraria a própria asserção generalizante de Skinner.

Skinner também define Mariana como um jesuíta empenhado na guerra ideológica que a Companhia então movia contra a “teoria” da razão de estado atribuída a Maquiavel. Skinner conclui que Mariana “usa da retórica de Maquiavel para refutá-lo em termos

³⁰⁶ Essa denominação parece ter sido criada pelo próprio Skinner e claramente se refere à situação geográfica de França, Espanha e Alemanha em relação a Itália, de onde vieram os ideais humanistas. Ver Skinner. *Foundations...* p. 214.

³⁰⁷ Francesco Guicciardini. *Selected Writings*, 63.

pragmáticos”.³⁰⁸ Pensamos, entretanto, que Mariana não deve ser considerado um jesuíta típico. Seja por sua história de vida, seja por seus escritos sobre o governo da ordem, ou ainda por seus escritos políticos, Mariana sempre mostrou uma grande autonomia em relação às opiniões dominantes na Companhia. Tomando especificamente suas idéias políticas, que são as que mais nos interessam aqui, Mariana discorda dos jesuítas sobre um ponto essencial: a autoridade papal. Em momento algum do *De rege* Mariana defende o poder de intervenção do papa na república, ou sequer a excomunhão do príncipe como fonte de legitimação da resistência ao seu poder. O anti-absolutismo de Mariana parece ser uma profunda e genuína característica de sua teoria, pois se aplica à república, ao governo da Igreja e ao da Companhia de Jesus. Skinner entretanto passa por cima de tais fatos, interpretando as características distintivas de Mariana como ardis jesuíticos. Mais uma tremenda simplificação.

Em desafio a Skinner, podemos ainda dizer que Mariana usa sim uma retórica similar à de Maquiavel para basicamente concordar com esse autor. Uma vez considerada a obra política do florentino em seu conjunto³⁰⁹, concluímos que: os dois autores defendem, através de argumentos pragmáticos, que uma constituição mista é a melhor forma de governo. Se Skinner está se referindo ao Maquiavel do *Príncipe* teríamos que através de um exercício de imaginação hipotetizar sobre o que escreveria Mariana caso vivesse na última cidade católica de uma Europa completamente tomada pelo protestantismo.

Skinner falha ao não detectar profundas semelhanças entre as idéias de Mariana e Maquiavel. Entre as coisas que passaram despercebidas para esse comentador está o fato de que os dois autores compartilham uma visão negativa da espécie humana, visão essa que é fundamental para suas teorias. Sempre nos lembrando da abundância dos vícios e da escassez das virtudes entre os homens, tanto Mariana quanto Maquiavel tendem a ver o poder político como um jogo de forças, e atribuir às instituições políticas papéis negativos como o a limitação de poder e a punição.

A contextualização apresentada por Skinner é, na verdade, muito influenciada por um plano preconcebido da história das idéias no qual o autor acredita. No *The Foundations*

³⁰⁸ Ver Skinner. *Op.cit.* p.347.

³⁰⁹ Ou seja, considerando também os *Discursos*, e não só o *Príncipe*, como parece ter feito Skinner.

of Modern Political Thought Skinner está preocupado em descrever como os ideais do humanismo republicano migraram da Itália renascentista, passaram pelo continente europeu no século XVI, e finalmente chegaram à Inglaterra onde assumiram a forma do constitucionalismo britânico do século XVII.³¹⁰ A preocupação excessiva com contextualização leva Skinner a tratar autores e teorias como epifenômenos atados a um contexto, esse sim pleno de significado. Mariana não é a única vítima.

5.2. Crítica a Tuck

A obra de Tuck sofre de um mal semelhante ao de Skinner: esquematismo em excesso. Como em Skinner, a análise do texto é sacrificada em nome de um grande plano organizador da história das idéias. As conseqüências, porém, são ainda mais graves. A divisão bipolar do debate teórico da época entre ciceronismo e tacitismo leva Tuck a forçar Mariana para a segunda categoria, privilegiando os aspectos pragmáticos da obra do jesuíta e conseqüentemente, deixando no esquecimento a importância das virtudes morais na educação prescrita para o príncipe. Ora, todo o Livro II do *De rege* é dedicado a mostrar quais são as principais virtudes que devem ser cultivadas pelo príncipe, e de que maneira elas devem ser inculcadas através da educação. O livro também versa sobre como se deve evitar os vícios e as más influências. Em suma, essa parte do *De rege* é um tratado para a educação do príncipe cristão nos moldes mais tradicionais possíveis. Entretanto, isso parece ter passado despercebido aos olhos de Tuck.

Tuck, ao contrário de seu mestre, coloca Mariana entre os defensores e simpatizantes da teoria da razão de estado. Insistimos, entretanto, que o caráter republicano da teoria do jesuíta leva-o a privilegiar o poder do Conselho aristocrático, e não o do príncipe. No modelo de Mariana há um poder soberano, representado pelas Cortes, que em última instância submete os outros poderes de estado. Tanto Skinner como Tuck falham em detectar a existência desse componente na obra de Mariana. Talvez porque esses comentadores de fato pensem que tais idéias só foram possíveis na Inglaterra do século

³¹⁰ J. G. A. Pocock, outro autor identificado com a escola de Cambridge, concebe um plano da história das idéias muito semelhante ao de Skinner. Ver J. G. A. Pocock, *The Machiavellian*

XVII. Afinal de contas Mariana não viveu nesse lugar, nem nesse período, e não atendia pelo nome de John Locke.

Além de classificar Mariana entre os autores que “não se preocupavam com as virtudes tradicionais”, Tuck acrescenta ainda que esses autores “não eram constitucionalistas”. Ora, uma das intenções fundamentais de Mariana no Livro I do *De rege* é mostrar que o rei não pode estar acima das leis. O capítulo IX³¹¹ inteiro é dedicado à discussão desse assunto. Outra idéia fundamental é que o poder de fazer e modificar as leis, ou, pelo menos as leis mais importantes, pertence exclusivamente ao povo, representado pelas Cortes. Para não restar dúvida sobre o assunto, o capítulo VIII é dedicado a mostrar como o poder da república é sempre maior que o do rei. Portanto, negar a alcunha de constitucionalista para um autor que defende tais idéias, coisa que Tuck faz em uma frase, é por demais temerário. A análise empreendida por Tuck é tão grosseira que chega a nos despertar dúvidas se esse comentador chegou algum dia a ler o texto de Juan de Mariana.

5.3. Considerações finais

A importância de Mariana como pensador vai além da polêmica despertada por sua obra. Mariana foi de fato o primeiro autor que, saído do ambiente da Segunda Escolástica, tratou separadamente de filosofia política e teologia. Esse autor optou por escrever tratados de forma ensaística, e sobre assuntos específicos como política, economia e religião, abandonando a forma tradicional do comentário adotada pelos autores da tradição tomista. Não se pode dizer que Mariana tenha abandonado completamente o método escolástico, seu uso todavia é dosado de acordo com as necessidades retóricas da questão, sem sacrificar a fluência narrativa do texto.

Mariana, um ávido leitor dos clássicos gregos e romanos, foi claramente influenciado pelo humanismo italiano. Sua predileção pela intensa utilização do exemplo histórico, e a relevância dada pelo autor às questões de expediência são provas disso. No *De rege* o autor praticamente abandona o uso do argumento da autoridade (*autorictas*), em

Moment, p.viii.

³¹¹ *De rege*, livro I, capítulo IX, “El Príncipe nos Está Dispensado de Guardar las Leyes.”

favor da utilização do exemplo histórico. Essa prática era deveras incomum entre autores religiosos, mesmo entre jesuítas. Tomemos como exemplo Suarez no *De Legibus*, ou mesmo no *Defensio Fidei*, que são suas obras mais voltadas à discussão da política; ou ainda Belarmino no *De Laicis*, a utilização da justificação dos argumentos pelo princípio da autoridade é crucial para esses autores. Mesmo o *Tratado del Príncipe Cristiano* do jesuíta Pedro de Ribadaneira, que é um livro *speculum principis* dedicado também a Felipe III,³¹² trata a política de um ponto de vista primordialmente teológico, o que não é o caso de Mariana.

A defesa do tiranicídio não é uma característica peculiar do pensamento de Mariana. De fato, esse direito de resistência foi defendido por um amplo espectro de autores das mais diferentes tendências, entre eles jesuítas, dominicanos, huguenotes e ideólogos da Liga Católica francesa. Porém, o elogio à ação individual contra o tirano, um dos momentos mais dramáticos do texto de Mariana, não tem paralelos entre os autores tomistas do século XVI.

Dentro do contexto dos autores religiosos da Espanha do século XVI nosso autor pode ser identificado em conjunto com seus colegas jesuítas, pelo menos no tocante à defesa do direito de resistência, ideário que os padres da Companhia defenderam mais fervorosamente que qualquer outra ordem da Igreja.

Porém, uma vez tomado no contexto da Companhia de Jesus, Mariana mostra-se como um pensador dos mais atípicos. Enquanto a maioria dos jesuítas justificava o direito de resistência pelo poder de intervenção do papa em assuntos seculares, Mariana preferiu colocar esse direito como uma faculdade inalienável da república, e ao mesmo tempo calar sobre o poder de intervenção do papa.

Demonstrando sua lealdade à causa papal na luta contra a Reforma protestante, jesuítas como Belarmino, Molina e Suarez trataram primordialmente da tirania exercida pelo rei herege. Mariana não deixa de considerar esse problema, porém nosso autor mostra grande preocupação com questões puramente econômicas e políticas, como o direito de

³¹² Ribadaneira foi contemporâneo, colega e amigo de Mariana. O nome completo de seu tratado é *Tratado de la Religion y Virtudes que Debe Tener el Príncipe Cristiano para Gobernar y*

criar impostos e o poder de fazer leis. Para jesuítas como Suarez e Vitória, em situações de normalidade religiosa, o rei desfruta de um poder praticamente absoluto, concentrando em suas mãos todos os poderes do estado. Mesmo que críticos ao direito divino do monarca, os jesuítas em geral não se preocuparam em fazer uma teoria política que justificasse a resistência. Mariana, pelo contrário não só justifica a resistência através de um argumento proto-contratual, como descreve uma forma de governo capaz de atingir estabilidade política, eliminando assim o perigo da tirania.

H. A. Lloyd, um colega de Tuck, define constitucionalismo genericamente como uma teoria que defende que o poder deve ser exercido dentro de determinados limites institucionais. Esse comentador concede que esse conceito tem apenas validade analítica, pois não era usado com tal significado no século XVI. Lloyd acrescenta que o constitucionalismo se baseia em três premissas: (1) a república não pode transferir ao rei um poder maior do que o que ela possui; (2) o povo não pode transferir ao rei a totalidade de seus direitos; e (3), e mais importante, mesmo no exercício do poder que lhe foi transferido, o rei não é senhor da república, mas seu funcionário.³¹³ Segundo os critérios desse comentador Mariana passaria com distinção e louvor no teste do constitucionalismo. Devemos acrescentar porém que o constitucionalismo de Mariana não se baseia na defesa da lei consuetudinária, mas na defesa de uma forma de governo: uma monarquia mista com características republicanas.

Pretendemos ter mostrado também que a contextualização deve ser tratada cuidadosamente. Afirmações que se apressam em identificar métodos do maquiavelismo em Mariana, como as faz Skinner, devem ser olhadas com desconfiança. O simples uso de argumentos pragmáticos não é exclusividade do florentino, e pode ser detectado em autores mais antigos como Aristóteles, ou mesmo São Tomás. Por outro lado, Mariana de fato concorda com Maquiavel quanto a questões substantivas, e não só de método. Pensamos ter demonstrado isso em nossa análise.

Conservar sus Estados, contra lo que Nicolas Maquiavelo y Los Políticos deste Tiempo Enseñan, publicado em 1595.

³¹³ H. A. Lloyd. *Op.cit.* pp. 265, 260-261.

A identificação de Mariana com a Segunda Escolástica deve também ser olhada com cautela. É patente pelos dados biográficos do autor que sua educação deu-se nesse ambiente, onde as idéias de São Tomás e de seus comentadores eram de fato hegemônicas. Mariana, contudo, mostra pouco interesse pela obra do Doutor Angélico, preferindo, quando necessário, recorrer diretamente a Aristóteles. Mariana compartilha muitas das idéias políticas do Doutor Angélico, principalmente aquelas de inspiração aristotélica. É sintomático o fato de Mariana citar Aristóteles 21 vezes no *De rege*, enquanto, o nome de Aquino não é mencionado no livro.

Um caráter distintivo da teoria de Mariana é sem dúvida o abandono de uma concepção naturalista da origem do poder político. Para esse autor o poder político passa definitivamente a ser um produto da vontade dos homens. Por outro lado, como nota João Quartim de Moraes, Mariana atribui ao exercício do poder político um caráter negativo.³¹⁴ De fato, para Mariana, o poder legislativo é soberano na medida em que ele coloca limites às ações do monarca. Para que esse poder de controle e limitação opere é necessário inclusive uma divisão de poderes. Mariana soa como um arauto precoce do liberalismo. Resta porém a pergunta: será a teoria política de Mariana um desenvolvimento inevitável da doutrina do livre arbítrio, tão arduamente defendida pelos jesuítas?

³¹⁴ J.Q.Moraes. Op. cit. 35.

6. Bibliografia

- Allen, J.W. *Political Thought in the 16th Century*. University Paperbacks. Methuen & Co. Londres. 1960.
- Aquino, Tomás. *St. Thomas Aquinas on Ethics and Politics*. Traduzido e editado por Paul E. Sigmund. W.W. Norton & Company. New York. 1988.
- Arendt, Hannah. *A Condição Humana*. Forense-Universitária. Rio de Janeiro. Salamandra Consultoria Editorial. Rio de Janeiro. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo. 1981.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Tradução de Terence Irwin. Indianapolis. Hackett Pub. Co. c1985.
- Aristotle. *Politics: The Politics, and the Constitution of Athens*. Editado por Stephen Everson. Cambridge. New York. Cambridge University Press. c1996.
- Aristotle. *The Politics of Aristotle*. Tradução, introdução e apêndice de Ernest Barker. New York, Oxford University Press. c1958, 1962.
- Augustine, Saint. *City of God*. Introdução de Etienne Gilson. Image Books. New York. 1958.
- Bataillon, Marcel. *Érasme et l'Espagne: Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*.
- Belarmino. *The Temporal Power of the Pontiff. The Fifth Book of Controversies over the Supreme Pontiff*. I.
- Brown, Robert. *The nature of social laws Machiavelli to Mill*. Cambridge. Cambridge University Press. 1984. 270p p.
- Carlyle, R.W. *History of Mediaeval Political Theory in the West*. 6 vol. Barnes and Noble. New York.

- Cicero, Marcus Tullius. *De officiis: On duties*. Editado por M.T. Griffin e E.M. Atkins. Cambridge University Press. Cambridge. 1991.
- Cicero, Marcus Tullius. *Las leyes*. Edição bilingüe. Tradução e notas de Roger Labrousse. Revista de Occidente. Madrid. 1956.
- Cicero, Marcus Tullius. *Works of Cicero*. Loeb Classical Library. New York. 1928.
- Copenhaver, Brian P. & Schmitt, Charles B. *A History of Western Philosophy 3: Renaissance Philosophy*. Oxford University Press. New York. 1992.
- Diderot, Denis. "Natural Right" in *Political writings: Denis Diderot*. Tradução, e edição de John Hope Mason e Robert Wokler. Cambridge [England], New York. Cambridge University Press. 1992.
- Erasmio. *The Education of a Christian Prince*. Tradução e introdução de Lester K. Born. Octagon Books. Nova Iorque. 1965.
- Figgis, J. N. *From Gerson to Grotius 1414-1625*. Cambridge University Press. 1916.
- Garver, Eugene. *Machiavelli and the History of Prudence*. The University of Wisconsin Press. Madison. 1987.
- Gracián, Baltasar. *El criticón*. Edição, introdução e notas de Antonio Prieto. Editora Planeta. Barcelona. 1985.
- Guicciardini, Francesco. *Selected Writings*. The Oxford Library of Italian Classics. Oxford University Press. Londres. 1965.
- Gunnell, John. "Interpretation and the History of Political Theory: Apology and Epistemology". *In The American Political Science Review*. 1982. 76:317-327.
- Isidore, of Seville, Saint. *Etymologiae. Polyglot. Series Auteurs latins du Moyen Age*. Les Belles Lettres. Paris. 1981.
- Isidoro de Sevilla. *Biblioteca de la cultura española*. M. Aguilar. Madrid. 1936.

- Isócrates. *Works. English & Greek. Isócrates*. Traduzido para o inglês por George Norlin. Harvard University Press. Cambridge; W. Heinemann. London. 1980-1986.
- Lewy, Guenter. *Constitutionalism and Statecraft During the Golden Age of Spain: a Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana*. Librairie E. Droz. Genève. 1960.
- Lluís y Navas Brusi, Jaime. *Las Doctrinas de Mariana sobre el Derecho del Rey a Regular la Fabricacion de la Moneda*. CSIC. Zaragoza. 1964.
- Lluís y Navas Brusi, Jaime. *Las Ideas de Mariana sobre las Caracteristicas Generales de la Moneda y el Problema del Valor*. CSIC. Zaragoza. 1964.
- Lluís y Navas Brusi, Jaime. *Los Estudios del Padre Mariana sobre el Valor de la Moneda a través de los tempos*. CSIC. Zaragoza. 1961.
- Lluís y Navas Brusi, Jaime. *Los Estudios Monetarios del Padre Mariana*. CSIC. Zaragoza. 1960.
- Locke, John. *Second Treatise On Civil Government*. Gateway Editions. Chicago. 1955.
- Machiavelli, Niccolò. *Discourses. In The Political classics : a guide to the essential texts from Plato to Rousseau*. Editado por Murray Forsyth e Maurice Keens-Soper. Oxford, New York. Oxford University Press. 1992.
- Machiavelli, Niccolò. *Literary works: Mandragola, Clizia, A dialogue on language [and] Belfagor: with selections from the private correspondence*. Editado e traduzido por J.R. Hale. London, New York. Oxford University Press. 1961.
- Machiavelli, Niccolò. *Principe*. Tradução de Harvey C. Mansfield. Chicago. University of Chicago Press. 1985.
- Machiavelli, Niccolò. *Works*. Greenvale. Greenvale Press. 1969.
- Mariana, Juan de. *Del Rey y De la Institucion Real*. Biblioteca de Autores Españoles. Ediciones Atlas. Madri. 1950.

- Mariana, Juan de. *Discurso de las Cosas de la Compañia*. Biblioteca de Autores Españoles. Ediciones Atlas. Madri. 1950.
- Mariana, Juan de. *Historia General de España*. Introdução Francisco Pi y Margall. Biblioteca de Autores Españoles. Ediciones Atlas. Madri. 1950.
- Mariana, Juan de. *Obras del Padre Juan de Mariana*. Introdução Francisco Pi y Margall. Biblioteca de Autores Españoles. Vol. XXX e XXXI.. Ediciones Atlas. Madri. 1950.
- Mariana, Juan de. *The King and the Education of the King*. Country Dollar Press. Washington. 1948.
- Mariana, Juan de. *Tratado y Discurso sobre la Moneda de Vellon*. Biblioteca de Autores Españoles. Ediciones Atlas. Madri. 1950.
- Mesnard, Pierre. *L'essor de la Philosophie Politique au XVIe Siècle*. 12th edition. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris. 1952.
- Mesnard, Pierre. *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e Siècle*. 12^{me}ed. Librairie Philosophique J.Vrin. Paris. 1952.
- Miller, René Füllöp. *Os Jesuitas seus Segredos e seu Poder*. Edição Livraria Globo. Rio de Janeiro. 1946.
- Molina, Luis de. *Extracts on politics and government, from Justice, Tract II*. Chavy Chase. Country Dollar Press. 1951.
- Molina, Luis de. *Los seis libros de la justicia y el derecho*. Tradução, introdução e notas de Manuel Fraga Iribarne. Proemio del excmo. Sr. D. Eloy Montero y Gutiérrez. Madrid. Impr. de J.L. Cosano. 1941.
- Murray, R.H. . *The Political Consequences of the Reformation*. Ernest Benn Ltd. Londres. 1926.

- O'Malley, John W. *The First Jesuits*. Harvard University Press. Cambridge. 1993.
- Pagden, Anthony. *European Encounters with the New World*. Yale University Press. London. 1993.
- Pagden, Anthony. *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. Yale University Press. London. 1990.
- Pagden, Anthony. *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge University Press. New York. 1987.
- Plato. *Works. English & Greek*. Cambridge. Harvard University Press. 1967-1986.
- Plutarco. *Moralia: English Selections*. Oxford University Press. Oxford, New York. 1993.
- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, N. J. Princeton University Press. 1975.
- Políbio. *History of Rome*. Loeb Classical Library, 6 vol. New York, 1922-27
- Quartim de Moraes, João . *A Justificação do Tiranocídio no Pensamento Proto-Liberal de Juan de Mariana*. IFCH-UNICAMP.
- Ribadaneira, Pedro de. *Tratado de la Religion y Virtudes que Debe Tener el Principe Cristiano para Gobernar y Conservar sus Estados, contra lo que Nicolas Maquiavelo y los Politicos deste Tiempo Enseñan*. Biblioteca de Autores Españoles. Ediciones Atlas. Madrid. 1950.
- Romano, Roberto. "Lembra-te de que és homem: Governantes e Juizes no Policraticus de Jean de Salisbury." In *Justiça e Democracia: Revista Semestral de Informação e Debates*. 1º semestre de 1996.
- Salisbury, John of. *The Statesman's Book of John of Salisbury (Policraticus)*. Introdução de John Dickinson. Knopf. New York. 1927.

- Saxonhouse, Arlene W. "Texts and Canons: The Status of the Great Books in Political Theory".
Em *Political Science: The State of the Discipline*. Edited by Ada W. Finifter. APSA.
Washington. 1993.
- Sêneca, Lucius Annaeus. *Selections: Moral and political essays*. Editado e traduzido por
John M. Cooper e J.F. Procopé. Cambridge University Press. Cambridge e New
York. 1995.
- Skinner, Quentin *et al.* *In Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*. Edited by
James Tully. Princeton University Press. Princeton. 1988.
- Skinner, Quentin. *Foundations of the Modern Political Thought*. Cambridge University
Press. New York. 1978.
- Soons, Alan. *Juan de Mariana*. Twayne Publishers. Boston. 1982.
- Strauss, Leo. *Natural right and history*. Chicago. Univ. of Chicago. 1953.
- Strawson, P. F. "Austin and Locutionary Meaning" in *Essays on J. L. Austin*. Oxford at the
Clarendon Press. Oxford. 1973.
- Suarez, Francis. *On the Various Kinds of Distinctions*. Cyril Vollert. Harvard University
Press. 1944.
- Suárez, Francisco. *De legibus*. Edição crítica bilingüe por Luciano Pereña [et al.] Madrid.
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria.
1971.
- Suárez, Francisco. *Selección de Defensio fidei y otras obras*. Tradução, introdução e
seleção de Luciano Pereña. Buenos Aires. Ediciones Depalma. 1966.
- Tarlton, Charles D. "Historicity, Meaning, and Revisionism in the Study of Political Thought".
Manuscrito.

- Tarleton, Charles D. *"Theory to Method and Practice: Work and Skepticism in the Historical Study of Political Thought"*. Manuscrito.
- Thomas, Aquinas Saint. *Summa theologiae*. Christian Classics. Westminster. 1981, c1948.
- Thomas, Aquinas, Saint. *On kingship: to the King of Cyprus (De Regimine Principium)*. Traduzido por Gerald B. Phelan. Introdução e notas Th. Eschmann. Academische Pers. Amsterdam. 1967.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Halley Stewart Publications I. London. 1950.
- Tuck, Richard. *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge. Cambridge University Press. 1981.
- Tuck, Richard. *Philosophy and government*. Cambridge [England]; New York. Cambridge University Press. 1993.
- Tully, James. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge University Press. Cambridge. 1993.
- Urbano, Pedro. *Algunas Notas Complementarias acerca de las Ideas Morales del Padre Juan de Mariana*. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. 30:130-140.
- Urbano, Pedro. *Ideas Político-Morales del P. Juan de Mariana*. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. 29:388-406.
- Vitoria, Francisco de. *Vitoria Political Writings*. Da série Cambridge Texts in the History of Political Thought. Editado por Anthony Pagden e Jeremy Lawrence. Cambridge University Press. New York. 1991.
- Xenofonte. *Cyropaedia: The School of Cyrus*. Traduzido por William Barker. Ed. por James Tatum. Garland. New York. 1987.

Xenofonte. *Memorabilia*. Traduzido e anotado por Amy L. Bonnette. Introdução de Christopher Bruell. Cornell University Press. Ithaca. 1994.

Xenofonte. *Oeconomicus: a social and historical commentary*. Traduzido e comentado por Sarah B. Pomeroy. Oxford University Press. New York. 1994.