

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS DUARTE SILVA

O DIREITO DE RESISTÊNCIA E O TIRANICÍDIO NO PENSAMENTO POLÍTICO DE
JUAN DE MARIANA: CONTEXTUALIZAÇÃO, APRESENTAÇÃO E A JUSTIFICAÇÃO
DO DIREITO DE RESISTÊNCIA

Porto Alegre

2017

LUCAS DUARTE SILVA

O DIREITO DE RESISTÊNCIA E O TIRANICÍDIO NO PENSAMENTO POLÍTICO
DE JUAN DE MARIANA: CONTEXTUALIZAÇÃO, APRESENTAÇÃO E A
JUSTIFICAÇÃO DO DIREITO DE RESISTÊNCIA

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre

2017

LUCAS DUARTE SILVA

O DIREITO DE RESISTÊNCIA E O TIRANICÍDIO NO PENSAMENTO POLÍTICO
DE JUAN DE MARIANA: CONTEXTUALIZAÇÃO, APRESENTAÇÃO E A
JUSTIFICAÇÃO DO DIREITO DE RESISTÊNCIA

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós- Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Alfredo Culleton - UNISINOS

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira - PUCRS

Prof. Dr. Fernando Montes D'Oca – IFSUL

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling - UFPel

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich - PUCRS
(Orientador)

Porto Alegre
2017

À Sandra Alves.

Agradecimentos

A realização deste trabalho e a conclusão do Doutorado não teriam sido possíveis sem a ajuda e a colaboração de algumas instituições e pessoas. A elas, o meu inestimável agradecimento.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de estudos CAPES/PROSUP para a realização do curso de Doutorado.

À CAPES pela concessão da bolsa de estudos no exterior na *Pontificia Universidad Católica de Chile*, por meio do Programa de Cooperação Internacional.

Ao meu orientador, o sempre solícito e incansável Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich, pela sua orientação nesta pesquisa; pela oportunidade de participar e colaborar em suas atividades profissionais e poder acompanhar de perto a realização de pesquisas de alto nível em Filosofia; por sua amizade, sinceridade, paciência e inspiração ao longo desses anos.

Aos Professores Doutores Alfredo Culleton, Nythamar de Oliveira, Sérgio Ricardo Strefling, Fernando Montes D'Oca pela disponibilidade em avaliar este trabalho e contribuir no seu aperfeiçoamento. Agradecimento especial aos Professores Doutores Alfredo Culleton e Nythamar de Oliveira por suas críticas e sugestões na banca de qualificação. Diante de tão qualificada banca examinadora, sinto-me honrado.

Ao Professor Doutor Santiago Orrego, PUC-Chile, por sua disponibilidade e orientação no período em que estive no Chile.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aos amigos e aos colegas, especialmente ao Everton Maciel, Sdnei Pestano, Caroline Trennepohl, pelas conversas e o apoio contínuo nesta empreitada.

À minha família, em especial à Sandra, pelo incentivo aos estudos e pela compreensão de minha ausência ao longo da realização deste trabalho.

“Não é possível ignorar sua maldade quando destrói toda a comunidade, apodera-se das riquezas de todos, menospreza as leis e a religião do reino e desafia com sua arrogância e sua impiedade ao próprio céu. Neste caso, há que pensar nos meios de destroná-lo, a fim de que não se agravem os males, nem se vingue um crime com outro”.

Juan de Mariana, *De rege* I, c.6, p.75.

Resumo

Este trabalho tem como objeto de pesquisa o problema do tirano e o tiranicídio em Juan de Mariana, S. J (1536-1624), afamado teólogo espanhol que ficara conhecido na História das Ideias como defensor fervoroso do tiranicídio. Queremos aqui compreender como o jesuíta apresenta e justifica o Direito de Resistência no *De rege et regis institutione* e no *De monetae mutatione*. Nossa hipótese de trabalho é que esse direito é tratado por Mariana como um direito natural e inalienável dos homens e que, devido a sua natureza, é resguardado o Direito de depor um governante ilegítimo que ameaça a vida e o bem-estar dos cidadãos dentro de um Estado, sendo lícita a ação privada contra uma autoridade pública. Este último aspecto é apontado como uma “inovação” de Juan de Mariana frente aos pensadores do seu tempo. Por isso, precisar as origens de sua posição e até que ponto o jesuíta teria contribuído originalmente ao problema do tiranicídio também se configuram como um objetivo deste trabalho. Procuraremos defender uma continuidade entre Mariana e o que chamaremos de “tradição tomista” no tratamento desse tema. Com esse objetivo, dividiremos o texto que se segue em três capítulos. No primeiro, buscaremos remontar como o problema do tirano e o Direito de Resistência desenvolveram-se do Medieval até Juan de Mariana. Para evitar que este capítulo seja demasiado longo, limitar-nos-emos às reflexões de Salisbury, Tomás de Aquino, Francisco de Vitória e Domingo de Soto. Também nos ocuparemos, neste capítulo, com os ambientes francês e espanhol do século XVI. Apesar da abrangência dos assuntos, julgamos que eles serão importantes para o desenvolvimento do trabalho por dois motivos centrais: primeiro para compreender o que seria “uma tradição tomista de justificação do Direito de Resistência”; segundo, porque julgamos importante compreender o nosso objeto de pesquisa inserido no seu contexto e as diversas formas que o Direito de Resistência foi evocado. No segundo capítulo, procuraremos abordar os principais elementos e conceitos políticos do pensamento do jesuíta, a saber: a origem do Estado, as principais formas de governo, a definição de lei e o papel da lei natural, a relação entre o governante e as leis, e as instituições do Estado. Assim, com este panorama geral da teoria de Mariana, deveremos ter condições de mostrar como a justificação do Direito de Resistência e, por conseguinte, do tiranicídio, está coerente com eles. Por fim, no terceiro capítulo, vamos expor detalhadamente como Mariana compreendeu e fundamentou o Direito de Resistência no princípio natural de legítima defesa. Também nos deteremos em outros

aspectos importantes, como a caracterização do rei e do tirano, as máximas de ação real, em especial, as virtudes da prudência e justiça, as circunstâncias e o modo de execução do Direito de Resistência, entre outros elementos.

Palavras-chave: Direito de Resistência. Tirania. Tiranocídio. Juan de Mariana. Lei Natural.

Abstract

The work's research object is the problem of tyranny and the right of slay a tyrant in Juan de Mariana, S. J (1536-1624), famous Spanish theologian who became known in the History of Ideas as a defender of tyrannicide. We want to understand how the Jesuit presents and justifies the Right of Resistance in his works *De rege et regis institutione* and *De monetae mutatione*. Our hypothesis will be the Right of Resistance is treated by Mariana as a natural and inalienable right of men. Due to its nature, any man, private or public authority, has the right to depose an illegitimate ruler who threatens the citizens life and wellbeing. This defence of private citizen action against the tyrant is pointed out as an "innovation" of Juan de Mariana in ahead of the thinkers of his time. Therefore, other objective of this work is to determine the backgrounds of his position and what extent the Jesuit would have contributed "originally" to the problem of tyranny. We will try to defend Mariana as a followed of "Thomist tradition" in the treatment of this subject. To this end, we will divide the following text into three chapters. In the first, we shall try to trace how the tyrant's problem and the Right of Resistance developed from the Middle Ages to Juan de Mariana. In order to keep this chapter shorter, we shall keep ourselves to the reflections of Salisbury, Thomas Aquinas, Francisco de Vitoria, and Domingo de Soto. We will also deal, in this chapter, with the French and Spanish political context of the sixteenth century. We believe that will be important for the development of this work for two main reasons: first to understand what would be "a Thomistic tradition justification of the Right of Resistance"; second, because we judge important to understand our research object inserted in its context and the various forms that this right was evoked. In the second chapter, we will try to deal with the main political elements and concepts of Jesuit thought, namely: the origin of the state; the main forms of government; the definition of law and the role of natural law; the relationship between the ruler, the laws and state institutions. Thus, with this general approach of Mariana's thought, we must be able to show how the Right of Resistance, and the right to slay a tyrant, is consistent with them. Finally, in the third chapter, we will explain in detail how Mariana understood and justified the Right of Resistance in the natural principle of self-defense. We will also settle on other important aspects, such as the characterization of the king and the tyrant,

the maxims of real action, in particular, the virtues of prudence and justice, the circumstances and manner of execution the Right of Resistance, among other elements.

Keywords: Right of Resistance. Tyranny. Tyrannicide. Juan de Mariana. Natural Law.

Sumário

1	Introdução.....	12
2	O Direito de Resistência e a questão do Tiranocídio: do medievo à modernidade	20
2.1	O Direito de Resistência e o Tiranocídio nos séculos XII e XIII: uma apresentação a partir de Salisbury e Tomás de Aquino	21
2.1.1	João de Salisbury e a defesa do Tiranocídio no <i>Policraticus</i>	22
2.1.2	Tomás de Aquino e o Direito de Resistência	31
2.2	O Direito de Resistência e o tiranocídio na França do século XVI	47
2.3	O Direito de Resistência na Espanha renascentista do século XVI: o tomismo da Escola de Salamanca e o movimento anti-Maquiavel.....	65
2.3.1	Francisco de Vitoria e o Direito de Resistência	66
2.3.2	O Direito de Resistência em Domingo de Soto.....	70
2.3.3	O movimento espanhol Anti-Maquiavel.....	73
2.4	Síntese do capítulo	79
3	Elementos da teoria política de Juan de Mariana	82
3.1	A origem do Estado e do poder civil.....	83
3.2	As Formas de Governo de um Estado	94
3.3	As leis	103
3.3.1	A definição de <i>lex</i> e a lei natural	104
3.3.2	As leis humanas e o Direito consuetudinário	109
3.4	A relação entre governante e as leis e as instituições do Estado	113
3.5	Síntese do capítulo	118
4	Juan de Mariana: o problema da tirania e o Direito de Resistência.....	122
4.1	As características do governante legítimo e ilegítimo.....	124
4.1.1	O rei: governante legítimo e exemplo moral	125
4.1.2	Tirano: o inimigo público	129
4.2	As virtudes da prudência e justiça.....	132
4.3	O ato de Resistência e o <i>modus operandi</i>	148
4.4	O Direito de Resistência e sua justificação.....	156
4.5	Síntese do capítulo	163
5	Conclusão	165
	Referências	174
	Fontes primárias.....	174
	Fontes secundárias	177

1 Introdução

Chama-se de obrigação política “o dever fundamental de cada pessoa obrigada a um ordenamento jurídico”¹. Ela, como menciona Bobbio, é, ao mesmo tempo, prova e condição da legitimidade das leis e das instituições normativas de um Estado². Ao seguir uma lei, damos a ela o nosso assentimento, consciente ou inconscientemente. Assumimos que as letras contidas nos códigos ou nos documentos assinados por autoridades públicas são justas e visam regular a vida em sociedade, assegurando o bem-estar de todos os cidadãos. No entanto, a História da humanidade está repleta de exemplos de leis que se mostraram prejudiciais aos cidadãos, ou mesmo de governantes que abusaram de sua autoridade e do seu poder para cometer as mais terríveis barbáries. Diante disso, intelectuais de todos os tempos refletiram sobre a legitimidade de resistir e desobedecer às normas e autoridades civis. Ao pensar sobre temas como tirania, as características do tirano e de seus atos ilegítimos, as leis injustas e etc., formaram um conjunto de diretrizes que podemos chamar de teoria sobre o Direito de Resistência³.

De maneira geral, pode-se dizer que o Direito de Resistência resguarda aos cidadãos a possibilidade de se opor (i) a uma lei (ou a um conjunto de leis) ou (ii) ao seu executor, quando, em ambos os casos, os atos consequentes da obediência forem considerados injustos e ilegais. A execução desse direito pode ser tanto individual como coletiva, além de poder ser tanto pacífica como violenta. Um exemplo de execução pacífica é a pressão, por meio da influência pública, para a não sanção de uma lei ou a

¹ Segundo Noberto Bobbio: “O dever fundamental de cada pessoa obrigada a um ordenamento jurídico é o dever de obedecer às leis. Este dever é chamado de obrigação política” (1998, p.335).

² BOBBIO, 1998, p.335.

³ Para mais informações sobre como o problema da tirania e do tiranicídio perpassou a História da Humanidade ver a magnífica obra de Mario TURCHETTI. **Tyrannie et Tyrannicide de l'Antiquité à nos jours**. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2001. 1044p. [Fondements de la politique]. Dividida em duas partes, Turchetti trata, na primeira parte, de autores clássicos da Grécia (p.31-123) e da Roma (p.125-216), passando pelo período da Idade Média, com atenção especial a Agostinho (p.218-238) e a Tomás de Aquino (p.261-291), até o Concílio de Contanza, no século XV. Na segunda parte, ele ocupa-se da época moderna, sobretudo dos séculos XVI e XVII na França (p.366-443), passando pelas diversas manifestações de tirania — tais como Despotismo (p.610-685), Ditadura (p.714-769), Terrorismo (p.770-793) e Totalitarismo (p.854-883) — até a inserção do Direito de Resistência nas constituições. Também é oportuno conferir a obra de Fernando SÁNCHEZ-SECO. **El Tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana**. Madrid: Dykinson, 2009, sobretudo o capítulo II em que o autor trata das origens do Direito de Resistência até o início da Idade Moderna (p.159-279).

renúncia de um governante. Já a violenta, quando se permite utilizar a força para impedir a injustiça, podendo chegar a casos extremos como uma ação contra a vida, por exemplo: o ato do *tiranicídio*, ou seja, a ação legal e moralmente lícita de matar o governante que publicamente é considerado um tirano⁴. Evidentemente, esse tema está associado a outros conceitos ético-políticos como, por exemplo: legitimidade, poder, autoridade, obediência política, regime político, tirania, liberdade e muitos outros. Além disso, emergem da “natureza” do tema perguntas como: Qual é o papel do governante? Qual é o limite do poder civil? Quando um governante se torna um tirano? Quais são as características de um tirano? Qual é o limite legal e moral da ação contra o governante? Quem tem autoridade, legal e moral, para reivindicar uma ação de resistência civil? Quais são os princípios evocados na sua justificação? Em que esfera de justificação repousa, em última instância, esse Direito de Resistência: numa espécie de ordem natural ou seria fruto de um contrato civil?

Essas e outras perguntas sempre estiveram, de alguma forma, em debate e com respostas distintas dos pensadores políticos ao longo dos séculos, uma vez que a reflexão sobre esses temas se mostra como uma via para pensar modelos ético-políticos que favoreçam a dignidade e a liberdade humana em sociedade. Autores como: Platão, Aristóteles, Cícero, Sêneca - na Antiguidade Clássica; Agostinho de Hipona, João de Salisbury, Egídio Romano, Tomás de Aquino - no Medievo; John Locke, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Henry David Thoreau, Hannah Arendt, John Rawls, Ronald Dworkin - no período moderno e contemporâneo - são alguns exemplos de teóricos que refletiram sobre a tirania e o Direito de Resistência civil e que contribuíram para a discussão em torno dessa problemática.

⁴ De acordo com o sentido literal do termo latino *tyranniciđiu*, a palavra é composta pelos termos *tyranni* (tirano) e *occidio*, -ere, -i (assassinar, matar). É importante, aqui, esclarecer a distinção que existe entre os termos *regicídio* e *tiranicídio*. Por vezes, na bibliografia secundária, eles aparecem ligados pela conjunção “ou” que implicaria uma possível equivalência entre os termos. No entanto, existe uma diferença e ela é crucial para uma melhor compreensão do seu emprego. Em linhas gerais, o *regicídio* refere-se ao assassinato do rei, enquanto o *tiranicídio*, ao assassinato do tirano. Eles compartilharam algo em comum: são ações (referem-se ao ato de matar), porém distinguem-se pelo objeto cuja ação destina-se. No primeiro caso, a ação caracteriza-se como crime porque o rei é uma autoridade legítima, reconhecido pelo povo, mesmo que sua instituição fora feita de maneira indireta. Já no segundo caso, o ato não é necessariamente um crime, devido à prática opressora do governante. Ele é considerado um inimigo público de uma nação e a ação pode ser vista como uma prática libertadora, louvável e legal. Essa diferença é importante, por exemplo, para compreender a posição de Mariana, uma vez que ele é defensor do *tiranicídio* e não do *regicídio*.

Quando falamos em Direito de Resistência, em geral, atribuíamos aos pensadores modernos, em especial, John Locke (1632-1704), o desenvolvimento de uma teoria do Direito de Resistência civil, sobretudo por suas teses expostas na obra *Dois tratados sobre o Governo* (1690), onde o autor justifica esse direito como sendo um direito natural dos homens⁵. Suas teses se contrapõem aos modelos patriarcais e absolutistas em voga na época, defendidos por teóricos como Robert Filmer (1588-1653), Jean de Bodin (1530-1596) e Hobbes (1588-1679). Esses autores e suas obras são objetos de estudo e análise de obras e artigos científicos, o que é plenamente justificado pela importância de suas teses na História das Ideias e pela riqueza cultural da França e da Inglaterra daquele período. Mas o Direito de Resistência também chamou a atenção de autores da Península Ibérica.

No século XVI, o século de Ouro Espanhol, encontramos elucidações ao tema e à questão do tirano em autores como Francisco de Vitoria (1483/86-1546), Domingo de Soto (1494-1560), Luis de Molina (1535-1600), Francisco Suárez (1548-1617), Pedro Rybadeneira (1526/7-1611) e muitos outros. Autores que não são muito estudados se comparados aos citados anteriormente, mas que, cada vez mais, despertam interesses de acadêmicos e pesquisadores, sobretudo para compreender o período de transição das Ideias entre Medieval e Modernidade, entre a Escolástica e as novas formas de movimentos intelectuais, como o Renascimento e o Humanismo⁶. Nosso trabalho encaixa-se nessa perspectiva e nosso interesse se voltará para a contribuição do jesuíta Juan de Mariana⁷ (1536-1624), afamado teólogo de sua época que ficara conhecido na História das Ideias como defensor fervoroso do tiranicídio.

⁵ Cfr. **Dois tratados sobre o Governo** II, c.19, especialmente os parágrafos 220 e 243.

⁶ Pode-se atribuir o interesse de pesquisadores sobre autores do século XVI na península Ibérica a inúmeros projetos de pesquisa desenvolvidos nos últimos anos, em diversos centros de estudos, e suas publicações. Dentre eles, citamos, como exemplos, o *Corpus Hispanorum de Pace*, com coordenação de Luciano Pereña com apoio da CSIC; o *Reason, Politics and Society in Medieval and Early Modern Philosophy*, do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, coordenado pelos professores Doutores J. Meirinhos, P. Oliveira e M. Ferreira; o *Scholastica Colonialis: Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America in the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, projeto financiado pela CAPES com coordenação dos professores A. Culleton e R. Pich.

⁷ *Ioannis Mariana* nasceu em Talavera de la Reina, próximo a Toledo, Espanha, no ano de 1536. Estudou Artes e Teologia em Alcalá de Henares e com 17 anos ingressou na recém-criada Companhia de Jesus. Desde cedo, atraiu a atenção de todos devido a sua enorme capacidade intelectual. Em 1561, com apenas 24 anos, foi chamado por Diego Laynez para se juntar ao Colégio Romano, na Itália, local onde permaneceu por quatro anos lecionando Teologia. Depois lecionou na Sicília e em Paris até o seu regresso à Espanha, particularmente à Toledo, no ano de 1574. Foi nessa cidade espanhola que Mariana produziu suas principais obras (a *Historiae de rebus Hispaniae* e o *De rege et regis institutione*), rendendo fama e

A obra de Juan de Mariana não é tão conhecida como as dos seus correligionários, Luis de Molina e Francisco Suárez, embora, nos últimos anos, tenha aumentado o interesse sobre ela, principalmente para compreender as simplórias atribuições pelas quais Mariana ficou conhecido nas gerações posteriores. Não é raro encontrar menções como: grande historiador espanhol (graças a sua imponente obra intitulada *Historiae de rebus Hispaniae*, 1592), o defensor do tiranicídio (devido à repercussão da *De rege et regis institutione libri tres*, 1598) e economista moderno (por vezes associado à escola Austríaca de Economia, pelas teses defendidas no seu *De monetae mutatione*, 1605). Todas essas referências podem ser encontradas em rápidas passagens em grandes compêndios sobre autores dessa época, sem o devido cuidado de expor ou analisar seus argumentos.

Com relação a fama de defensor do tiranicídio, sua defesa se encontra, particularmente, no capítulo VI, do livro I, do *De rege et regis institutione*⁸, onde ele diz, explícita e suscintamente: “(...) se for necessário e não havendo outro modo possível de salvar a pátria, [pode-se] matar o príncipe como inimigo público, com a autoridade legítima do direito de defesa”⁹. E afirma: “nunca poderei crer que tenha agido mal aquele que, cuidando dos desejos públicos, tenha atentado em tais circunstâncias contra a vida de seu príncipe”¹⁰. Os trechos supracitados não deixam dúvida de que Mariana teria considerado legal e moral uma ação extrema contra o governante. Uma rápida leitura e uma rasa compreensão dos trechos do capítulo VI somadas às elogiosas menções ao, então recente e bem-sucedido ato de Jacques Clemént contra o rei francês, explicam a fama atribuída a Mariana - de ter sido incitador

glória de grande teólogo. Ocupou, posteriormente, um cargo na Inquisição espanhola e morreu em 1623, aos 87 anos de idade.

⁸ Todas as citações do *De rege* que aparecerão neste trabalho serão traduções minhas da edição latina: IOANNES MARIANA. *De rege et regis institutione libri III*, Pedro Rodríguez, Toledo [reprint: (1969), Scientia Verlag, Aalen]. Colocaremos o texto latino em nota de rodapé, seguindo a seguinte nomenclatura: sigla para indicar a obra, numeral romano para indicar o livro, numeral arábico para indicar o capítulo, e o número de página da edição latina. Por exemplo: *De rege* I, 2, p.3. Elas serão cotejadas com a edição espanhola de Luis Agesta, 1981 (ver em Referências) para uma melhor compreensão e, quando necessário, colocaremos seguindo a mesma nomenclatura supracitada.

⁹ Cfr. *De rege* I, 6, p.76: “(...) *si res feret, neque aliter se respública [respublica] tueri possit, eodem defensionis iure ac vero potiori auctoritate et propria, Principem publicum hostem declaratum ferro perimere*”. Na versão do *De rege* em espanhol podemos ler: “(...) *y si fuera necesario y no hubiera otro modo posible de salvar la patria, matar al príncipe como enemigo público, con la autoridad legítima del derecho de defensa*” (I, 6, p.80).

¹⁰ Cfr. *De rege* I, 6, p.77: “(...) *ut si sacra patria pessunder, publicosque hostes in provinciam attrahat: qui votis publicis fauens eum perimere tentarit, haudquaquam inique eum fecisse existimabo*”. Na versão do *De rege* em espanhol podemos ler: “(...) *nunca podré crer que haya obrado mal el que, secundando los deseos públicos, haya atentado em tales circunstancias contra la vida de su príncipe*” (I, 6, p.81).

e advogado do regicídio - e o fato do *De rege* ter sido proibido e queimado, em frente à Catedral de Notre Dame, no dia 8 de junho de 1618, na França¹¹.

No entanto, os mesmos trechos podem suscitar algumas perguntas, por exemplo: como Mariana compreende o Direito de Defesa que justifica a ação contra o governante? Em que ordem repousa o Direito de Resistência e o tiranicídio? Como, quando e por quem uma autoridade pública como o governante pode ser declarado inimigo público? Como esse Direito aparece em sua obra e qual a sua relação com outros conceitos do pensamento ético-político de Juan de Mariana, como por exemplo, a origem e a função do governante civil? E, por fim, qual é a contribuição de Mariana ao Direito de Resistência e ao problema do tiranicídio diante de outros autores da tradição política?

Essas perguntas e outras serão as pedras de toque para o desenvolvimento deste trabalho que tem como objeto de pesquisa o problema do tirano e o tiranicídio em Juan de Mariana. Queremos aqui compreender como o jesuíta apresenta e justifica o Direito de Resistência. Nossa hipótese de trabalho é mostrar como esse direito é tratado por Mariana como um direito natural e inalienável dos homens e que, devido a sua natureza, é resguardado o Direito de depor um governante ilegítimo que ameaça a vida e o bem-estar dos cidadãos dentro de um Estado. A sua posição, como procuraremos mostrar, está em consonância com outros elementos ético-políticos do jesuíta que entende a ordem política como um reflexo da ordem moral. Ademais, essa fundamentação permite a ele afirmar que é lícita a ação privada contra uma autoridade pública, pois o Direito de Resistência repousaria numa ordem anterior a qualquer direito ou dever civil. A defesa da ação privada é apontada como uma “inovação¹²” de Juan de Mariana frente aos pensadores do seu tempo. Por isso, precisar as origens de sua posição e até que ponto o jesuíta teria contribuído originalmente ao problema do tiranicídio também se configuram como um objetivo deste trabalho. Procuraremos defender uma continuidade entre Mariana e o que chamaremos de “tradição tomista” no tratamento desse tema.

¹¹ Conforme: SOONS, 1982, p.68.

¹² Alexandra Merle fala em “ruptura com a tradição” (2014, p.96). Murray Rothbard afirma que “*the most fascinating feature of the 'extremism' of Mariana's political theory was his creative innovation in the scholastic theory of tyrannicide.*” (2006, p.118). Fernando Sánchez-Seco menciona por seu turno que “*el sistema de resistencia que se expone en el tratado De rege no era nada común en los escritos la época*” (2009, p.415). No entanto, essa posição não é única. Alan Soons diz que Mariana não apresenta nenhuma novidade ao tema do tiranicídio (1982, p.51).

Com esse objetivo, dividimos o texto que se segue em três capítulos. No primeiro, buscamos remontar como o problema do tirano e o Direito de Resistência desenvolveram-se do Medievo até Juan de Mariana. Para evitar que este capítulo seja demasiado longo, limitar-nos-emos às reflexões de Salisbury, Tomás de Aquino, Francisco de Vitória e Domingo de Soto. Também nos ocupamos, neste capítulo, com os ambientes francês e espanhol do século XVI. Apesar da abrangência dos assuntos, julgamos que eles serão importantes para o desenvolvimento do trabalho por dois motivos centrais: primeiro para compreender o que seria “uma tradição tomista de justificação do Direito de Resistência”; segundo, porque julgamos importante compreender o nosso objeto de pesquisa inserido no seu contexto e as diversas formas que o Direito de Resistência foi evocado.

No segundo capítulo, procuramos abordar os principais elementos e conceitos políticos do pensamento do jesuíta, a saber: a origem do Estado, as principais formas de governo, a definição de lei e o papel da lei natural, a relação entre o governante e as leis, e as instituições do Estado. Assim, com este panorama geral da teoria de Mariana, teremos condições de mostrar como a justificação do Direito de Resistência e, por conseguinte, do tiranicídio, está coerente com eles.

Por fim, no terceiro capítulo, vamos expor detalhadamente como Mariana compreendeu e fundamentou o Direito de Resistência no princípio natural de legítima defesa. Também nos deteremos em outros aspectos importantes, como a caracterização do rei e do tirano, as máximas de ação real, em especial, as virtudes da prudência e justiça, as circunstâncias e o modo de execução do Direito de Resistência, entre outros elementos.

Para tanto, utilizaremos, principalmente, o *De rege et regis institutione* e o *De monetae mutatione*, obras onde o jesuíta expressou, de forma mais clara, o que podemos chamar de seu pensamento ético-político e que são frequentemente utilizadas nos estudos sobre Juan de Mariana. Recentemente, o *De rege* e o *De monetae* receberam traduções para língua moderna com cuidados de edição crítica¹³, em espanhol (1981) e em inglês (2007), respectivamente. No entanto, desconhece-se, até o presente momento, qualquer edição em língua portuguesa das obras supracitadas de Juan de Mariana.

¹³ Apesar de possuir um estudo preliminar e de contar com algumas notas explicativas ao longo do *De rege*, a tradução de Luis Sanchez Agesta não fornece muitos detalhes críticos sobre o texto de Mariana.

Ademais, a vida e a obra do padre jesuíta Juan de Mariana, ainda que não desperte o interesse de muitos, tem sido objeto de pesquisa em trabalhos de fôlego de pesquisadores¹⁴ como Fernando Sánchez-Seco (2009), Harald Braun (2007), Jiménez Guijarro (2002), Domenico Ferraro (1989), Alan Soons (1982), Guenter Lewy (1960), Hansen Roses (1959), John Laures (1928), e Georges Cirot (1904). Em todos eles notamos, variando o enfoque dado por cada pesquisador, a reconstrução dos principais elementos do pensamento de Mariana. Juntamente com artigos científicos, esses estudos foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho.

Das obras supracitadas, o tema do Direito de Resistência e, conseqüentemente, do tiranicídio, recebeu principal atenção na obra de Fernando Sánchez-Seco. Nela, o autor relata a vida e a obra de Mariana, no capítulo I; no capítulo subsequente, remonta às origens da questão sobre o tiranicídio; os principais elementos da teoria política do padre jesuíta são objetos de análise no capítulo III; e, por fim, no capítulo IV apresenta a questão do tiranicídio nos escritos de Juan de Mariana. A obra de Sánchez-Seco é rica em detalhes históricos e inspiração para o desenvolvimento deste trabalho, que tem o mesmo objeto de pesquisa. Contudo, ao abordar o tema do tiranicídio em Juan de Mariana, Sánchez-Seco pareceu limitar-se a catalogar as passagens onde o tema aparece nas obras do Jesuíta. Apresentou também, é verdade, as distinções entre os tiranos e o modo de ação contra o governante legítimo, mas não se deteve na justificação do Direito de Resistência, pois se limitava dizer que esse direito provém da ruptura do acordo entre rei e povo (2009, p.400; p.408). Desse modo, julgamos que podemos contribuir com a historiografia do autor jesuíta se nos detivermos na justificação desse Direito. Isto é: compreender em que se constitui o Direito de Resistência, qual é a sua justificação, em que momentos e por quem ele pode ser evocado, como se integra aos demais elementos do pensamento ético-político de Mariana e como ele se aproxima e se distancia da tradição e em quais aspectos.

¹⁴ São escassos os trabalhos sobre Juan de Mariana em língua portuguesa. Sabemos da existência do livro de Moses AMZALAK, **As Teorias Monetárias do Padre João de Mariana**, publicado em Lisboa, em 1944, o qual, infelizmente, não tivemos acesso. No Brasil, sabemos que Walter Neves apresentou uma dissertação sobre o Constitucionalismo no Antigo Regime ibérico em 2011, na qual se ocupou do pensamento de Juan de Mariana. Além disso, Neves publicou dois artigos: um sobre a tirania e o tiranicídio (2011) e outro sobre uma aproximação entre Mariana e Maquiavel (2012). Neles, o autor retoma alguns argumentos apresentados na sua dissertação. Além desses trabalhos citados, desconhece-se, até o presente momento, outros trabalhos acadêmicos sobre o pensamento de Juan de Mariana.

Dito isso, e antes de avançar para o primeiro capítulo, gostaríamos de chamar a atenção para um aspecto que essencial: a importante advertência feita por Harald Braun sobre como deve ser entendido o tratado *De rege*, um trabalho com uma preocupação pedagógica real¹⁵ e que busca fornecer máximas de prudência sobre a arte de governar. Trata-se, então, de um tratado escrito no gênero *spelecum principum*, que mescla elementos da tradição escolástica medieval com elementos do humanismo renascentista, exposto em um “discurso híbrido” de máximas de prudência, sujeitas a um grau de incerteza e que deveriam ser submetidas ao crivo da História, e não propriamente ao encadeamento lógico e axiomático de uma “teoria sobre o Estado”¹⁶. Assim, se a advertência de Braun é correta, devemos procurar elucidar essas máximas e estar cientes das dificuldades permanentes que emergem da obra do Jesuíta decorrer deste trabalho.

¹⁵ Como o próprio Mariana se refere no *Prólogo*, p.10; p.13.

¹⁶ Para Harald Braun: “*Mariana thus construes an opposition between juridical and Prudential conceptions of monarchical order. He is not interested in establishing a systematic theory of the state composed of axiomatic principles*” (2007, p.163).

2 O Direito de Resistência e a questão do Tiranocídio: do medieval à modernidade

Neste primeiro capítulo, procuramos remontar, de maneira geral, como o Direito de Resistência e, por conseguinte, o tema do tiranicídio, foi posto e abordado por alguns autores do período medieval, e como foi amplamente evocado no período renascentista. Reconhecemos que mapear todos os teóricos que abordaram a questão seria uma tarefa que ultrapassaria os limites e os propósitos deste estudo, entretanto, julgamos que reconstruir o pensamento de certos autores nos possibilita alguns *insights* para o desenvolvimento do tema do Direito de Resistência na obra do Padre Juan de Mariana, sobretudo para mostrar a sua proximidade com fontes e o porquê de sua posição. Nosso objetivo aqui, então, é apontar como “aparece” a questão do Direito de Resistência nos séculos XII e XIII e, como a justificação dada por Tomás de Aquino influenciou os autores da Escolástica Barroca espanhola, entre eles, o jesuíta Juan de Mariana. Estabelecemos como ponto de partida a obra de João de Salisbury (ca. 1120-1180), uma vez que ele é apontado como um dos primeiros autores a tratar do problema do tiranicídio no período medieval, dando a ele uma resposta favorável ainda no século XII (2.1.1). Seguindo a reflexão do autor do *Policraticus*, o dominicano Tomás de Aquino (1225-1274) formulou uma teoria do Direito de Resistência propriamente dita (2.1.2), justificando-o dentro dos preceitos da lei natural. Esses dois autores são importantes para a discussão posterior, principalmente na Espanha renascentista dos séculos XV e XVI.

Movendo nossa atenção para tal período, gostaríamos de situar, neste primeiro capítulo, o contexto peculiar do século XVI, sobretudo na França (2.2) e na Espanha (2.3). Justifica-se a presença do primeiro pelos intensos debates e embates reformistas, nos quais o Direito de Resistência foi amplamente evocado por ambos os lados, sendo parte desses eventos presenciados por Mariana durante sua estadia em Paris. Sobre o segundo, já no ambiente natal do nosso autor, encontramos alguns teóricos que se dedicaram ao tema e tiveram influência no ambiente acadêmico ibérico, são eles: Francisco de Vitoria (2.3.1) e Domingo de Soto (2.3.2). Reconhecemos que autores

como Luis de Molina¹⁷ ou Francisco Suárez¹⁸ poderiam ter sido aqui arrolados, mas, para que este trabalho não tomasse proporções exageradas e não se desviasse do objetivo central, optamos por nos determos nesses dois pilares da importante *Escola de Salamanca*, uma vez que sua influência no território espanhol é inegável¹⁹. Por fim, também é importante mencionar o movimento intelectual que surgiu nesse período, contrário às teses políticas de Jean Bodin e, sobretudo, de Maquiavel (2.3.3). Esse movimento, o qual o jesuíta Pedro Rybadeneira poderia ser apontado como principal expoente, ficou conhecido por produzir uma literatura que reafirmava as ideias cristãs para o bom governo de uma República, enfatizando a educação moral do governante, passando a ser o espelho de Deus²⁰.

Percorrido tal caminho, acreditamos ter elementos suficientes para compreender o desenvolvimento da questão do Direito de Resistência e do tiranicídio, no período renascentista, e suas raízes no medievo. O que nos ajudaria a situar as fontes e a contribuição de Mariana sobre este tema, bem como contextualizá-lo dentro de uma tradição de justificação do Direito de Resistência.

2.1 O Direito de Resistência e o Tiranicídio nos séculos XII e XIII: uma apresentação a partir de Salisbury e Tomás de Aquino

¹⁷ Molina abordou a questão do Direito de Resistência no seu *De iustitia et iure*, tract. III, disp. VI 2. Ele teria dito que a comunidade, ou seus representantes, poderiam depor, legitimamente, o rei que agisse como tirano, mas não teria especificado como seria o procedimento e nem quem faria este julgamento. De acordo com: BRAUN, 2007, p.83.

¹⁸ Suárez abordou o Direito de Resistência em diversas obras, sobretudo no *Defensio Fidei* (Livro VI, capítulo IV) e no *De legibus* (Livro V, capítulo XIV). Um bom estudo introdutório ao tema em Francisco Suárez é o artigo de Pablo Font OPORTO, “El Núcleo de la Doctrina de Francisco Suárez Sobre la Resistencia y el Tiranicidio”. In: **PENSAMIENTO**, vol. 69 (2013), n.260, p.493-521.

¹⁹ Nas palavras de Skinner: “*During the second half of the sixteenth century the doctrines propounded by the Dominicans began to be taken up by their greatest rivals, the Jesuits, who went on to propagate them with unparalleled energy in Italy and France as well as in Spain*” (2013, p.136-137). Os Jesuítas citados por Skinner são: Antonio Possevino (1534-1611), o Cardeal Roberto Bellarmine (1542-1611), Alfonso Salmerón (1515-1585), Pedro de Ribadeneira (1527-1611), Francisco de Toledo (1532-1596), Gregorio Valencia (1549-1603), Gabriel Vazquez (1549-1604), Luis de Molina (1535-1600) e Francisco Suárez (1548-1617). Dentre eles, Skinner destaca Molina e Suárez como sendo: “*the two greatest figures among the Spanish Jesuit philosophers of this period*” (2013, p.137). Apesar de não ser citado por Skinner, pode-se traçar uma relação, ainda que distante, entre Juan de Mariana e os autores da Escola de Salamanca: sabe-se que Mancio de Corpus Christi foi professor de Mariana em Alcalá, e estudou em Salamanca (PLANS, 2000, p.105).

²⁰ Este gênero literário, que ficou conhecido como *speculum principis*, faz referência à obras destinadas à boa educação do governante e normas da boa política para um governo duradouro. É particularmente interessante notar que *O Príncipe*, de Maquiavel, também seria deste gênero literário, como bem apontou Bignotto (1998, p.137).

Neste tópico, destacaremos como o Direito de Resistência e o tema do tiranicídio surgiram na literatura do período da Baixa Idade Média, a partir das posições de dois autores, a saber: João de Salisbury e Tomás de Aquino. Acreditamos que, com eles, temos elementos suficientes para compreender como o problema do tiranicídio foi inserido na Escolástica, e como se desenvolveu uma teoria do Direito de Resistência, propriamente dita. Além disso, foram as reflexões de João de Salisbury e Tomás de Aquino que serviram como base para a discussão encontrada em autores espanhóis no período barroco.

2.1.1 João de Salisbury e a defesa do Tiranicídio no *Policraticus*

Acredita-se que João de Salisbury (ca. 1120-1180) seja um dos primeiros autores medievais a apresentar a tirania como um problema teórico²¹, formulando a questão sobre o tiranicídio e fornecendo uma resposta ao tema, ainda que essa possa ser considerada incipiente. Discute-se, na bibliografia secundária, até que ponto Salisbury desenvolveu propriamente uma teoria do Direito de Resistência, ou apenas considerou a possibilidade de atentar contra a vida do tirano²². Para analisar esse tema, é preciso recorrer a algumas passagens encontradas no *Policraticus*²³, principalmente, nos livros III, IV, V e VIII.

²¹ De acordo com George H. Sabine: “*His book had the doubtful honour of presenting the first explicit defense of tyrannicide in medieval political literature*” (1973, p.235).

²² Segundo Nederman, esse é um típico caso, como o citado na nota anterior: “*The discussion of tyranny is one of the best known and most influential features of the Policraticus*” (1990, p.24). Segundo Sánchez-Seco: “*ciertamente, en su Policraticus, no ofrece un desarrollo sistemático. Más bien, presenta una serie de consideraciones sobre el tema en cuestión que, de un modo más o menos extenso, se reparten a lo largo de varios capítulos*” (2009, p.182). No entanto, há posições contrárias. Segundo García Cotarelo, o livro de Salisbury não estaria propriamente se referindo a uma teoria do Direito de Resistência, e sim a uma teoria do tiranicídio (1987, p.50).

²³ Doravante citaremos o texto do *Policraticus* com base na edição de Miguel Angel Ladero de 1984 (Ver *Referências*). Sabe-se que a obra foi escrita entre os anos de 1156-1157 (os anos de 1158 e 1159 também aparecem em alguns trabalhos sobre o autor), e endereçada ao amigo Tomás Becket. A obra, considerada como um tratado moralista, busca combater a falsa ideia de felicidade baseada no hedonismo, defendido, na época, por simpatizantes do Epicurismo (NEDERMAN, 1990, p.18). O *Policraticus* também é considerado como o mais notável tratado de teoria política anterior à redescoberta da *Política*, de Aristóteles, e à obra de Tomás de Aquino (SABINE, 1973, p.235; CHEVALLIER, 1982, p.206). Para mais informações sobre a vida de João de Salisbury, é oportuno consultar Javier Faci LACASTA. “El «*Policraticus*» de Juan de Salisbury y el mundo antiguo”. In: *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense Madrid, 1984, p.343-362. Bem como: NEDERMAN, Cary J. “Editor’s Introduction”. In: *Policraticus*. Edited and translation by Cary J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.15-29. [Cambridge Texts in the History of Political Thought].

No décimo quinto capítulo do livro III, depois de uma série de tópicos sobre os adutores, Salisbury menciona²⁴:

Desde logo, não é lícito adular ao amigo, mas está permitido acariciar as orelhas do tirano. **Porque é lícito adular a quem é lícito, senão equitativo e justo, porque o que toma a espada merece perecer pela espada.** Entenda-se ‘tomá-la’ como aquele que tenha tomado por sua própria ousadia, não daquele que recebe o poder de Deus para empunhá-la²⁵.

Nessa conhecida passagem, Salisbury estabelece a licitude da ação violenta contra a vida do tirano, entendendo-a como uma ação legal (lícita) e moralmente permitida. No entanto, é necessário determo-nos em outros aspectos, a saber: que tipo de tirano Salisbury leva em consideração? Quem tem autoridade para praticar tal ação contra o tirano? E como o autor do *Policraticus* justifica essa ação? Vejamos os principais pontos²⁶ da argumentação em sua obra magna.

O poder civil é entendido por Salisbury como um “presente” divino dado para o zelo da justiça e do direito da comunidade política²⁷. O autor aceita que o príncipe é espelho de Deus, pois todo poder provém Dele, como menciona *Romanos* 13, conquanto isso ocorra de maneira mediata, isto é, por meio do consenso popular²⁸.

²⁴ O livro III do *Policraticus* busca analisar as necessidades dos indivíduos (*Policraticus*, Prólogo, p.245), as quais Salisbury apresenta como a principal finalidade humana: “*la incolumidad de esa vida*” (III, 1, p.246), sendo que “*la salud pública, que atiende a todos y a cada uno, consiste en la incolumidad de la vida*” (III, 1, p.246). Por isso, compete ao governante o cuidado do bem-estar público.

²⁵ Cfr. em *Policraticus* III, 15, p.303: “*Desde luego, no es lícito adular al amigo, pero está permitido acariciar las orejas del tirano. Porque es lícito adular a quien es lícito, sino equitativo y justo, porque el que toma la espada merece perecer por la espada. Entiéndase ‘tomarla’ del que la ha tomado por su propia osadía, no del que recibe potestad de Dios para empuñarla*” [Grifo em negrito e tradução nossa].

²⁶ Para uma abordagem mais completa do pensamento político de Salisbury, consultar: John DICKINSON. “*The Mediaeval Conception of Kingship and Some of Its Limitations, as Developed in the Policraticus of John of Salisbury*”. In: *Speculum*, vol. 1, n. 3, p.308-337, Jul., 1926. Quentin TAYLOR. “*John of Salisbury, the Policraticus, and Political Thought*”. In: *Humanitas*, vol. XIX, n. 1 & 2, p.133-157, 2006.

²⁷ Cfr. *Policraticus* L. III, cap.15, p.303.

²⁸ No livro V, cap. 6, Salisbury menciona o seguinte: “*Como también se ha dicho, está situado en el alcázar de la comunidad política por disposición divina; y Dios lo escoge entre otros, bien sea por el misterio de su providencia, bien valiéndose de una especie de elección de los sacerdotes, bien por la convergencia de los votos de todo el pueblo*” (p.361). Segundo Javier Lacasta, Salisbury está: “*profundamente inmerso en el esquema agustiniano providencialista en la supremacía del poder espiritual sobre el temporal, aceptando esta dicotomía, y en la celosa tradición de independencia de la Iglesia, especialmente fuerte en Inglaterra*” (1984, p.344). Salisbury defende, claramente, essa dicotomia do poder e a supremacia de um sobre outro, quando menciona: “*Esta espada, pues, la recibe el príncipe de manos de la Iglesia ya que ésta no tiene ninguna espada de absoluto. Posee, sin embargo, ésta, pero usa de ella a través de la mano del príncipe, a quien dio la potestad de la coacción corporal, reservándose para sí la potestad de lo espiritual en la persona de los pontífices*” (*Policraticus*, IV, c.3, p.309). No entanto, Nederman destaca que Salisbury não seria um defensor forte da “hierocracia”: “*John is not strictly a ‘hierocratic’ thinker, if that term denotes the claim that all political authority flows from*

Compete ao governante, então, cuidar do bem privado e comum dos membros da comunidade política, de acordo com a justiça e equidade das leis²⁹.

A lei, compreendida como o laço que une e move toda a sociedade³⁰, é definida por ele como

Um presente de Deus, um modelo de equidade, norma de justiça, imagem da vontade divina, custódia do bem público, unidade e coesão para os povos, reguladora dos deveres, defensora na luta contra os vícios, castigo da violência e de toda injustiça³¹.

A lei, entendida como norma de conduta moral e parâmetro para a justiça dos atos dos membros da comunidade é, por Salisbury, prontamente relacionada à autoridade civil quando afirma que “a autoridade do príncipe se baseia na autoridade da lei³²”. A relação do governante com a lei é o ponto fundamental que diferencia o legítimo do ilegítimo. Salisbury é claro ao afirmar que “a única ou principal diferença entre o tirano e o príncipe consiste no fato de que o último obedece à lei e, de acordo com ela, rege o povo do qual se considera [ser] servidor”³³.

O comportamento do governante perante as leis é o “critério de legitimidade³⁴” utilizado por Salisbury para avaliar um governo, uma vez que nenhum soberano deve

God through the Church to earthly rulers, so that the use of power is always to be regulated and limited by ecclesiastical officials. Instead, he permits secular government to be conducted without direct interference by the Church” (1990, p.22). Alguns anos mais tarde, Egídio Romano desenvolveu uma teoria hierocrática para demonstrar que o poder civil está subordinado ao poder espiritual em sua obra *De ecclesiastica potestate*, chegando a defender um absolutismo papal. Sobre o tema, é oportuno consultar a *Introdução* à obra de tradução brasileira feita por Luís Alberto De Boni (ver *Referências*); bem como o capítulo sobre Egídio Romano no livro de Sérgio STREFLING. *Igreja e Poder. Plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.52-59; e o primoroso artigo de Pedro Roche ARNAS. “San Agustín y Egidio Romano: de la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual”. In: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 15 (2008), p.113-126.

²⁹ “*In spite of the centrifugal influences of feudalism the essential idea in John’s political thought was still that of a people ruled by a public authority which acts for the general good and is morally justified by the fact that it is lawful*”(SABINE, 1973, p.235).

³⁰ SABINE, 1973, p.235.

³¹ *Policraticus*, VIII, cap.17, p.715: “*Un regalo de Dios, un modelo de equidad, norma de justicia, imagen de la voluntad divina, custodia del bien público, unidad y cohesión para los pueblos, reguladora de los deberes, baluarte en la lucha contra los vicios, castigo de la violencia y de toda injusticia*” [tradução nossa].

³² *Policraticus* IV, cap.1, p.306.

³³ *Policraticus* IV, cap.1, p.306: “*La única o principal diferencia entre el tirano y el príncipe consiste en que éste obedece a la ley y, conforme a ella, rige al pueblo del que se estima servidor*” [tradução nossa].

³⁴ Para utilizar uma expressão cunhada por TAYLOR, 2006, p.147.

estar acima das leis³⁵. Quando ele usurpa e ultrapassa o que está estabelecido pelo direito, torna-se, então, um tirano, oprimindo o povo por meio da força³⁶. Pois, “a vontade do tirano serve a concupiscência que, rechaçando a lei que fomenta a liberdade, esforça-se em impor seus súditos ao domínio da servidão³⁷”.

A diferença entre um governante legítimo e o tirano está justamente em um desvio de função, ou na perturbação da ordem natural das coisas³⁸. O tirano utiliza impropriamente do poder investido a ele, não para zelar pelo bem comum dos membros da comunidade, mas sim para satisfazer seus caprichos e vícios³⁹, tornando-se um ser perverso e escravizando o povo⁴⁰. Por isso, para Salisbury, é legítimo atentar contra a vida do governante,

³⁵ Cfr. *Policraticus* IV, cap.1, p.307: “*Que el príncipe se someta a las leyes es en verdad más importante que el poder imperial, de modo que el príncipe no debe considerar para sí lícito lo que se aparte de la equidad de la justicia*”. No entanto, Salisbury admite que o príncipe possui certa autonomia para, em certos casos, interpretar a lei buscando a melhor equidade (*Policraticus* IV, cap.2, p.308).

³⁶ Cfr. *Policraticus* VIII, cap.17, p.715.

³⁷ *Policraticus* VIII, cap.22, p.757: “*La voluntad del tirano sirve a la concupiscencia, y, rechazando la ley, que fomenta la libertad, se esfuerza en imponer a sus consiervos el yugo de la servidumbre*”.

³⁸ Diz ele: “*está claro que la tiranía no está sólo en los príncipes, sino que son tiranos todos los que abusan en sus súbditos de la potestad que se les ha dado desde arriba*” (*Policraticus* VIII, cap.18, p.727). Nesse sentido, é interessante notar que o comportamento de um tirano não se restringe somente aos reis, mas também a muitos cidadãos que abusam de sua autoridade quando ultrapassam seus limites. Diz Salisbury: “*es cierto que no son sólo los reyes los que ejercen la tiranía; hay muchos particulares que son unos tiranos, cuando dirigen el poder de que disponen hacia algún objeto prohibido*” (*Policraticus* VIII, 17, p.716). Para Dickson: “*Much of John's discussion of the behavior of tyrants has reference to the ecclesiastical variety*” (1926, p.325). O que se comprova quando olhamos o livro VIII, no qual Salisbury admite que os sacerdotes podem cair em tentação no caminho e promover a injustiça, fazendo uma dura crítica a certos comportamentos por parte do clero (VIII, 17, p.718s.). Para Nederman, existiria três classes de tiranos. Segundo ele: “[...] *his theory of tyranny is generic in the sense that it permits the tyrant to emerge in any walk of life. Specifically, he catalogues three classes of tyrants: the private tyrant, the public tyrant and the ecclesiastical tyrant*” (1990, p.24).

³⁹ Para Nederman: “*unlike preceding classical and medieval authors, who conceived of tyranny purely in terms of the evil or destructive use of public authority, John identifies the tyrant as any person who weds the ambitious desire to curtail the liberty of others with the power to accomplish this goal*” (1990, p.24).

⁴⁰ No capítulo vigésimo quinto do livro VII, Salisbury apresenta uma reflexão sobre a virtude e a liberdade, em contraposição ao vício e à escravidão. Segundo ele: “*porque existe la certeza de que la virtud es el bien sumo en esta vida y la única que es capaz de sacudir el yugo pesado y odioso de la esclavitud, juzgaron los filósofos que, si es necesario, hay que morir por la virtud, que es el único motivo de vivir. Ahora bien, la virtud no puede darse sin libertad, y la falta de libertad prueba que así no puede existir la virtud perfecta. Por tanto, un hombre es libre en proporción a sus virtudes y florece en la virtud en la medida en que es libre; por el contrario, sólo los vicios introducen la esclavitud y someten al hombre a las personas y a las cosas con indebida servidumbre*” (*Policraticus* VII, 25, p.603). Taylor identifica, nessa passagem, uma forte defesa da liberdade individual dos cidadãos, e procura traçar semelhanças com o liberalismo contemporâneo (2006, p.149ss). Diz ele: “*As we have seen, he also points beyond classical liberalism in emphasizing the “positive” dimension of freedom. In this he is closer in spirit to the classical republicanism of Renaissance Italy, Commonwealth England, and Revolutionary America. John did not, of course, embrace popular consent or civic participation as the basis of good government. He did, however, underscore the vital relationship between the “virtue” and “liberty” of a*

sendo, como é, uma imagem da divindade, o príncipe merece ser amado, venerado e assistido; **o tirano, como imagem da depredação, merece, na maioria das vezes, a morte.** A origem da tirania é a iniquidade que, como uma árvore que deve ser destruída, [pois] germina e cresce desde sua raiz envenenada e pestífera⁴¹.

O autor do *Policraticus* cita inúmeros exemplos memoráveis de tiranos antigos, de acordo com os grandes historiadores clássicos, e conclui afirmando que

Com isso, resultará fácil ver que sempre foi permitido adular e enganar os tiranos, e que sempre foi honesto tirá-los a vida, se não se pudesse contê-los de outro modo. Porque não se trata dos tiranos particulares, mas sim daqueles que oprimem a comunidade política, já que aos particulares se reprimem com grande facilidade por meio das leis públicas, que têm valor sobre a vida de todos⁴².

Torna-se, então, permitido revoltar-se contra esse tipo de governante e lhe tirar a vida, pois deixa de ser legítimo a partir do momento em que se afasta das leis, passando a ser um inimigo público, uma vez que, na concepção de João de Salisbury, ele comete o pior dos crimes públicos⁴³. Sendo ele um inimigo público, qualquer ação para destituí-lo do poder será legítima, **“com toda a razão se armam os direitos contra aquele que pretende fugir da mão pública.** E, sendo muitos os delitos da lesa-majestade, nenhum mais grave que aquele que se realiza contra o corpo mesmo da justiça”⁴⁴.

Não combater o tirano seria deixar que a comunidade política caísse em desgraça moral, já que, do mesmo modo que o governante é “cabeça do corpo

people, a central article of the republican creed. In this, as in his notion of “positive” liberty, the author of the Policraticus drew upon the memory of ancient freedom and anticipated key aspects of its revival in the modern era” (2006, p.152).

⁴¹ *Policraticus* VIII, 17, p.715: “Siendo como es una imagen de la divinidad, el príncipe merece ser amado, venerado y asistido; el tirano, como imagen de la depravación, merece, la mayoría de las veces, la muerte. El origen de la tiranía es la iniquidad, y, como un árbol que debe ser talado, germina y crece desde su raíz envenenada y pestífera”. [traduções e grifos em negrito nosso].

⁴² *Policraticus* VIII, cap.19, p.731: “De todo lo cual resultará fácil ver que siempre fue permitido adular y embaucar a los tiranos, y que siempre fue honesto quitarles la vida, si no se les podía poner coto de otro modo. Porque no se trata de los tiranos particulares, sino de los que oprimen a la comunidad política, ya que a los particulares se les reprime con gran facilidad por medio de las leyes públicas que tienen valor sobre las vidas de todos”.

⁴³ *Policraticus* III, 15, p.303s: “la tiranía, pues, no sólo es un crimen público, sino que sería más que público, si eso fuese posible. Porque si el crimen de lesa majestad admite todas las acusaciones, ¡cuánto más el crimen que oprime las leyes, que imperan incluso sobre los mismos emperadores! Por desgracia, nadie toma venganza contra el enemigo público; y, sin embargo, el que no lo persigue, delinque contra sí mismo y contra todo el cuerpo de la comunidad política”.

⁴⁴ *Policraticus* III, cap.15, p.303: “En consecuencia, con toda razón se arman los derechos contra el que pretende escabullirse de la mano pública. Y con ser muchos los delitos de lesa majestad, ninguno más grave que el que se realiza contra el cuerpo mismo de la justicia”.

político⁴⁵”, o tirano também será considerado a cabeça da comunidade política dos ímpios⁴⁶. É neste sentido que, mesmo um ato que vá contra a vida de uma pessoa, não é moralmente condenável, pois ele busca reestabelecer a ordem e a justiça dentro da comunidade política⁴⁷, embora Salisbury não endosse o emprego de meios ilícitos para tal⁴⁸.

Retornamos às perguntas iniciais deste tópico: (i) que tipo de tirano Salisbury leva em consideração? (ii) quem tem autoridade para praticar tal ação? (iii) como ele justifica essa ação?

(i) Salisbury apresenta-nos duas classes de tiranos: os particulares e os públicos⁴⁹. O primeiro grupo refere-se às pessoas privadas que oprimem outras em suas relações diárias. Salisbury não é suficientemente preciso sobre como ocorre isso, mas um exercício de imaginação possibilita-nos vislumbrar casos em que pessoas, por motivos mesquinhos e egoístas, humilham ou privam determinados direitos de outras pessoas. Nesse caso, a aplicação da lei com sanções coercitivas é suficiente para restabelecer a justiça entre as partes. O segundo caso – aquele que aqui nos interessa –

⁴⁵ Metáfora utilizada no livro V, do *Policraticus*. Taylor faz uma observação pertinente sobre a metáfora, diz ele: “*The use of the body as a metaphor to describe the relations of the different parts of the commonwealth is at least as old as Plutarch, who records its use in his Life of Coriolanus. While variants of the metaphor survived the fall of the Roman Empire, John’s formulation represents a significant revival of the analogical method. The analogy itself has been variously characterized as “organic,” “corporatist”, “physiological”, and “functionalist”, but rarely has it been given more than passing notice. Those who have explored this dimension of John’s thought consider it an important advance in political speculation*” (2006, p.145).

⁴⁶ “*Porque también una comunidad política de impíos tiene cabeza y miembros, y em sus instituciones civiles se esfuerzan por ser semejantes a una comunidad legítima. Pues la cabeza de tal comunidad, el tirano, es imagen del diablo; el espíritu son los herejes, los cismáticos, los sacerdotes sacrílegos y, para usar la terminología de Plutarco, los prefectos de la religión que luchan contra la ley de Dios; su corazón, los impíos consejeros, que constituyen como un Senado de iniquidad; sus ojos, oídos, lengua y su mano desarmada, los jueces, las leyes y los funcionarios injustos; su brazo armado, los soldados violentos, a los que Cicerón llama bandidos; sus pies, aquellos que se oponen al mandato del Señor y a las instituciones legítimas aun en los asuntos más insignificantes*” (*Policraticus* VIII, 17, p.718).

⁴⁷ Não é por acaso que Salisbury chega mencionar que: “*Para que conste por otra historia que es justo matar a los tiranos y liberar al pueblo para gloria de Dios, incluso los mismos sacerdotes de Señor consideran su exterminio como acto piadoso, y si pareciere tener visos de dolo, afirman que se trata de algo consagrado a Dios por la religiosidad del misterio*” (*Policraticus* VIII, 20, p.740). Em outro momento, ele menciona: “*este modo de eliminar tiranos es muy útil y seguro, a saber: si los oprimidos recurren al patrocinio de la clemencia de Dios llenos de humildad y, levantando al Señor sus manos inocentes, apartan con devotas preces el látigo que los aflige*” (*Policraticus* VIII, 20, p.742).

⁴⁸ Por exemplo, a utilização de venenos ou artimanhas do gênero. Segundo ele: “*respecto a la licitud de envenenar, no he leído que sea lícito por ningún derecho, aunque haya sido a veces usurpada por los infieles. No es que piense que no haya que quitar de en medio a los tiranos, sino que hay que hacerlo sin detrimento del juramento o la honradez*” (*Policraticus* VIII, cap.20, p.742).

⁴⁹ *Policraticus* VIII, cap.19, p.731: “*no se trata de los tiranos particulares, sino de los que oprimen a la comunidad política*”.

apresenta mais complicações. É difícil saber se Salisbury refere-se apenas ao tirano usurpador ou também ao tirano em exercício. De fato, essa distinção não está clara no *Policraticus*, e julgamos que seja correto afirmar que Salisbury não o faz. Isso porque podemos encontrar passagens que se referem aos dois tipos de governantes ilegítimos. Por um lado, Salisbury menciona que “é lícito adular a quem é lícito, senão equitativo e justo, porque **o que toma a espada merece perecer pela espada. Entendendo-se ‘tomá-la’ aquele que teria tomado por sua própria ousadia**, não do que recebe o poder de Deus para empunhá-la”⁵⁰. Essa passagem dá margem à afirmação de Sánchez-Seco, o qual compreende que Salisbury estaria se referindo a um tirano usurpador⁵¹. Por outro lado, alguns exemplos de tiranos citados ao longo do livro VIII do *Policraticus* parecem ser de governantes legítimos que, por desvio de suas funções e/ou pelos vícios, tornaram-se tiranos. É o caso do Imperador Romano, Júlio César, exemplo citado por Salisbury como um governante que possuía grandes qualidades, mas que foi considerado pelo povo como tirano⁵². Ademais, quando menciona que “não se trata dos tiranos particulares, mas sim daqueles que oprimem a comunidade política”⁵³, parece pressupor que o tirano em questão está no exercício de sua função, pois já estaria em condição de oprimir o povo.

De todo o modo, parece que Salisbury, ao aceitar que o príncipe seja o espelho de Deus, bem como o exemplo de caráter moral para os cidadãos, esteja se referindo mais ao tirano usurpador do que ao tirano em exercício. Essa posição, presumimos, é mais consoante com a obra de Salisbury, uma vez que mesmo aquelas passagens que parecem indicar o tirano em exercício podem também ser entendidas como o exercício do tirano após a usurpação do poder.

⁵⁰ *Policraticus* III, cap.15, p.303 “es lícito adular a quien es lícito, sino equitativo y justo, **porque el que toma la espada merece perecer por la espada. Entiéndase ‘tomarla’ del que la ha tomado por su propia osadía, no del que recibe potestad de Dios para empuñarla**” [Grifo em negrito nosso].

⁵¹ Salisbury estaria tratando do tirano usurpador, uma vez que: “hace alusión a aquel que toma la espada con osadía” (2009, p.183).

⁵² Ver *Policraticus* VIII, cap.19, p.732: “era espléndido sin crueldad y magnánimo sin temeridad. De ser otro hombre, hubiera parecido temerario. Sin embargo, César no puede ser evaluado así, ya que por la ayuda de los dioses, su voluntad se mantuvo siempre por debajo de su poder. Nadie le conoció cruel, fuera de quien fuese rebelde por soberbia. Incluso habiendo sido provocado por la injusticia, se inclinaba siempre al perdón y a quienes había vencido por la fuerza los superaba en la prudencia. (...) Pues bien, este hombre, que había ocupado el mundo con las armas, fue considerado tirano, y con el consenso de la mayoría del Senado fue asesinado en el Capitolio con puñales desenvainados”.

⁵³ Cfr. *Policraticus* VIII, cap.19, p.731: “no se trata de los tiranos particulares, sino de los que oprimen a la comunidad política”.

(ii) Pode-se dizer que Salisbury não designou uma autoridade específica ou um modo próprio de proceder para remover o governante ilegítimo, seja por autoridade pública ou por pessoa particular⁵⁴. Alguns trechos como “com toda razão **se armam os direitos contra aquele que pretende fugir da mão pública**⁵⁵”, ou ainda, “por desgraça, ninguém toma vingança contra o inimigo público; e, contudo, aquele que não persegue age contrário a si mesmo e contra todo o corpo da comunidade política⁵⁶”, permitem interpretar que qualquer pessoa, seja privada ou autoridade pública, teria o direito de atentar contra o tirano⁵⁷. De todo o modo, novamente, a atribuição não é completamente clara. Dickson considera que a ação só deveria ser feita por uma pessoa particular, e que o ato coletivo (ou por meio de uma autoridade pública) não fora considerado por Salisbury⁵⁸. Nederman, por seu turno, considera que os outros membros do governo teriam a responsabilidade de advertir ou depor o governante, e até matá-lo, se fosse o caso⁵⁹. Isso implica dizer que a autoridade para tal ação recairia

⁵⁴ Este ponto parece ser consenso dentro da historiografia sobre o autor. Para TAYLOR: “*Yet he also developed a clear doctrine of impeachment and removal, which stopped short of tyrannicide. While he did not provide clear criteria or a specific procedure for removing a derelict prince, he did suggest that under certain circumstances it was necessary, even divinely sanctioned, to do so*” (2006, p.153).

⁵⁵ Cfr. *Policraticus* III, cap.15, p.303: “*con toda razón se arman los derechos contra el que pretende escabullirse de la mano pública*” [Grifos em negrito nosso].

⁵⁶ Cfr. *Policraticus* III, cap.15, p.303s: “*Por desgracia, nadie toma venganza contra el enemigo público; y, sin embargo, el que no lo persigue, delinque contra sí mismo y contra todo el cuerpo de la comunidad política*”.

⁵⁷ Essa parece ser a posição mais próxima de Salisbury, encontrada, com frequência, em estudos sobre o autor. Ver, por exemplo, John Dickson: “*John of Salisbury had based his doctrine of tyrannicide on the conception that a private individual may lawfully act in his private capacity to enforce "the law" against his legitimate ruler*” (1926, p332). Fernando Sánchez-Seco: “*en esta ocasión, el escolástico parece admitir la actuación individual (la expresión “el que...” así lo indica)*” 2009, p.183. Essa tese parece estar de acordo com o teor moralista da obra, já que todo Homem deve buscar a virtude e combater a injustiça. Nederman destaca que: “*the Policraticus declares that men are morally bound to seek their own temporal fulfillment through the acquisition of knowledge and the practice of virtue (...) John believes that, at least so far as life on earth is concerned, men play an active role in creating their own happiness both as individuals and as political creatures*” (1990, p.23).

⁵⁸ É o que Dickson apontou: “*John of Salisbury, it seems plain from this passage, was fundamentally no clear conception of the difference between private individual action and public collective action to rid the community of a tyrant. John of Salisbury, it seems plain from this passage, was fundamentally no clear conception of the difference between private individual action and public collective action to rid the community of a tyrant. Or, rather, he seems to have been completely unable to conceive of the community as capable of so ridding itself except by private action; the need for, or the possibility of, organized collective action is not suggested*” (1926, p.331). Embora para Dickson, Salisbury não poderia pensar em um ato público como legítimo, mas apenas a ação particular: “*John of Salisbury does not seem to have conceived that the community, or universitas, could act except through the prince. If action was to be taken against him, it had therefore to be taken as private individual action*” (1926, p.332).

⁵⁹ Em suas palavras: “*John believes that the other members of the polity are charged with a duty – stemming from the principle of justice itself – to criticize, correct and, if necessary, even to kill a tyrannical ruler*” (1990, p.25).

sobre algumas pessoas igualmente públicas, e não necessariamente pessoas particulares. Julgamos que ambas as posições podem ser conciliadas numa terceira via, na qual, tendo em vista os modelos políticos vigentes do século XII, conselheiros poderiam advertir o governante de suas faltas antes de chegar a um caso deflagrado de opressão à população, quando, então, qualquer pessoa poderia atentar contra a vida do tirano.

(iii) A argumentação de Salisbury para justificar o ato do tiranicídio está embasada, sobretudo, na injustiça que se configura um governo tirânico por não respeitar e se afastar das leis. Essas, enquanto expressões da vontade divina, determinam a justiça e a equidade dentro da comunidade, portanto, ninguém deve estar acima delas. Contudo, em Salisbury, não há uma distinção entre as leis religiosas e as leis civis, já que as ordens (religiosa e civil) se confundem em um único organismo social⁶⁰, por isso, o frei inglês não teve a preocupação de distingui-las. Aliás, sua posição gera certos inconvenientes, sobretudo para conciliar a manifestação da providência divina no passado e dos governos tirânicos. Sem adentrar nessa querela, é oportuno mencionar que Salisbury nega que os tiranos sejam ministros de Deus⁶¹, porém admite, que maus governos podem ser uma espécie de punição⁶².

Por isso, muitas vezes, admite o frei inglês, é preciso ter paciência e até perdoar os atos do tirano, e esperar pela intervenção divina, que seria o modo mais útil e seguro para eliminá-los⁶³, pois, do mesmo modo que a providência divina pode permitir a existência de um tirano, também pode retirá-lo do poder, porque nenhuma tirania se mantém por muito tempo⁶⁴. Essa recomendação para suportar, em certa medida, um

⁶⁰ John Dickinson destaca essa noção unitária em Salisbury: “*John represents the stand point and theory not of purely secular politics but of the Church. (...) the heart of this body of doctrine was its conception of Kingship*” (1926, p.309s.). Para Quentin Taylor: “*Apparently, John never experienced that deep ambivalence arising from a perceived incongruity between the “truth” of revealed religion and the “truth” of scientific reason. As a result, he avoided both the obscurantism of the early churchmen and the heresies of the later nominalists. This is not to say that John “succeeded” in synthesizing reason and religion or was oblivious to the tension between the precepts of Christianity and the spirit of rationalism - at least on the surface. It was John’s task to resolve this tension by demonstrating a basic consistency between the two at a deeper level*” (2006, p.143).

⁶¹ *Policraticus* VIII, 18, p.726.

⁶² *Policraticus* VIII, 18, p.726: “*toda potestad es buena porque proviene de Aquel por quien sólo existen todas las cosas y de quien procede todo bien. Pero, al mismo tiempo, esa potestad a veces no es buena, sino más bien mala para el que la ejercita o para aquel contra quien se ejercita, aunque desde un punto de vista universal sea buena, ya que es el acto de Aquel que saca bien de nuestros males*”.

⁶³ Cfr. *Policraticus* VIII, 21, p.742.

⁶⁴ Cfr. *Policraticus* VIII, 21. Dickinson lembra o seguinte: “*The notion that in God’s good time tyrants are certain to meet a bad end is part of the conventional tradition of ecclesiastical political theory*” (1926, p.328); e : “*(...) encouraged to pray and to wait passively in the faith that God is just and will do*

governo tirânico, repercutirá posteriormente em outros teóricos que tiveram de determinar certos critérios não apenas para identificar um tirano, mas também para saber até que ponto é legítimo suportar uma tirania.

De todo o modo, parece que João de Salisbury procura tratar a questão do tirano e do tiranicídio em um patamar mais elevado: apresenta o ato de resistência como um dever de defender a comunidade do tirano, podendo legal e moralmente atentar contra a vida dele, sendo essa uma posição louvável, pois preserva o todo da injustiça provocada pelo desvio de função. O Direito de Resistência é evocado aqui para restabelecer uma ordem natural das coisas, o que poderia indicar sua justificação no Direito Natural. Apesar de certas lacunas em suas considerações, as reflexões de Salisbury, expostas no seu influente livro, seriam levadas em consideração pelos autores posteriores, especialmente por Tomás de Aquino, tema do nosso próximo tópico.

2.1.2. Tomás de Aquino e o Direito de Resistência

Adentrar em questões puramente de filosofia política em Tomás de Aquino é sempre uma tarefa que carrega consigo certas dificuldades. Primeiro, porque elas aparecem espalhadas em diversas obras e relacionadas a outros tópicos do pensamento do frade dominicano, os quais, por coerência, não podem ser dissociados pura e simplesmente do contexto sem alguma perda de sentido. A segunda dificuldade é devida ao fato de que não foram muitas as obras em que o frade dominicano dedicou às questões de filosofia política e, quando iniciou tal empresa, infelizmente não a concluiu. São os casos do *De regno ad regem Cypri* (1265-67) e do *Sententia libri Politicorum* (1269-72)⁶⁵. Contudo, como bem mostrou a historiografia sobre o autor, essas dificuldades não impedem de remontar aos principais elementos do pensamento político de Tomás de Aquino, especialmente sobre a origem e a função do poder civil, a natureza da lei e a melhor organização do Estado. É possível extrair a reflexão do

justice. It is the strictly logical conclusion of the doctrine that tyrants are ministers sent of God" (1926, p.328).

⁶⁵ Consta na literatura crítica que Tomás de Aquino deixou inacabadas essas duas obras, sendo que a parte originariamente escrita pelo Doutor Angélico do *Sententia libri politicorum* encerra-se no capítulo 6 do terceiro livro, enquanto a parte do *De regno* estende-se até o capítulo 4 do livro segundo. Os demais livros e capítulos que compõem essas obras foram escritos pelos discípulos de Tomás, Pedro de Alverne e Ptolomeu de Lucca, respectivamente. Cfr. *Corpus Thomisticum*, disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Cfr. também DE LIMA JÚNIOR, 2000, p.49.

Doutor Angélico sobre esses tópicos por meio da consulta a outras obras, em especial a *Summa Theologiae* e do próprio *De regno*⁶⁶.

Posto isso e reconhecendo a não exaustividade da reconstrução que se seguirá, temos por intuito tratar, neste momento, de alguns elementos do pensamento político de Tomás de Aquino, em especial aqueles relacionados ao Direito de Resistência e ao tiranicídio. Acreditamos, em concordância com Cotarelo, que foi Tomás de Aquino quem elaborou propriamente uma teoria sobre o Direito de Resistência⁶⁷, fornecendo uma justificação que será a base para a discussão posterior, principalmente para os espanhóis renascentistas - tais como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Juan de Mariana e outros - como pretendemos mostrar posteriormente. Para tanto, recorreremos, primeiramente, ao *De regno* para mostrar como Tomás compreendeu (i) a origem da comunidade política e do poder civil, (ii) o melhor regime político, (iii) a função do governante e a posição tomista sobre o Direito de Resistência. Sobre esse último ponto, é oportuno consultar algumas *questiones* da *Summa Theologicae*, principalmente aquelas em que o autor abordou o tema da obediência (IIa-IIae, q.104), da guerra justa (IIa-IIae, q.40), da sedição (IIa-IIae, q.42) e do homicídio (IIa-IIae, q.64), temas conexos ao Direito de Resistência e à possibilidade do tiranicídio.

(i) A origem da comunidade política e do poder civil

No *De regno ad regem Cypri*⁶⁸, o Doutor Angélico busca, por meio de argumentos teórico-rationais, estabelecer a origem do reino e aquilo que compete à

⁶⁶ Esta é a premissa defendida por diversos pesquisadores do pensamento ético-político de Tomás de Aquino. José Urbano de Lima Júnior afirma: “Estas limitações, porém, não impedem que se possa falar de uma teoria política de base tomista” (2000, p.49-50). Ainda segundo o autor, “às obras inacabadas juntam-se outros escritos como o Comentário à Ética e a Suma Teológica, principalmente a primeira parte da segunda parte que trata da lei (questões 90 a 108) e a segunda parte da segunda parte que versa sobre a justiça (questões 57 a 79) e sobre as virtudes sociais (questões 101 a 122). Tomadas em conjunto estas obras possibilitam a visualização de um pensamento político estruturado e, inclusive, um dos mais originais do século XIII” (2000, p.50). Odilão Mourão também cita esse conjunto de obras e passagens para defender uma teoria política em Tomás de Aquino (s/a, p.3a). Uma visão geral sobre os principais tópicos do pensamento político desse autor pode ser vista na seleção feita por R.W. DYSON. **ST Thomas Aquinas Political Writings**, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

⁶⁷ Segundo Ramón García Cotarelo: “*Santo Tomás, el primero, a nuestro juicio, en elaborar una teoría completa de la resistencia, un verdadero jus resistendi (...)*” (1987, p.51).

⁶⁸ Também, por vezes, citado como *De Regimine Principum*, a obra foi escrita nos anos 1265-1266, por Tomás, e ficou inacabada. Atualmente, aceita-se que a parte originalmente escrita por Tomás de Aquino se estende até o quarto capítulo do segundo livro, sendo o restante do texto de autoria de Ptolomeu de Lucca. Limitar-nos-emos à parte redigida por Tomás de Aquino, e citaremos da seguinte maneira: a sigla DR para *De regno*, o numeral romano para indicar o livro, o numeral arábico para indicar o capítulo.

função do governante⁶⁹. Tomás parte da concepção básica de que o ser humano é, por natureza, um animal sociável e político, e que necessita viver em sociedade para adquirir o necessário para viver bem⁷⁰. Esta concepção, evidenciada pela luz natural da razão, dito em seus termos⁷¹, mostra que a origem da organização social é uma exigência da própria natureza humana, isto é, valendo-nos das palavras de Gerald Cresta: “[...] a postura tomista entende a comunidade como algo que demanda da dimensão ontológica mesma do ser humano”⁷². Apoiado no texto aristotélico, o frade dominicano entende que o Homem tem uma natureza gregária, de viver em comunidade. Para atender essa “demanda ontológica”, os homens se organizam em sociedade civil com o objetivo de assegurar os bens que correspondem à vida boa ou à felicidade terrena, o *bonum commune*⁷³. Esses bens não seriam apenas materiais, mas também espirituais. Por meio da vida comunitária, os indivíduos podem exercitar as virtudes morais e teologais, classe de bens que lhes possibilitam alcançar a felicidade terrena.

O surgimento da comunidade política também é o estabelecimento do poder e da autoridade civil, isto é, do governante. Ele é instituído com a finalidade de proteger o bem comum e conduzir os membros da comunidade política à bem-aventurança (terrena

Utilizaremos o texto latino, em notas de rodapé, da edição Taurini, de 1954, citado no *Corpus Thomisticum*, e citaremos no corpo do texto a tradução feita por Francisco Benjamin de Souza Neto, com revisão de Carlos Arthur Nascimento.

⁶⁹ DR, *Prooemium*: “*Cogitanti mihi quid offerrem regiae celsitudini dignum meaeque professioni congruum et officio, id occurrit potissime offerendum, ut regi librum de regno conscriberem, in quo et regni originem et ea quae ad regis officium pertinente (...)*”. O *De rege* foi dedicado a Hugo II, ao rei de Chipre e falecido em 1267. Cfr. em: DYSON, 2002, p.XIX; CHENU, 1950, p.287. A mesma posição encontramos em Torrell (1999 p.198), que menciona a morte do rei como possível causa da interrupção da escrita da obra.

⁷⁰ DR, I, 1: “*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat*”. Cabe lembrar que essa concepção é oriunda do conceito aristotélico *zoon politikón* (Homem como animal político). Cfr. Aristóteles, *Política*, 1253a 2s.

⁷¹ DR, I, 1: “*Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen*”.

⁷² Cfr. 2007, p.456.

⁷³ Entendemos por *bem comum* um conjunto de bens corporais e espirituais dos quais os cidadãos podem usufruir quando a cidade se encontra em um estado pacífico: “Ora, duas coisas se requerem para a boa vida de um homem: uma principal, que é a ação segundo a virtude, pois a virtude é aquilo pelo que se vive bem; outra, secundária e como que instrumental, isto é, a suficiência dos bens corpóreos, cujo uso é necessário ao exercício das virtudes” [*Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem (virtus enim est qua bene vivitur); aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis*] (DR I, 16). Segundo Cresta: “*Para Tomás, el bonum commune comporta ese principio que subordina a los pueblos a la dirección de uno solo, el cual deberá procurar que la multitud no se desvíe en el logro de su objetivo común. Con todo, Tomás no aclara conceptualmente la significación propia del bien común al que hace referencia*” (2007, p.458).

e eterna)⁷⁴. O governante recebe do povo a autoridade para exercer o poder coercivo e regular as ações humanas por meio da justiça da lei humana, guiando a comunidade política (a *multitudo congregata*) à obtenção dos bens que correspondem à felicidade terrena, pois “deve ser a intenção de qualquer governante procurar a salvação daquele cujo governo recebeu”⁷⁵. Em uma frase: a autoridade civil é instituída pela comunidade política para o zelo e a proteção do bem comum.

(ii) O melhor regime político: a monarquia temperada

Estabelecida a origem e a finalidade do governante, cabe, agora, saber qual é o melhor regime político capaz de guiar a multidão ao fim que lhe é conveniente. Para Tomás, os regimes políticos diferenciam-se entre si em duas características fundamentais: (i) os cidadãos podem ser governados por *uma só pessoa, por alguns ou por um número maior de pessoas*, e (ii) essas formas de sujeição podem ser justas ou injustas, de acordo com a sua finalidade, sendo justo o governo que visa ao bem comum, e injusto aquele que visa aos interesses particulares⁷⁶. Com essas noções básicas, o frade dominicano endossa a divisão das formas clássicas de regimes políticos. Ele considera, como mostrou Aristóteles⁷⁷, que as formas justas de governo são a monarquia (*monarchia*) ou reino (*regnum*), a aristocracia (*aristocratia*) e a *politia*. Enquanto as formas de governo consideradas viciosas, deturpações das formas retas,

⁷⁴ São inúmeras as passagens ao longo do *De regno* nas quais Tomás afirma a principal função do governante. DR I, 3: “[...] o máximo intento do governante deve ser o cuidar da unidade da paz” [*Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret*]. E também em: DR I, 16: “E, sendo a beatitude celeste fim da vida presentemente bem vivida, pertence à função régia, por essa razão, procurar o bem da vida da multidão, segundo convém à consecução da beatitude celeste, isto é, preceituando o que leva à bem-aventurança celeste e interdizendo o contrário, dentro do possível” [*Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicit*].

⁷⁵ Cfr. DR I, 3: *Ad hoc enim cuiuslibet regentis ferri debet intentio, ut eius quod regendum suscipit salutem procuret*.

⁷⁶ Cfr. DR I, 2.

⁷⁷ *Ética Nicomáquea* 1160b 10-25; *Política* 1279b. Cfr. *De regno*, lib. 1 cap. 2. Jivaldo Lima alerta para o fato de que essa classificação não é empregada de maneira uniforme por Tomás, pois, por vezes, o autor se refere às formas de governo contrapondo diferentes conceitos. Ele cita, por exemplo, os conceitos *rex – tyrannus, principatus optimatum – principatus paucorum, politia – potestas populi* que aparecem contrapostos no *Livro Segundo dos Comentários à Política de Aristóteles*; nos *Comentários à Ética a Nicômaco*, as formas retas de governo são nomeadas como *regnum, aristocratia e timocratia*, enquanto as viciosas recebem a nomenclatura de *tyrannis, oligarchia e a democratia* (2005, p.237ss). Vale ressaltar que esses últimos conceitos que designam regimes políticos “viciosos” também aparecem no *De regno*, enquanto os virtuosos são a monarquia, a aristocracia e a *politia*.

seriam, respectivamente, a tirania (*tyrannis*), a oligarquia (*oligarchia*) e a democracia (*democratia*)⁷⁸.

A cada regime compete um tipo de governo. A *monarquia* é o governo reto de um só, a *aristocracia* corresponde ao governo de alguns de acordo com a virtude; e a *politia*, o governo justo de muitos. Todas essas formas virtuosas, organizadas racionalmente de acordo com as circunstâncias concretas de um povo⁷⁹, têm por finalidade a justiça e o bem comum. Entre elas, Tomás revela uma preferência pelo regime monárquico, uma vez que esse parece garantir, com maior eficácia, a unidade do poder e conduzir a comunidade política ao fim devido⁸⁰.

É oportuno nos determos em um ponto amplamente discutido pela bibliografia secundária em Tomás de Aquino, a saber: ele teria defendido a monarquia absoluta? Julgamos que a resposta a essa questão seja importante para a compreensão do Direito de Resistência, uma vez que a defesa da monarquia absoluta impediria a ideia de um Direito de Resistência Civil, pois o governante deteria o poder absoluto. A defesa de um princípio ordenador na sociedade, passagens em que Tomás defende que o governante está acima da lei e trechos nos quais ele compararia a organização política com outros âmbitos da natureza - ressaltando que o governo é único -, parecem dar sustentação à interpretação de que o autor do *De regno* teria defendido uma monarquia absoluta. Greenleaf, por exemplo, ao mostrar os princípios adotados pelos teóricos ingleses que defenderam a monarquia absoluta nos séculos XVI e XVII, baseados na defesa do Direito Divino, recorre aos princípios expostos na obra de Tomás de Aquino⁸¹. A tese defendida pelo autor é a de que alguns princípios que sustentam uma posição absolutista - como a necessidade de princípio ordenador, a defesa da unidade e a analogia entre a

⁷⁸ O termo “democracia” não tem o mesmo sentido que atribuímos hodiernamente. Jivaldo Lima defende o uso de *demagogia* no lugar de *democracia* para o regime político injusto (2005, p.237). Concordamos aqui com Jivaldo Lima, uma vez que a *demagogia*, a submissão excessiva e exclusiva da atuação política ao agrado das massas populares, parece ser o sentido que Tomás empregou com o termo latino *democratia*. Diz ele: “*Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, democratia nuncupatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites*” (DR I, 2).

⁷⁹ Cfr. em: STh Ia-IIae, q.91, a.4; q.95,a.4, ad.3. Tomás fala que o melhor regime deve respeitar as condições concretas das pessoas e dos lugares particulares.

⁸⁰ Cfr. em: STh IaIIae, q.95, a.4, 3; IaIIae, q.105, a,2, ad. 1.

⁸¹ “*I shall first describe the nature of the fundamental case put forward in defence of royalist absolutism, and then show how a number of its characteristic features was already present in the writings of Aquinas, whom I take as a typical, and possibly the most important, exponent of the high medieval doctrine of limited government*” (1964, p.747).

ordem universal e da sociedade humana - também se encontram na obra do frade dominicano, e que os teóricos ingleses “não precisaram inventar uma nova ideologia *ab initio*, mas apenas remodelar uma que já possuíam em suas mãos”⁸². Lançando mão de passagens da *Suma Teológica* e da *Suma contra os Gentios*, Greenleaf cita trechos nos quais Tomás defenderia: (i) a razão divina como princípio ordenador do universo, do qual a sociedade civil fazia parte⁸³; (ii) a defesa da necessidade de unidade dentro do corpo político, principalmente quando o frade dominicano justifica a monarquia comparando-a com a natureza⁸⁴; e, por último, (iii) a subordinação do rei ao Sumo Pontífice⁸⁵. De fato, esses argumentos são encontrados nos textos de Tomás. Como, então, conciliar essas passagens com o que foi exposto acima, com uma origem da sociedade e do poder civil na comunidade política?

No tocante aos dois primeiros argumentos, é preciso contextualizá-los na obra de Tomás de Aquino. As passagens citadas por Greenleaf em que Tomás mostra a vontade divina como princípio ordenador estão, basicamente, na *Suma Contra os Gentios* (em especial: lib.III, c.81, §§4-5; lib.III, c.158, §54.; lib.III, c.77-78) e na *Suma Teológica* (Ia, q.106, a.3 e a.6; q.109, a.4; IIaIIae, q.91, a.1). A primeira obra, escrita a pedido de seu confrade, Raimundo de Penaforte, busca fornecer argumentos para a defesa da Doutrina Católica. Ela tem, como bem lembrou Odilon Moura, um grande valor apologético⁸⁶, e se desenvolve dentro de uma perspectiva teocêntrica⁸⁷. Organizada em quatro livros, os três primeiros buscam mostrar “os dados do conhecimento da razão natural no tocante a Deus e às suas obras”⁸⁸, enquanto no livro IV, Tomás ocupa-se “dos

⁸² “It was not necessary to invent a new ideology *ab initio* but only to remodel one that was already to hand” (1964, p.759).

⁸³ 1964, p.753: “human society was regarded by Aquinas as an integral part of the divine order and, like the whole, as being diversified in degrees. Relations between men, as well as between the faculties of the individual man, reflected the cosmic law by which the higher entity ruled the lower”.

⁸⁴ 1964, p.755: “The validity of this view that monarchy was the natural form of government rested primarily on its philosophical premises— the principle of unity and its correspondence with God's law of the created world-order— but it was, in Aquinas's eyes, also substantiated by experience”.

⁸⁵ 1964, p.756: “So because the final cause of the created universe was a spiritual good, the object of human society was a virtuous life not as an end in itself but as a preparation for salvation, and only a divinely inspired rule (and not mere human government) could achieve this end. Therefore the ultimate ministry of the earthly kingdom was entrusted not to temporal rulers but to priests and, in particular, to the Pope ‘to whom all kings in Christendom should be subject’”.

⁸⁶ Cfr. em MOURA, 1990, p.3.

⁸⁷ Cfr. em MOURA, 1990, p.13.

⁸⁸ Cfr. em MOURA, 1990, p.12.

ministérios da Trindade, da Encarnação, dos Sacramentos e da Vida Eterna”⁸⁹. É dentro desse contexto teológico que aparecem os argumentos da razão divina como princípio ordenador das criaturas, o que parece ser um desenvolvimento natural devido à natureza do assunto e da crença professada do autor. Em parte, isso também vale para os trechos citados da primeira parte da *Suma Teológica*. As questões 106 e 109 estão localizadas em um momento da obra em que Tomás discorre sobre o governo das coisas por Deus.

Por certo, o frade dominicano não nega a necessidade de um poder ordenador nem a onipotência divina. O autor reforça, contudo, a participação ativa do Homem na construção da sociedade e na manutenção do bem comum. Ademais, para Tomás, o Direito Divino, que procede da graça, não anula as proposições do Direito humano procedentes da razão natural, apenas reforça a capacidade do homem⁹⁰. Para ele, o fato de os homens viverem em comunidade revela a necessidade de haver um poder ordenador para regular as multiplicidades de vontades e ações dentro da comunidade⁹¹. A analogia com a natureza e com outros exemplos de animais gregários busca reforçar essa ideia. O estabelecimento de um princípio ordenador é o estabelecimento de uma ordem racional na sociedade, capaz de assegurar a unidade, a paz e o bem comum. Como mencionamos anteriormente, isso pode ser executado por um, por poucos, ou por muitos, de acordo com a virtude de seus membros.

Conquanto seja correto dizer que Tomás preze pela defesa da unidade da sociedade e mostre uma preferência pelo regime monárquico (isto é, o governo de um só), não o torna um defensor da monarquia absoluta nos moldes dos defensores ingleses, com uma clara e manifesta indicação da providência divina⁹². Os exemplos citados por Tomás sobre a submissão de muitos a um só buscam dar suporte ao argumento da necessidade de haver uma unidade de poder ordenador e uma ordem na sociedade, e não como argumento a favor de um poder absoluto e de uma interferência da providência divina. Tomás claramente defende a delegação popular do poder ao governante⁹³ e, como vimos, a administração da justiça pode ocorrer por um só, por alguns e por muitos indivíduos, sendo determinante a virtude dos envolvidos em uma comunidade. Aliás,

⁸⁹ Cfr. em MOURA, 1990, p.13.

⁹⁰ Cfr. em: STh IIa-IIae, q.10, a.10.

⁹¹ Cfr. DR I, 2, §4.

⁹² Mourão sublinha que o Doutor Angélico não aceita a ideia de um monarca absoluto de direito divino (s/a, p.2b).

⁹³ Cfr. STh Ia IIae, q.97, a.3, ad.3.

embora Tomás cite uma preferência pela monarquia - e, por conseguinte, pelo governo de um só -, ele entende que o poder civil deve ser “temperado”⁹⁴, o que significa uma monarquia mista⁹⁵. Dito de outro modo, no terreno dos princípios, o melhor regime é o monárquico, mas, para a sua execução, é conveniente que a monarquia possua características de outros regimes políticos⁹⁶ (por exemplo, a classe dos magistrados que julgaria casos de acordo com a lei civil, ou a criação de conselho composto por cidadãos para auxiliar nas decisões da comunidade). Mas, por que uma monarquia temperada? Justamente para evitar que o poder real degenere em tirania. A mescla de elementos de outros regimes virtuosos na execução da monarquia evitaria, segundo Tomás, que o regime se corrompesse em tirania.

(iii) A função do governante e a posição de Tomás sobre o Direito de Resistência e o ato do tiranicídio

No *De regno*, Tomás avança no que caracterizaria um regime tirânico e apresenta a possibilidade de resistência. Além disso, ele estabelece uma relação íntima entre o executor e a finalidade da função executada. O governante, que foi estabelecido para promover a paz e o zelo pelo bem comum, quando se afasta da sua função, acaba se corrompendo e, conseqüentemente, corrompendo o regime político. Se a monarquia é

⁹⁴ Cfr. DR I, 6.

⁹⁵ Em *Sententia libri Politicorum*, lib.2 l. 7 n.4, Tomás menciona como exemplo o governo da Lacedemonia: “(...) *Dicit ergo primo, quod quidam dicunt quod optimum regimen civitatis est quod est quasi commixtum ex omnibus praedictis regiminibus. Et huius ratio est, quia unum regimen temperatur ex admixtione alterius, et minus datur seditiois materia, si omnes habeant partem in principatu civitatis; puta si in aliquo dominetur populus, in aliquo potentes, in aliquo rex: et secundum hoc maxime laudabitur ordinatio civitatis Lacedaemoniorum: de qua tamen erant duae opiniones. Quidam enim dicebantur componi ex tribus civilitatibus, scilicet ex oligarchia, id est principatus divitum, et monarchia, id est potestate unius, et democratia, id est potentia populi: habebant enim in civitate regem, quod pertinebat ad monarchiam: habebant etiam seniores quosdam ex maioribus civitatis assumptos, quod pertinebat ad oligarchiam: habebant etiam quosdam principes qui eligebantur ex populo, et vocabantur ephori, id est provisoires, et hoc pertinebat ad democratiam*”. Jivaldo Lima ressalta que: “esse regime misto não constitui um regime novo, em que haja algo a acrescentar para além dos três outros. Constitui-se em uma balanceada combinação do que há de bom nos três principais regimes, resultando num regime político em que as forças capazes de emergir em cada uma das modalidades de regimes concorram para o mesmo fim” (2005, p.243). Justifica-se, assim, a utilização do termo “democracia”, como optou Jivaldo Lima, nas formas virtuosas de governo, pois o envolvimento popular nas questões políticas de uma sociedade revela o caráter democrático, em termos contemporâneos, da proposta de Tomás.

⁹⁶ Cfr. BLYTHE, 1986, p.563. Posição defendida também por Jivaldo Lima (2005, p.235).

a melhor forma de governo, o seu contrário, a tirania é a pior forma possível⁹⁷. Nessa forma viciosa de organização política⁹⁸, o poder civil é concentrado em um só que, devido aos vícios e caprichos do seu executor, acaba por deturpar a finalidade de sua função régia. O tirano é aquele que busca satisfazer apenas os seus vícios e caprichos, impondo, por meio do medo e da força, a servidão aos cidadãos⁹⁹. Se o monarca deve ser um modelo de agente moral para a comunidade, o tirano se destaca pela imoralidade de suas ações. Visando apenas à satisfação de sua vontade, ele não fomenta nem a prosperidade do reino, nem a virtude nos cidadãos¹⁰⁰, ele suprime, dos membros da sociedade, todas as formas possíveis de liberdade, ameaça os seus bens e espalha o sentimento de medo e miséria, tornando a vida em sociedade insuportável. Esses danos causados tanto na ordem corporal, quanto na ordem espiritual, caracterizam a injustiça de um governo tirânico¹⁰¹, o que justifica uma ação de resistência contra ele.

Posto a possibilidade de resistir ao governante ilegítimo, cabe mostrar quem tem autoridade para executar esse Direito, e como ele deve ser executado, pontos que recebem interpretações distintas nos estudos sobre o Aquinate. Jean-Jacques Chevallier, por exemplo, afirmou que Tomás de Aquino seguiu os ensinamentos da Doutrina de Cristo, nos quais não é permitido o assassinato de ninguém, nem mesmo do tirano¹⁰². Cavalheiri, por seu turno, defendeu que Tomás aceitaria o tiranicídio, embora

⁹⁷ Cfr. em STh IIaIIae I-II, 105, 1, ad 2um: “O governo real é o melhor regime para o povo, se não se corromper. Mas, por causa do grande poder de que o rei é dotado, o seu governo facilmente degenera em tirania, se não for perfeita a virtude de quem foi investido nesse poder. Pois como diz Aristóteles [*Ethic.*, 9], *só o virtuoso pode suportar a boa fortuna*. Ora, são poucos os de virtude perfeita (...)” (Inserção entre colchetes da edição consultada).

⁹⁸ Segundo Gerald Cresta: “*Tomás entienda a la tiranía o bien en su sentido restringido, es decir, como corrupción de la monarquía, o bien en su sentido amplio, equivalente a toda forma degenerada de gobierno en general*” (2007, p.463).

⁹⁹ De Lima Júnior ressalta que “a mais importante das funções do governante será a de em tudo promover o bem comum. E o cumprimento ou não desta tarefa será o paradigma pelo qual julgar-se-á se o governo é justo ou injusto. Quanto mais o governante ordenar em vista do bem comum da multidão de homens livres, mais justo e reto será seu regime, ao contrário, quanto mais legislar em favor próprio, mais injusto e cruel o governo” (2000, p.57).

¹⁰⁰ É importante ressaltar que o tirano priva os cidadãos não apenas dos bens materiais, mas também dos espirituais: “Nem se fazem agravos aos súditos só nas coisas corporais, mas ainda se lhes impedem as espirituais, já que o que prefere mandar a beneficiar impede as espirituais, já que o que prefere mandar a beneficiar impede todo o proveito dos súditos, suspeitando ser prejuízo ao seu domínio iníquo toda excelência dos súditos. Porque aos tiranos são mais suspeitos os bons que os maus, e sempre lhes é de temer a alheia virtude. Eis a razão pela qual pretendem os ditos tiranos que os seus súditos não se tornem virtuosos nem adquiram o espírito de magnanimidade que lhes força intolerável a sua iníqua dominação” (*De regno*, p.134).

¹⁰¹ Distinção originalmente proposta por Calvário (2008, p.11).

¹⁰² Cfr. 1982, p.219. Mesma posição encontrada em Calvário (2008, p.12).

entendesse que o ato não deveria ser praticado por pessoas privadas, e sim, pela autoridade pública¹⁰³. Souza Neto entende que Tomás não propôs e nem excluiu a ação do tiranicídio¹⁰⁴. As posições antagônicas presentes na bibliografia secundária nascem, em parte, do fato de que o problema do tirano e o tema do Direito de Resistência aparecem em, pelo menos, quatro obras do Doutor Angélico, a saber: o *Scriptum super Sententiis*¹⁰⁵ (c.1252–1257), a *Summa Theologiae*¹⁰⁶ (1265–1273), o *De regno ad regem Cypr*¹⁰⁷ (1265-67) e a *Sententia libri Politicorum*¹⁰⁸ (1269-72). Apesar de partilharem muitos argumentos em comum, não encontramos nelas a mesma posição a respeito do tiranicídio.

No *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*¹⁰⁹, Tomás se depara com a questão: deve o cristão obedecer a um governante tirano¹¹⁰? Tal questionamento está inserido na discussão sobre a obediência. Primeiramente, Tomás rebate argumentos que defendem a impossibilidade de a obediência ser uma virtude¹¹¹, estabelecendo-a contrariamente, como uma virtude especial, devido ao seu objeto - um preceito que envolve o consenso entre as partes, uma que comanda e outra que obedece - e a sua razão, como parte da justiça, em especial da justiça divina¹¹². Por ser parte da justiça, a virtude da obediência ainda pode ser entendida em dois sentidos: um próprio, quando pressupõe igualdade entre as partes, tal como a relação cidadão e governante; e em um sentido geral, no qual não haveria a igualdade entre elas, por exemplo, na relação

¹⁰³ Cfr. Cavalheiri (2006). Semelhante posição encontramos em Swartz (2010, p.148).

¹⁰⁴ Cfr. SOUZA NETO, 1995, p.24.

¹⁰⁵ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2. Intitulado: “*Utrum Christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis*”.

¹⁰⁶ Especialmente na STh IIa-IIae, q.42, a.2; q.64, a.3.

¹⁰⁷ Em particular: livro I, cap.VII.

¹⁰⁸ *Super Sent.* L. II, *Lectio* 7, n.1; L. III, *lectionis* 1 e 2.

¹⁰⁹ Utilizaremos o texto latino disponível no *Corpus Thomisticum*, e citaremos de acordo com o padrão encontrado em textos críticos do autor.

¹¹⁰ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2.

¹¹¹ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.1, arg 1-6.

¹¹² *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.1, co.: “*Et per hunc modum dico, quod obedientia est specialis virtus, quia attendit specialem rationem, scilicet praeceptum cum debito consentiendi. Et quia reddere alteri quod suum est et sibi debetur, est iustitiae; ideo obedientia pars quaedam iustitiae est, et specialiter divinae*”.

senhor-escravo¹¹³. Dito isso, ele conclui afirmando que a obediência pertence à justiça, na qual o inferior deve obedecer ao superior¹¹⁴.

A distinção entre sentidos próprio e geral é importante porque permite a Tomás afirmar que o cristão tem o dever de obedecer àquele que tem poder coercivo espiritual e temporalmente sobre todos os indivíduos: Deus¹¹⁵. Ao mesmo tempo em que também é virtuoso obedecer ao governante secular, contemplando, assim, ambos com a virtude da obediência. No entanto, Tomás admite a existência de determinados casos nos quais o cristão parece não estar obrigado a observar esse dever, uma vez que o regime político ou o governante não esteja em concordância com a natureza de sua função, que teria sido consagrada pelo Sumo Criador¹¹⁶. Isso pode ocorrer, segundo Tomás, em dois momentos: [a] no momento de aquisição do poder civil; e [b] quanto ao uso do poder civil por parte do governante¹¹⁷.

Em [a], o Aquinate acrescenta uma subdivisão: [a1] o governante com vícios devido a um defeito pessoal (*propter defectum*), isto é, um governante que não pratica uma vida segundo as virtudes; Já em [a2] faz-se referência aos modos ilícitos pelos quais o governante adquire o poder, utilizando-se ou da violência ou da simonia¹¹⁸ (*quia*

¹¹³ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.1, co.: “*Sed tamen sciendum, quod justitia specialis dupliciter sumitur: sumitur enim proprie et communiter. Propriissime sumpta specialis justitia, ut dicit philosophus in 5 Ethic., est tantum inter eos qui habent aequalitatem quamdam ad hoc quod stent coram principe, coram quo unus ab altero possit repetere quod suum est, secundum quem modum nec domini ad servum nec patris ad filium justitia dicitur esse: quia ea quae sunt servi, sunt domini: et ea quae sunt filii, sunt patris. Communiter autem justitia specialis attenditur etiam in hoc quod dominus reddit servo quod suum est, vel e converso, et sic de aliis, quia secundum hunc modum praedicta aequalitas non requiritur*”.

¹¹⁴ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.1, co.: “*et hoc modo accipiendo justitiam specialem, obedientia ad justitiam pertinet, quia per obedientiam inferior superiori reddit quod debet*”.

¹¹⁵ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2 co.: “*Hoc autem debitum causatur ex ordine praelationis, quae virtutem coactivam habet, non tantum temporaliter sed etiam spiritualiter propter conscientiam, ut apostolus dicit Roman. 13, secundum quod ordo praelationis a Deo descendit, ut apostolus, ibidem, innuit*”.

¹¹⁶ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2 co.: “*Et ideo secundum hoc quod a Deo est, obedire talibus Christianus tenetur, non autem secundum quod a Deo praelatio non est*”.

¹¹⁷ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2 co.: “*Dictum est autem, quod praelatio potest a Deo non esse dupliciter: vel quantum ad modum acquirendi praelationem, vel quantum ad usum praelationis*”.

¹¹⁸ O termo latino *simonia* (simonia, simoniae), empregado por Tomás, significa “a compra ou a venda de bens espirituais ou de objetos estreitamente ligados a um benefício espiritual”. A origem do termo está associada ao episódio narrado no livro dos *Atos dos Apóstolos*, no qual Simão teria oferecido dinheiro a Pedro para possuir o poder do Espírito Santo (*Atos* 8, 14-20). É particularmente interessante notar que o emprego desse termo por Tomás de Aquino demonstra que a aquisição indevida do poder civil pode também ser não violenta.

scilicet per violentiam vel per simoniam) para tal feito¹¹⁹. Essa distinção inserida é importante porque embora [a1] seja uma forma imperfeita o autor entende que os súditos devem obedecer ao príncipe, pois fora eleito e chegara de maneira legítima ao poder¹²⁰. O mesmo, porém, não se aplica à subdivisão [a2], na qual é legítimo uma pessoa privada (*aliquis*) ou uma autoridade superior se rebelar contra o governante que utilizou meios ilícitos para chegar ao poder¹²¹, uma vez que não seria um verdadeiro comandante¹²².

No tocante à subdivisão [b], relativa ao uso indevido do poder civil, o Doutor Angélico novamente apresenta uma distinção: [b1] quando aquele que é imbuído de regular e conservar o Estado age de forma contrária à natureza da sua função¹²³; e [b2] quando o governante comanda algo que está além do seu legítimo domínio¹²⁴. Em [b1], Tomás menciona que qualquer cidadão não apenas não precisa obedecer, como também, deve, inclusive, desobedecer, pois ninguém é obrigado a seguir os comandos ímpios de um tirano¹²⁵, podendo até atentar contra a sua vida, se for necessário¹²⁶. Já em [b2], o súdito é livre para obedecer ou não a tal comando¹²⁷.

¹¹⁹ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2 co.: “*Quantum ad primum contingit dupliciter: aut propter defectum personae, quia indignus est; aut propter defectum in ipso modo acquirendi, quia scilicet per violentiam vel per simoniam, vel aliquo illicito modo acquirit*”.

¹²⁰ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2 co.: “*Ex primo defectu non impeditur quin jus praelationis ei acquiratur; et quoniam praelatio secundum suam formam semper a Deo est (quod debitum obedientiae causat); ideo talibus praelatis, quamvis indignis, obedire tenentur subditi*”.

¹²¹ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2 co.: “*Sed secundus defectus impedit jus praelationis: qui enim per violentiam dominium surripit non efficitur vere praelatus vel dominus; et ideo cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere: nisi forte postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris*”.

¹²² *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2, ad.4: “*quod qui per violentiam praelationem accipiunt, non sunt veri praelati; unde nec eis obedire tenentur subditi nisi sicut dictum est*”.

¹²³ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2 co.: “*ex eo quod est praeceptum a praelato, contrarium ejus ad quod praelatio ordinata est*”.

¹²⁴ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2 co.: “*vel quia cogunt ad hoc ad quod ordo praelationis non se extendit*”.

¹²⁵ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2 co.: “*et tunc aliquis praelato non solum non tenetur obedire, sed etiam tenetur non obedire, sicut et sancti martyres mortem passi sunt, ne impiis jussis tyrannorum obedirent*”.

¹²⁶ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2, ad.5: “*Ad quintum dicendum, quod Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit*”.

¹²⁷ *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2 co.: “*et tunc subditus non tenetur obedire, nec etiam tenetur non obedire*”.

Se na cláusula [a1] o Direito de Resistência não é invocado, pois o governante foi eleito de maneira legítima, nas demais cláusulas [a2], [b1] e [b2] ele pode ser acionado. Tomás deixa em aberto se isso pode ser feito por uma pessoa privada ou por uma autoridade pública [a2]. Entende, porém, que nos casos em que o governante é um tirano, agindo contra a natureza de sua função, não apenas é lícito resistir aos seus comandos como também tal ato se configura em um verdadeiro dever para um cristão [b1] e, mesmo chegando ao seu resultado extremo, o tiranicídio, a ação é digna de louvor, uma vez que libertaria a pátria do mal causado pelo tirano¹²⁸. Os súditos não estão obrigados a acatar os comandos de um governante ilegítimo se ferem os ensinamentos da lei divina, uma vez que prevalece o dever de obediência a Deus¹²⁹. As ações de desobediência civil se justificariam, portanto, na primazia da obediência aos ensinamentos da lei divina.

Tomás não avança nos *Comentários* na justificação do Direito de Resistência, nem fornece detalhes sobre o que faz um governante ser um tirano. Destaca-se, aqui, a proximidade com o pensamento de Salisbury, pelo menos na concepção de que agir contra um tirano é um dever do cidadão (cristão) e da possibilidade do tiranicídio, algo que não está tão claro nos textos do *De regno* e da *Summa Theologicae*.

No *De regno*, Tomás prega cautela ao agir contra o tirano. Uma vez diagnosticado que a sociedade sofre com a tirania, é preciso saber se ela é branda ou excessiva. No primeiro caso, o Aquinate recomenda paciência aos súditos¹³⁰, pois entende que, por vezes, quando as faltas de um governante são suportáveis, é melhor para os cidadãos tolerá-las, já que os males de uma transição de poder podem ser maiores que a própria tirania¹³¹. Adverte ainda que, por vezes, a tirania é uma punição da Divina Providência ao povo pecador¹³², e chega a mencionar que é uma virtude suportar os males de um tirano¹³³. Já nos casos em que a tirania é insuportável, nos quais a comunidade política se torna serva os desejos e vontades do tirano, é legítimo rebelar-se contra ele. Tomás chega a mencionar, citando um exemplo do Antigo

¹²⁸ Cfr. *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.2, ad.5.

¹²⁹ Cfr. *Super Sent.*, lib.2, d.44, q.2, a.3.

¹³⁰ Cfr. DR I, cap. 7, §18, p.139.

¹³¹ Cfr. DR I, cap. 7, §18, p.139.

¹³² Cfr. DR I, cap. 7, §21, p.141.

¹³³ Cfr. DR I, cap. 7, §19, p.140.

Testamento, que alguns consideraram lícito recorrer ao tiranicídio¹³⁴. Apesar de não descartar essa hipótese, ele adverte, logo em seguida, que tal ato é contra a doutrina apostólica¹³⁵, e ressalta que seria muito perigoso caso as pessoas privadas tomassem essa iniciativa pois, aos olhos dos maus, o governante justo parece ser sempre um tirano¹³⁶. Ele propõe, então, que qualquer ação contrária ao tirano deva ser feita por meio da autoridade superior. Se um governante foi eleito pelo povo, então, compete à autoridade pública retirá-lo do posto que lhe fora confiado¹³⁷. Se for outra autoridade superior como, por exemplo, outro rei, deve-se recorrer a ele¹³⁸. E, uma vez esgotadas todas alternativas, deve-se recorrer ao auxílio divino¹³⁹.

Conquanto pareça clara a posição de Tomás no *De regno*, é particularmente interessante notar que ele não rechaça em definitivo o recurso do tiranicídio. O uso da conjunção adversativa *sed*, no início de sua frase parece indicar antes um aviso que uma conclusão¹⁴⁰. Além disso, na continuação do texto, Tomás explica que o tirano morto, citado no texto do Antigo Testamento, trata-se de um inimigo público, e não de um chefe do povo¹⁴¹, o que poderia levar a suposição de que a ação seria lícita no primeiro caso. Se Tomás não é definitivo no *De regno*, torna-se importante recorrer a alguns trechos da *Summa*, onde são abordadas questões associadas ao Direito de Resistência, a saber: a obediência, o homicídio, a guerra justa e a sedição.

No artigo 1, da questão 104 da STh IIa-IIae, Tomás mostra que as ações humanas procedem da vontade. Essa, por sua vez, é movida pela vontade divina, que é superior à humana. Assim, essa deve sempre obedecer à autoridade divina¹⁴², que é

¹³⁴ Cfr. DR I, cap. 7, §18, p.139. O Episódio referido por Tomás é encontrado no livro dos *Juízes*, onde Aod teria assassinado Eglon, rei de Moab, com uma punhalada no ventre (3, 15-28). O próprio Tomás fornece um adendo ao episódio, dizendo: “Quanto a Aod, deve-se julgá-lo ter morto antes um inimigo que um chefe do povo, embora tirano” *De regno*, cap. VII, 19, p.140.

¹³⁵ Cfr. DR I, cap. 7, §19, p.140.

¹³⁶ Cfr. DR I, cap. 7, §19, p.140.

¹³⁷ Cfr. DR I, cap. 7, §20, p.140. Importante ressaltar que, neste ponto, Tomás cita Agostinho e exemplos de imperadores romanos que morreram pelas mãos do povo.

¹³⁸ Cfr. DR I, cap. 7, §20, p.141.

¹³⁹ Cfr. DR I, cap. 7, §21, p.141.

¹⁴⁰ Cfr. DR I, cap. 7, §19, p.140: “*Sed hoc apostolicae doctrinae non congruit*”. Tomás faz uso da conjunção adversativa *sed*, e não de uma conjunção conclusiva.

¹⁴¹ Cfr. DR I, cap. 7, §19.

¹⁴² Cfr. STh IIa-IIae, q. 104, a. 1, resp.

sinônimo de justiça, pois Deus não manda nada contra a justiça¹⁴³. Assim, é virtuosa e justa a vontade ou o arbítrio humano que está em conformidade com a vontade divina¹⁴⁴. Não resta dúvida, então, que o Homem deve querer aquilo que a autoridade divina quer. A autoridade política, por sua vez, é estabelecida para garantir a ordem da justiça, que necessita da sujeição dos cidadãos aos chefes seculares¹⁴⁵, e é por isso que os indivíduos devem obedecer aos comandos escritos ou tácitos de uma vontade superior e que tenha autoridade para tal¹⁴⁶.

Contudo, Tomás admite que existem casos em que os cidadãos não estão obrigados a obedecer aos seus superiores, são eles: 1- quando o poder é usurpado; ou 2 - quando aquele que exerce a autoridade política comanda coisas injustas¹⁴⁷. Nesses casos, prevalece a vontade humana em obedecer à justiça da divina, desde que essa ação não cause mais perigo para o bem comum. Novamente, ao estabelecer a possibilidade do Direito de Resistência, Tomás prega prudência na execução do ato.

No artigo 2, da questão 42 da Sth IIa-IIae, Tomás se pergunta acerca da sedição contra um tirano, se é ou não um mal. Após estabelecer que a sedição é um pecado especial porque se opõe à unidade e paz¹⁴⁸, o Aquinate adverte que somente peca quem o faz e o promove, ou seja, o governante que administra de forma tirânica, provocando a discórdia entre a multidão. Nas palavras de Tomás,

(...) o pecado da sedição recai, primeira e principalmente, sobre aqueles que o promovem, os quais pecam gravissimamente; depois, sobre aqueles que seguem perturbando o bem comum. Não se pode, contudo, chamar de sediciosos aqueles que defendem o bem comum resistindo, como também se chama pendenciadores a quem se defendem¹⁴⁹.

É legítimo, então, resistir à tirania que perturba a ordem comum. Na questão 64 da STh IIaIIae, ao abordar o homicídio, um tipo de ação contrário à justiça, Tomás admite que é lícito e louvável matar alguém que seja um inimigo da sociedade ou que

¹⁴³ Cfr. STh IIa-IIae, q.104, a.4, resp. obj. 1.

¹⁴⁴ Cfr. STh IIa-IIae, q.104, a.4, resp. obj.2

¹⁴⁵ Cfr. STh IIa-IIae, q.104, a.6, resp.

¹⁴⁶ Cfr. STh IIa-IIae, q.104, a.5, resp.

¹⁴⁷ Cfr. STh IIa-IIae, q.104, a.6, resp. obj.3.

¹⁴⁸ Cfr. STh IIaIIae, q.42, a.1.

¹⁴⁹ Cfr. STh IIa IIae, q.42, a.2, *respondeo*.

ameace o bem comum¹⁵⁰, o típico caso de um tirano. Assim, o ato do tiranicídio pode ser uma alternativa - talvez a última a ser considerada - para depor e combater o tirano em exercício, causa da injustiça na sociedade. Do mesmo modo que aparece no *De regno*, tal ação deve ser feita por uma autoridade pública, representante do corpo político, e não por pessoas particulares¹⁵¹. Tomás chega a admitir que, em casos extremos, matar o outro em sua própria defesa é um ato legítimo¹⁵², pois busca conservar aquilo que é mais básico: a vida. No entanto, no caso do tiranicídio, que pressupõe que a comunidade política esteja em guerra contra o tirano, aqui considerado como inimigo público, o Aquinate deixa clara sua posição contrária a uma ação isolada de uma pessoa particular. Nas suas palavras: “quer, assim, parecer que não se deve proceder contra a perversidade do tirano por iniciativa privada, mas sim pela autoridade pública¹⁵³”.

Dito isso, parece que podemos falar de um Direito de Resistência fundamentado no Direito Natural de Tomás de Aquino. A lei natural, por meio do seu preceito primário e autoevidente de fazer o bem e evitar o mal, juntamente com preceitos secundários como a conservação da espécie e a busca do conhecimento e da virtude, serve de fundamentação para os direitos estabelecidos pela lei civil para os membros da comunidade política. Esses preceitos básicos são incompatíveis com os comandos injustos e os desejos irracionais do governante tirânico, que oprime o bem comum em prol da sua satisfação pessoal. Tomás afirma, em diversas oportunidades, que é preciso ter prudência e tolerância com um governante que se mostra tirano, principalmente, quando foi eleito pela sociedade, pois tal ação de desobediência pode acarretar males maiores para ela. No entanto, o frade dominicano admite que, quando a vida em sociedade se torna insuportável, quando o governante exerce injustamente o poder civil,

¹⁵⁰ Cfr. STh. IIa-IIae, q.64, a.2, co.: “*Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V.*”.

¹⁵¹ Cfr. STh. IIa-IIae, q.64, a.3, co.: “*occidere malefactorem licitum est in quantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae, sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis*”.

¹⁵² Cfr. STh. IIa-IIae, q.64, a.7, co.: “*Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones*”.

¹⁵³ Cfr. na STh. IIa-IIae, q.40, a.1, co.; q.64, a.3, *resp.* Ver também DR I, cap.7, §20, p.140.

oprimindo material e espiritualmente os cidadãos, torna-se legal e moralmente aceito resistir a ele. E se, devido às circunstâncias, uma ação violenta e extrema como a morte do tirano, for necessária para o restabelecimento da justiça e da utilidade comum, compete então a uma autoridade pública - e não a uma pessoa particular - o dever de fazê-la, uma vez que tal ação busca reparar a ordem da justiça na sociedade¹⁵⁴.

Essa justificação que Tomás de Aquino faz a respeito do Direito de Resistência será a base para a justificação do Padre Juan de Mariana, como mostraremos adiante. Por ora, seguimos com o cronograma estipulado e avançamos até o conturbado ambiente da França, no século XVI.

2.2. O Direito de Resistência e o Tiranocídio na França do século XVI

Neste tópico, pretendemos apresentar como o Direito de Resistência passou a ser amplamente evocado na segunda metade do século XVI na França, país onde Mariana viveu e lecionou. Ao longo desse século, o país sofreu com os intermitentes conflitos civis, motivados, basicamente, por disputas religiosas de poder¹⁵⁵, nos quais foram cometidos diversos atos contra as autoridades públicas francesas. Sem nos aprofundarmos nas vicissitudes históricas e sociológicas desse rico período¹⁵⁶, centraremos nossa atenção no aparecimento e desenvolvimento do Direito de

¹⁵⁴ Tomás menciona que é justa a guerra quando visa proteger e reparar os danos na sociedade, e tem intenção de promover o bem e evitar o mal (STh IIa IIae, q.40, a.1). Na q.42. IIa-IIae, Tomás lembra que: “a luta lícita se faz em benefício da utilidade da multidão” (STh IIa IIae, q.42, a.2, resposta a objeção 1) e “defender o bem público é algo tão necessário que os homens estão dispensados de observar os dias festivos” (STh IIa IIae, q.40, a.4).

¹⁵⁵ Refiro-me aqui aos diversos conflitos religiosos ocorridos na França desde a década de 40, e que culminou na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), no século seguinte, envolvendo diversas nações da Europa.

¹⁵⁶ São inúmeras as obras sobre esse período. Vamos elencar algumas utilizadas e consagradas na bibliografia secundária. Para mais informações sobre a época e o desenvolvimento dos ideais Luteranos e Calvinistas, ver a magistral obra de Quentin SKINNER, **The Foundations of Modern Political Thought**, vol.2: The Age of Reformation, 19th printing, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, em especial a parte III, p.189-359. Além dela, ver é oportuno ver a obra de R.H. MURRAY, **The Political Consequences of the Reformation**. New York: Russert&Russert, 1960, em particular à *Introduction* e os capítulos II (sobre Lutero) e III (Calvino). Para uma análise histórica, conferir, entre outras, a obra de Pierre MIQUEL, **Les guerres de religion**. Paris: Fayard, 1980. Sobre uma análise histórica e antropológica de casos do tiranicídio na França no século XVI, conferir o trabalho de Orest RANUM, “The French Ritual of Tyrannicide in the Late Sixteenth Century”, In: **The Sixteenth Century Journal**, Vol. 11, No. 1 (Spring, 1980), p.63-82. Ranum cita os famosos casos de Concino Concini, do Duque de Guise e do assassinato do rei francês Henrique IV pelo religioso Ravailiac. Por meio deles, Ranum ressalta os rituais e as etapas do tiranicídio, desde a acusação pública, passando pela punição até o desfecho do corpo. Também é oportuno conferir o artigo de Alberto Ribeiro Gonçalves de BARROS. “O direito de resistência na França renascentista”. In: **Kriterion** v.47, n.113, Belo Horizonte, p.99-114, June 2006.

Resistência com os escritores protestantes que, como muitos elementos evocados por eles, reaparecem com os pensadores católicos - jesuítas - no final do século XVI¹⁵⁷. Para elucidar isso, tomaremos como exemplo dois acontecimentos históricos conhecidos: o assassinato do rei francês Henrique III, e o massacre da noite de São Bartolomeu, episódios citados por Juan de Mariana em sua obra.

A coroa francesa teve uma posição tolerante para com os protestantes e suas ideias reformadoras no início do século XVI, entretanto, desde a década de 40, alguns magistrados inferiores católicos iniciaram duras perseguições aos *Huguenotes* (termo utilizado para designar os reformadores franceses, em especial os calvinistas). Eles acusavam os reformadores de propagar a heresia pelo reino e de cometer crimes de *lesè-majesté* (traição contra o rei). Tal perseguição legitimou o confisco de propriedades e a perda de direitos políticos¹⁵⁸. Em 1547, o rei Henrique II criou a *Câmara Ardente do Parlamento*, um tribunal especial para julgamento dos hereges, que condenou à morte mais de quinhentos *Huguenotes*. As perseguições aumentaram no reinado de Francisco II, principalmente por causa da influência direta do Duque da Casa de Guise¹⁵⁹.

Inicialmente, os reformadores franceses, fiéis aos textos de Lutero e Calvino, defendiam o dever irrestrito de obediência ao governante secular¹⁶⁰. Sabedores das

¹⁵⁷ Partilhamos da posição de Sabine. Segundo ele, salvo as divergências em questões teológicas, existem alguns pontos em comum entre Calvinistas e Jesuítas com relação a questões políticas, tais como, a origem do poder civil no povo, a obediência política como um dever não absoluto, fruto de um contrato inicial, e o direito de resistir a um governante herege (1973, p.360-361). Além disso, seguimos de perto a tese defendida por Parrow (1993) e Skinner. Ambos destacam a importância dos escritos protestantes, em especial dos calvinistas, neste período, para o desenvolvimento de uma teoria da soberania popular e do Direito de Resistência, além de situá-los com extrema felicidade no contexto histórico.

¹⁵⁸ De acordo com Parrow: “*French developed their own legal support for the confiscation of the property of heretics in the royal edict of 1535. Property was seen as an extension of self; the nobility of the family was closely tied to land and inheritance. Furthermore, property was not only land, but the rights attached to the land and this formed a vital part of family identity over time*” (p.33, 1993).

¹⁵⁹ Informações de BARROS, 2006, p.100.

¹⁶⁰ Cfr. BARROS, 2006, p.100. Barros ainda destaca que, “na verdade, depois de sua excomunhão pelo Papa Leão X, em 1521, Lutero sabia que não apenas sua liberdade para trabalhar, como sua própria sobrevivência, dependia da proteção de alguns príncipes germânicos. Ele tinha também consciência de que, para impulsionar e consolidar seu projeto de reforma religiosa, necessitava da colaboração desses governantes, cuja cooperação era recompensada com o reconhecimento da necessária submissão dos súditos” (p.100). A defesa do dever de obediência pode ser encontrada no *Sobre a autoridade secular*, de Lutero, publicado em 1523, e na obra *Instituição da religião cristã*, publicada em 1536 por Calvino. Ver em: Martin Lutero. *Sobre a autoridade secular*, p.57-74. João CALVINO. *Institución De La Religión Cristiana*, IV, cap.20, p.391. Contudo, na obra de Calvino existem trechos que possibilitam pensar a desobediência ao governante ilegítimo, pois, em um primeiro momento, ele menciona que quando os vícios e os crimes cometidos pelo rei não estão de acordo com o ofício do governante e com a defesa da justiça na sociedade, despertaria nos indivíduos mais ódio do tirano que a vontade de obedecer ao rei (*Institución De La Religión Cristiana*, IV, cap.20, p.392). Em outro momento, após rechaçar

consequências de uma acusação de *lesè-majesté*¹⁶¹, eles demoraram a reagir às perseguições. No entanto, com o passar dos anos e com os constantes ataques católicos aos “hereges”, que ocorriam por toda a França e também pela Europa, os calvinistas radicais passaram a defender o uso da força para a autodefesa, baseando-se no princípio romano “*vim vi repellere licet*”. Em 1562, o Príncipe Condé, líder dos *Huguenotes*, emitiu uma *Declaração* reivindicando o Direito da Resistência Armada¹⁶², na qual defendeu abertamente que não se tratava de uma ação contra o rei, mas sim contra os seus perseguidores, membros da casa de Guise, líderes da Liga Católica na França e de seus aliados¹⁶³. Eles acusavam o Duque de Guise, um magistrado inferior, de abusar de sua autoridade pública, de agir tiranicamente e de deturpar a natureza do poder real¹⁶⁴. A autoridade pública legítima, seja o rei ou o seu representante, fora instituída para zelar pelo bem comum, administrar a justiça e proteger os cidadãos e seus bens. Porém, quando ela não cumprisse sua função e deveres, os cidadãos estariam legitimados a resistir às suas ordens, não apenas para própria proteção, mas também para a proteção

completamente a ação de uma pessoa particular contra o tirano, Calvino menciona que a resistência poderia ocorrer por órgãos ou autoridades públicas do Estado, “*porque si ahora hubiese autoridades ordenadas particularmente para defensa del pueblo y para refrenar la excesiva licencia que los reyes se toman, como antiguamente los lacedemonios tenían a los éforos opuestos a los reyes, y los romanos a los tribunales del pueblo frente a los cónsules, y los atenienses a los demarcas frente al senado, y como puede suceder actualmente que en cualquier reino lo sean los tres estados cuando se celebran cortes; tan lejos estoy de prohibir a tales estados oponerse y resistir, conforme al oficio que tienen, a la excesiva licencia de los reyes, que si ellos disimulasen con aquellos reyes que desordenadamente oprimen al pueblo infeliz, yo afirmarí que tal disimulo ha de tenerse por una grave traición. Porque maliciosamente como traidores a su país echan a perder la libertad de su pueblo, para cuya defensa y amparo deben saber que han sido colocados por ordenación divina como tutores y defensores*” (*Institución De La Religión Cristiana*, IV, cap.20, p.397). Essas passagens foram o ponto de partida dos calvinistas radicais para justificar a ação contra o tirano, posteriormente.

¹⁶¹ Segundo Parrow: “*To forfeit the family property, especially for such horrible crimes as heresy and treason, meant the death of the family if the heirs could not achieve restitution of the estate*” (1993, p.33). *E ele acrescenta: “it is not surprising then that the Huguenots in France attempted to avoid charges that their religious doctrines carried subversive elements”* (1993, p.34-35).

¹⁶² De acordo com SKINNER, 2013, p.302.

¹⁶³ PARROW, 1993, p.36. SKINNER, 2013, p.302. Sabine enfatiza justamente o contrário. De acordo com ele: “*it was the great weakness of the Huguenots, however, that they were in general on the side of local privilege and against the king*” (1973, p.349). As posições distintas ocorrem devido aos diferentes períodos aos quais eles fazem menção. Enquanto Sabine refere-se à posição dos *Huguenotes* após o Massacre da Noite de São Bartolomeu, Parrow, por seu turno, refere-se a um período anterior a esse episódio.

¹⁶⁴ Os magistrados eram autoridades locais, nobres que, com autorização real, cuidavam dos assuntos locais. Parrow lembra que: “*A magistrate is a civil official with the power to administer the law. In sixteenth century France this included aristocrats and members of the city governments such as mayors and members of councils, as well as officials of the central government*” (1993, p.38, nota 159). Sobre os nobres da casa de Guise, Skinner menciona que eram: “*the most powerful Catholic family in the land, who had virtually assumed control of the government during the brief reign of the young Francis II*” (2013, p.243).

do reino¹⁶⁵. Embora apelassem para o caráter patriótico de sua ação, os *Huguenotes* tiveram dificuldades de sustentá-la perante o aumento da artilharia dos líderes católicos¹⁶⁶.

Ao longo da década de 60, o governo francês buscou acalmar os ânimos. A nomeação para o cargo de chanceler de Michel de L'Hospital, membro dos *politiques*¹⁶⁷, por Catarina de Médici, foi uma dessas tentativas. O chanceler defendia uma posição mais tolerante para com a diversidade de ideias religiosas, em favor da unidade política e do fortalecimento do poder real¹⁶⁸. Publicaram-se, então, diversos *editos* para tentar restabelecer a paz e o diálogo entre católicos e protestantes, porém todos em vão¹⁶⁹. A tensão entre os grupos não diminuiu e culminou no triste episódio da noite de São Bartolomeu, em 24 de Agosto de 1572. O rei Carlos IX, influenciado por sua mãe, Catarina de Médici, e apoiado pelos exércitos particulares dos nobres católicos, ordenou um violento ataque aos principais líderes dos *Huguenotes*, que estavam reunidos em Paris para o casamento do príncipe protestante, Henrique de Bourbon, com a irmã do rei, Marguerite de Valois¹⁷⁰. Na ocasião, mais de duzentos reformistas, entre eles os principais líderes dos *Huguenotes*, foram brutalmente

¹⁶⁵ Cfr. em: BARROS, 2006, p.100. PARROW, 1993, p.35. Parrow aponta que esse mesmo argumento, utilizado pelos *Huguenotes* contra os membros da Liga Católica, também foi utilizado, alguns anos mais tarde, pelos próprios católicos, agora contra o rei Henrique IV (1993, p.36).

¹⁶⁶ SKINNER, 2013, p.303.

¹⁶⁷ Grupo de pensadores que era mais tolerante para com a diversidade religiosa em nome da unidade política. Segundo Murray: “*The Politiques were the moderates, the cultivated men and the earnest thinkers, who leaned to the new opinions in theology. detesting violence on a wholesale scale, they pleaded for toleration*” (1960, p.169).

¹⁶⁸ Cfr. BARROS, 2006, p.102; MURRAY, 1960, p.165-166.

¹⁶⁹ Barros menciona que: “(...) o primeiro édito de tolerância, assinado nos Estados Gerais de Orléans (1560), foi rasgado após o massacre de centenas de huguenotes em Wassy (1562), pelo exército do duque de Guise. Sucessivos éditos de paz – Amboise (1562), Longjumeau (1568), Sant-Germain (1570), Beaulieu (1571) – marcaram tréguas fugazes, logo rompidas pela crescente intolerância de ambas as partes e pelo uso político que uma parcela da nobreza, desejosa em recuperar antigas prerrogativas que lhe tinham sido perdidas pela crescente centralização do poder real, fazia desses conflitos religiosos” (2006, p.103).

¹⁷⁰ Segundo Skinner: “*The traditional story that she acted out of a growing hatred for this influence over the young king has recently been discounted, but there is no doubt that she had begun to fear the increasing military as well as political strength of the Huguenots, especially after they began to threaten her perpetual efforts to preserve peace abroad as well as to contain the traditional struggles at home*” (2013, p.242).

assassinados. Os ataques continuaram por outras províncias francesas, sob a justificativa de punir os hereges por incitarem a sedição no reino¹⁷¹.

Esse episódio, presenciado por Juan de Mariana¹⁷², provocou a publicação de uma série de escritos, a maioria em forma de panfletos¹⁷³, nos quais os *Huguenotes* denunciavam que os ataques representavam as políticas injustas e maquiavélicas do governo de Catarina de Médici¹⁷⁴, bem como reivindicavam não apenas o direito de autodefesa como também o direito político de resistir às práticas tirânicas e opressoras de um governo ilegítimo, por meio das armas¹⁷⁵. Em 1573, François Hotman que, motivado pelos ataques do ano anterior, havia se refugiado em Genebra, publicou o *Francogallia, sive Tractatus de regimine regum Galliae et de jure successionis*¹⁷⁶, na

¹⁷¹ BARROS, 2006, p.101. Ainda, de acordo com Barros, em Paris e em outras províncias, o expressivo número de mortos no final do mês de outubro daquele ano foi estimado em 12 mil (2006, p.101).

¹⁷² “(...) *una grande matanza en los herejes el mismo día de San Bartolomé, y dos días luego siguientes. Muchos fueron los muertos, algunos por mandado del Rey, los más por el pueblo que se alborotó y tomó las armas: fue miserable es espectáculo que aquellos días vimos en aquella ciudad, por todas parte herían y mataban y saqueaban a veces a los inocentes, como suele acontecer cuando el pueblo está alborotado*” (*Historia general de la España*, tomo 31, p.398).

¹⁷³ Sobre os esses panfletos, vale a pena conferir o trabalho de Parrow (1993), em especial as páginas 38-47. Ver também em: SKINNER, 2013, p.304-305.

¹⁷⁴ SKINNER 2013, p.307. George Garnett, em sua *Introdução ao Vindiciae contra tyrannos*, menciona: “*In the wake of the St Bartholomew massacre, the charge that the royal government was being conducted in accordance with Machiavellian principles was a conventional one*” (2003, p.XXI). A referência a Maquiavel não é gratuita: Catarina era filha de Lourenço II de Médici, a quem Maquiavel dedicou *O Príncipe*. Isso foi suficiente para os inimigos alegarem que o governo francês estava sendo conduzido sob a influência dos miseráveis e desonráveis conselhos de Maquiavel (SKINNER, 2013, p.307). Com esse argumento, os *Huguenotes* não apenas defendiam a sua posição mais hostil contra o governo, como também atraíam a atenção e simpatia dos católicos moderados da França. No *Vindiciae*, podemos ler: “*For these inquiries diametrically conflict with the evil arts, vicious counsels, and false and pestiferous doctrines of Niccolò Machiavelli the Florentine (...)*” (*Preface*, p.8; Cfr. também, *Preface*, p.10).

¹⁷⁵ Segundo Parrow: “*The massacres in 1572 forced Huguenot theorists in to a new position. They continued to use the constitutional and historical arguments and the legal precedents, but now these had become something of a mask for more truly revolutionary ideals*” (1993, p.42). Encontramos posições semelhantes em outros estudos, tais como: RANUM, 1980, p.68; GIESEY, 1970, p.42. Ralph Giesey ressalta que o conteúdo revolucionário desses textos já estava, de certa maneira, em desenvolvimento antes do Massacre da noite de São Bartolomeu. Em suas palavras: “*‘trauma thesis’ about St. Bartholomew’s Day, 1572, can be greatly overworked as a device for organizing Huguenot intellectual history. In general, the ‘politicizing’ of Calvinism antedates the massacre by a decade or more. In particular, Beza’s notions found in De Jure Magistratum were anticipated in his writings of the 1550’s and his deeds of the 1560’s, Hotman’s Francogallia was composed in some form before the massacre, and the Vindiciae was not published until seven years after the massacre, which is a long time to stew*” (1970, p.41-42).

¹⁷⁶ Utilizaremos a versão inglesa da obra, *Franco-Gallia. An account of the Ancient Free State of France* e citaremos da seguinte forma: *Francogallia*, capítulo e página em números arábicos (mais informações sobre a edição ver em *Referências*). Segundo Skinner, a obra teria sido escrita anos antes, possivelmente entre 1567 e 1568, mas só publicada em 1573 (2013, p.304). Ainda de acordo com Skinner, o *Francogallia* seria: “*the greatest and most radical Huguenot treatise on the fundamental constitution of France*” (2013, p.304).

qual o autor tenta, por meio de uma análise dos textos e relatos históricos, resgatar os princípios do Estado, e acabar com o conflito civil que assolava o reino Francês¹⁷⁷. Logo no capítulo I, podemos ver sua defesa da origem popular do poder civil, pois, para Hotman, o poder coercivo foi estabelecido pelo povo e para o zelo do bem comum. Tal poder é delegado ao rei, cuja ação deve estar sempre balizada pelas leis do reino¹⁷⁸. O governante, apesar de ter autonomia para cumprir sua função, teria um poder restrito e estaria supervisionado pela *assembleia* do Estado, representantes e zeladores do bem comum¹⁷⁹. O governante que abusasse de seu poder ou não agisse de acordo com a sua função deveria ser considerado um tirano¹⁸⁰, e os cidadãos poderiam reivindicar o

¹⁷⁷ *Francogallia*, Preface, p.48: “The remembrance of this wounds me to the very Soul; when I consider my unfortunate miserable Country has been for almost twelve Years, burning in the Flames of Civil War. (...) Being very intent for several Months past on the Thoughts of these great Calamities, I have perused all the old French and German Historians that treat of our Francogallia, and collected out of their Works a true State of our Commonwealth; in the Condition (wherein they agree) it flourished for above a Thousand Years. And indeed the great Wisdom of our Ancestors in the first framing of our Constitution, is almost incredible; so that I no longer doubted, that the most certain Remedy for so great Evils must be deduced from their Maxims”.

¹⁷⁸ *Francogallia*, cap.I, p.56: “But concerning all these Kingdoms, one thing is remarkable, and must not lightly be past by; which is That **they were not hereditary, but conferr’d by the People** upon such as had the Reputation of being just Men. Second, That **they had no arbitrary or unlimited Authority**, but were bound and **circumscribed by Laws**; so that they were no less accountable to, and subject to the Power of the People, than the People was to theirs; insomuch that those **Kingdoms** seem’d nothing else but **Magistracies for life**” [Grifos em negrito do original]. *Francogallia*, cap.V, p.81: “(...) when they [os Francos] constituted Kings, they never intended they shou’d Tyrants or Executioners, but keepers of their Liberties, Protectors, Governors and Tutors”. Cfr. também, *Francogallia*, cap.VI, p.92; p.94; cap XV, p.159.

¹⁷⁹ *Francogallia*, cap.I, p.56-57: “Now concerning the Extent of their Power and Jurisdiction, he brings in Ambiorix, King of the Eburones, giving an account of it, lib5 cap.8 “The Constitution of our Government is such (says he) that the People have no less Power and Authority over me than I have over the People. (...) Which Form of Government, Plato, Aristotle, Polybius and Cicero have for this Reason determined to be the best and most Excellent: Because (says Plato) shou’d Kingly Government be left without a Bridle, when it has attained to supreme Power, as if it stood upon a slippery Place, it easily falls into Tyranny: and therefor it ought to be restrained as with a Curb, by the Authority of the Nobles; and such chosen men as the People have empower’d to that End and Purpose”. Cfr. também em: *Francogallia*, cap.VI, p.95: “the Kings of Francogallia were made such, upon certain known terms and Conditions; and were not Tyrants with absolute unlimited and arbitrary Power”. Cfr. também em: *Francogallia*, cap.X, p.118ss. Para Hotman, a assembleia pública teria autoridade sobre criar e abdicar de reis, declarar guerra ou paz, legislar e conferir honras e cargos por todo o reino. Cfr. em , *Francogallia*, cap.XI, p.128.

¹⁸⁰ Cf. *Francogallia*, cap.X, p.122: “(...) that this has Always been a constant and universal Law of all Nations, that are governed by a Kingly and not by a Tyrannical Power: this very plain, that this most valuable Liberty of holding a Common-Council of the Nation, is not only a Part of the People’s Right; but that all Kings, who by Evil Arts do oppress or take away this Sacred Right, ought to esteemed Violators of the Laws of Nations; and being no better than Enemies of Human Society, must be consider’d not as Kings, but as Tyrants”. Ver também em *Francogallia*, cap.VI, p.95. Interessante notar que, para o autor, existem três modos de submeter um povo à servidão ou à escravidão: (i) por meio do uso militar; (ii) do sistema tributário; e (iii) quando as províncias são impedidas de governarem-se por meio de suas próprias leis. Cfr. em *Francogallia*, cap.III, p.66-67.

direito político de resistir a ele¹⁸¹. Tal direito estaria resguardado ao povo pelo pacto original entre as partes e poderia ser exercido pela autoridade da *assembleia*, a qual estaria livre para se utilizar da força, caso fosse necessário, em nome do bem-estar do reino¹⁸².

Na mesma esteira de argumentação está o *Du droit des magistrats sur leurs sujets*¹⁸³ (1574), de Théodore de Bèze (1519-1605). Por meio dessa obra, o autor, que já havia se pronunciado sobre o tema em outros livros como *De haereticis a civili magistratu puniendis* (1554) e *Confession de la foy chrestienne* (1560), enfatizou a justificação religiosa do Direito de Resistência. Bèze inicia o *Du droit* apresentando a discussão sobre a obediência, e admitindo, em primeiro lugar, que todos têm uma obediência incondicional à Deus, enquanto fonte da justiça e de todo o poder¹⁸⁴ e, por consequência, também aos magistrados, quando suas leis estão em consonância com as leis divinas¹⁸⁵. A obediência política ao governante nasce do livre consentimento do povo que o institui para a sua própria proteção¹⁸⁶, e ela continua na medida em que o governante, ou outras autoridades inferiores, cumpre sua função, aquela que fora

¹⁸¹ Cfr. em: *Francogallia*, cap.X, p.114: “(...) we think it proper now to set forth in what Manner the Kingdom of Francogallia was constituted. And we have already made it plain, that the People reserv'd to themselves all the Power not only of Creating, but also of Abdicating their Kings”.

¹⁸² Cfr. em: *Francogallia*, cap.XI, p.128; cap.XVII, p.167; cap XVIII, p.172-173: “In the Year 1460, when this Lewis governed the Kingdom in such a Manner, that in many Cases the Duty of a good Prince, and a Lover of his Country, was wanting; the People began to desire the Assistance and Authority of the Great Council, that some care might therein be taken of the Publick Welfare; and because it was suspect the King wou'd not submit himself to it, the Great Men of the Kingdom (stirred up by the daily Complaints and Solicitations of the Commons), 'resolv'd to gather Forces, and raise an Army; that (as Philip de Comines expresses it) they might provide for the Publick Good, and expose the King's wicked Administration of the Commonwealth”. They therefore agreed to be ready prepared with a good Army, that in Case the King should prove refractory, and refuse to follow good Advice, they might compel him by Force: For which Reason that war was said to have been undertaken for the Public Good, and was commonly called the war du bien public”.

¹⁸³ Todas as referências doravante serão retiradas da versão inglesa deste tratado. Sobre a edição utilizada ver em Referências.

¹⁸⁴ Cfr. em *The Right of Magistrates*, q.1: “Inasmuch as only the will of almighty God is the eternal and immutable Rule of all Justice, we declare that it must be unconditionally obeyed”. Ver também a q.5.

¹⁸⁵ Cfr. em *The Right of Magistrates*, q.2.

¹⁸⁶ Cfr. em *The Right of Magistrates*, q.5: “Hence it follows that peoples were not created for the sake of rulers, but on the contrary the rulers for the sake of the people, even as the guardian is appointed for the ward, not the ward for the guardian, and the shepherd on account of the flock, not the flock on account of the shepherd (...) In short, if we would investigate the histories of ancient times recorded by profane writers also, it will be established - as indeed Nature herself seems to proclaim with a loud voice - **that rulers by whose authority their inferiors might be guided were elected for this reason that either the whole human race must needs perish or some intermediate class must be instituted so that by it one or more (rulers) might be able to command the others, (and) protect good men but restrain the wicked by means of punishments**” [Grifos em negritos nossos]. Cfr. também em: PARROW, 1993, p.24.

estabelecida entre as partes¹⁸⁷. Em suma, desse contrato brotariam as formas legítimas de autoridade instituídas na sociedade.

Posto que o Estado surgiria deste livre consentimento entre os indivíduos, ficaria resguardado a eles o direito de se rebelar contra o governante que não cumprisse com os termos do pacto inicial. O governante passa a ser considerado ilegítimo quando atenta contra os direitos humano e divino, isto é, quando aquele que age injustamente atenta contra a liberdade dos cidadãos, não cumpre com a função do cargo que lhe foi atribuído, proíbe ou ordena contra os preceitos divinos¹⁸⁸. Aquele que se comporta dessa forma, deixa de ser legítimo e é lícito desobedecer-lhe¹⁸⁹. Bèze retoma a distinção entre tiranos usurpadores e tiranos em exercício para elucidar diferentes modos de proceder contra ambos. No primeiro caso, admite que todos os cidadãos de um reino possuem direito de autodefesa, podendo repelir, com o uso da força, os intentos de um inimigo externo¹⁹⁰. No segundo, quando se refere ao tirano em exercício, Bèze restringe

¹⁸⁷ Cfr. em *The Right of Magistrates*, q.5: “For it is obvious that every discussion of things just or unjust must begin and end with the end (to which it exists). For we must judge that something has been rightly and duly done when it had attained that end to which it was designed. When therefore the duty of the rulers is inquired into, all will admit that it is assuredly right to remind them of their duty and also to admonish them roundly whenever they stray from it. But when a case occurs of either restraining tyrants who are such beyond a trace of doubt or of punishing them in accordance with their deserts”. Ver também na q.6 onde aparece claramente a menção ao pacto: “For to begin with I maintain that there are two propositions which justice as such or that law of nature upon which alone the maintenance of all human society depends, does not allow to be called in question; the first of these is that in all compacts and covenants which are contracted by mutual and sole agreement between the parties, those by whom the obligations were entered into, can of themselves cancel and annul it, whenever reason so demands”.

¹⁸⁸ Sobre a justificação religiosa, ver, particularmente, a q.10 do tratado.

¹⁸⁹ Ver nota anterior. Cfr. também em *The Right of Magistrates*, q.3: “if the tyrant forbids what God commands, you should not at all judge that you have performed your duty if you have merely refused to obey the tyrant, (...) the duty of all pious men requires not merely that they should not carry out that command, but further that they should in accordance with the example of Elijah and Elisha, even of the entire pure and true Church of old, join in pious gatherings, there hear the word of God and have communion of the sacraments as Christ ordained that it should be done in the Church”.

¹⁹⁰ Cfr. em *The Right of Magistrates*, q.5: “Hence since those tyrants had no lawful right over the people of God, I maintain that the Israelites were free not merely to disobey the sinful commands of these peoples but even to set a just defense against their unjust violence, and that therefore the leaders of the tribes (of Israel) did a grievous wrong whenever they omitted to oppose the foreign foe with united courage and strength in defense of the liberty of their country”. Ver também a q.4: “But if it were to happen (as happens only too frequently in our times) that one lower magistrate should undertake some act of violence against another against the express will of their superior, then I should assuredly say that the magistrate who had been wronged is, when he has first exhausted all legitimate and peaceful means, entitled to equip himself with the armour of the laws and to oppose unjust violence with a just defence (...)”.

a execução do Direito de Resistência (e o uso da força) somente aos magistrados inferiores¹⁹¹, isto é, aos membros do governo, e não às pessoas privadas¹⁹².

É particularmente interessante notar que na obra de Bèze já encontramos uma noção de Estado fundado em um pacto, o qual determina, não apenas a função do governante e dos magistrados inferiores, como também os direitos fundamentais dos cidadãos. Evidentemente, não podemos colocar esse discurso no mesmo patamar das teorias dos contratualistas modernos, tais como Thomas Hobbes, John Locke ou Jean-Jacques Rousseau, por exemplo. No entanto, a presença da noção de “pacto” ou “contrato” e sua utilização para justificar a execução de um direito já estão presentes no círculo intelectual. De forma semelhante, encontramos essa ideia em outra obra deste período, no *Vindiciae contra tyrannos*.

O *Vindiciae*¹⁹³ foi publicado em 1579, sob o pseudônimo de Stephanus Junius Brutus¹⁹⁴. Dividida em quatro *quaestiones*¹⁹⁵, a obra tem como objetivo mostrar os

¹⁹¹ Cfr. em *The Right of Magistrates*, q.6: “The purpose therefore of all that has been said above is as follows, namely that the highest authority rests with kings or other supreme rulers with this proviso that if they violate the noblest laws and sworn conditions and degenerate into unabashed tyranny nor give heed to sound counsels, **it shall be lawful and permitted to the subordinate magistrates to take precautions for themselves and for those over whom they exercise guardianship, and to offer resistance to the tyrant of the people**”. [Grifos em negrito nossos]. Ver também na q.7: “But it is the part of the subordinate magistrates (to protect against all) strenuously the good laws to whose defense they personally have sworn, each in accordance with the station he has obtained in the constitution of the community, and in general all should strive to prevent the laws and conditions upon which that constitution rests, from being undermined by any violence from without or from within”.

¹⁹² Cfr. em *The Right of Magistrates*, q.6: “no private citizen is entitled on his own private authority to oppose the tyrant with violence against violence”; “I maintain that no one in private station is allowed to set himself in open violence against a tyrant to whose domination the people of its own free will previously consented”.

¹⁹³ Utilizaremos a recente edição inglesa do *Vindiciae* e citaremos no seguinte padrão: numeral em romano para indicar a *quaestio*, e numeral arábico para indicar a página. Para mais detalhes sobre a edição utilizada, ver em *Referências*. Sobre o tratado, Turchetti considerou-o como “o melhor tratado do século” (2007, p.98 e p.109).

¹⁹⁴ Existe uma grande controvérsia na bibliografia secundária acerca da autoria da obra. Segundo Barros, “vários nomes já foram apontados, entre eles os de Bèze e de Hotman. Os últimos estudos apontam Philippe de Mornay e Hubert Languet como os mais prováveis autores do texto” (2006, p.112, nota 20). Para Parrow, o autor provável seria Philippe Duplessis-Mornay (1993, p.25). Mesma posição encontrada em Giesey (1970, p.41). George Garnett, em sua *Editor’s introduction* da obra *Vindiciae*, faz um acurado estudo sobre esta questão, confrontando passagens do *Vindiciae* com outras obras de Mornay e Languet, chega à conclusão de que não haveria provas suficientes para indicar precisamente quem seria o autor do *Vindiciae* (2003, p.LV-LXXVI).

¹⁹⁵ Elas podem ser colocadas da seguinte forma: 1- Estão os súditos obrigados a obedecer aos príncipes se seus comandos são contrários à lei divina? 2- É legalmente legítimo resistir ao príncipe que deseja anular a lei divina ou que destrói a Igreja, e se sim, a quem e quais meios competem tal ato? 3- Quão longe é legítimo resistir a um príncipe que está oprimindo e destruindo o Estado, e quem, por qual meios, e com qual direito é permitido tal resistência? E, por último, 4- Poderiam governantes vizinhos socorrer os

princípios de um governo legítimo capaz de conservar o bem público e a religião Católica¹⁹⁶, utilizando-se de argumentos que estão de acordo com ilustrações de trechos da Sagrada Escritura, com ensinamentos éticos e políticos de pensadores e juristas e com exemplos históricos¹⁹⁷, ensinamentos contrários aos preceitos de Maquiavel¹⁹⁸.

Embora seja discutível se a obra atinge plenamente os seus objetivos¹⁹⁹, encontra-se nela uma argumentação sobre o Direito de Resistência ao tirano, baseado, sobretudo, na ideia de ruptura do “pacto” (*foedus*) firmado originariamente entre as partes da sociedade humana²⁰⁰. É particularmente interessante notar que, para o autor do *Vindiciae*, o pacto é duplo (*duplex foedus*) e envolve três partes: Deus, os homens e o rei²⁰¹. Detemo-nos a atenção por um momento neste ponto.

O primeiro pacto ocorre entre Deus e o Homem²⁰². A humanidade, representada pelo povo de Israel, teria recebido a lei divina com a tarefa de servir a Deus e obedecer aos seus ensinamentos²⁰³. Nasceria, assim, a Igreja, como uma organização dos homens

súditos de outros príncipes, ou se estão obrigados a fazer isso, quando tais súditos estão atormentados pela verdadeira religião ou estão oprimidos por uma tirania declarada? Cfr. SABINE, 1973, p.352.

¹⁹⁶ *Vindiciae*, Preface, p.10: “Junius Stephanus manifestly had no more long-standing ambition than to perfect these investigations with great effort and application for the sake of public benefit and keeping the Christian religion in good repair”.

¹⁹⁷ “(...) in these investigations is demonstrated to be the case by the clear illustrations of Holy Scripture, not by twisted ones; confirmed by the teaching of moral and political Science, and of nature, and by the precepts of laws, the pronouncements of jurists, and the rescripts of emperors; supplemented by the customs and practices of diverse nations; and presented for inspection as though in a mirror in the various striking examples furnished by various historians” (*Vindiciae*, Preface, p.10).

¹⁹⁸ “For these inquiries diametrically conflict with the evil arts, vicious counsels, and false and pestiferous doctrines of Niccolò Machiavelli the Florentine (...)” (*Vindiciae*, Preface, p.8; p.10).

¹⁹⁹ Garnett, por exemplo, entende que o anti-maquiavelismo exposto no *Prefácio*, não é plenamente desenvolvido no decorrer da obra (2003, p.XXI). George Sabine consideram que não haveria propriamente uma teoria de Estado, apenas orientações gerais (1973, p.353).

²⁰⁰ “(...) whoever crosses his own bounds [*metae*] gravely offends God, the laws, and the law of nations [*ius Gentium*]. Once these critical points have been transgressed, turmoil awaits the commonwealth: from this follows the dissolution of the civil and human covenant [*foedus*], leading to tyranny; and from tyranny to monstrous sedition in which civil war takes root” (*Vindiciae*, Preface, p.11).

²⁰¹ “Take note that they [os cidadãos] have entered into a twofold covenant [*foedus*] and have taken a twofold oath: first and most anciently, to God, to the effect that the people might be the people of God; second, and immediately following, to the king, to the effect that the people would obey the king as leader of God’s people” (*Vindiciae* II, p.54).

²⁰² “First there was this agreement [*pactio*] between God and the people” (*Vindiciae*, II, p.37). Conferir também em outros momentos do *Vindiciae*: I, p.22-23; II, p.35-36, II, p.52-53.

²⁰³ “So the king and the people, like promissory parties, swore to maintain the law of God, and bound themselves with a solemn oath to worship God above all; for which reason, when this covenant was first ratified” (*Vindiciae*, I, p.22). “that God chose from all peoples the people of Israel to be His special people; and sealed a covenant [*foedus*] with it, that it should be the people of God” (*Vindiciae*, II, p.35).

para cumprir obrigações desse pacto primeiro. Trata-se, como bem ressaltou Garnett, de um contrato unilateral, no qual os homens possuem apenas obrigações, sem direitos, e Deus, direitos sem obrigações (2003, p.xxiii). O segundo pacto estabelece os direitos e deveres entre o povo e o rei. Ele surge quando os indivíduos resolvem abrir mão de um estado natural e estabelecer a comunidade política. Esse seria o contrato político propriamente dito, do qual nascem tanto a sociedade como o poder civil²⁰⁴.

Em primeiro lugar, está claro que os homens são livres por natureza, impacientes para a servidão e nascidos mais para comandar do que para obedecer. Eles não teriam se sujeitado de boa vontade ao comando do outro e renunciado a lei de sua própria natureza, tal como eles fizeram, sujeitando-se a lei de outro, senão em prol de uma ótima vantagem²⁰⁵.

O governante exercerá o poder civil de acordo com aquilo que fora estabelecido de maneira consensual entre as partes, sacramentado pelo juramento e pela coroação perante o povo²⁰⁶. A ele será confiada a tarefa de administrar o reino²⁰⁷ por meio das leis²⁰⁸, entendidas como “um tipo de instrumento, divinamente dado, para que as sociedades humanas sejam governadas da melhor forma e dirigidas para o fim abençoado”²⁰⁹. As leis conservam os “princípios derivados da equidade natural”²¹⁰ e são como “a razão e a sabedoria de muitos homens prudentes reunidos em uma só”²¹¹. Para

²⁰⁴ É oportuno mencionar que não se trataria de uma teoria contratualista puramente secular. Nas palavras de Sabine, “*Accordingly the author of the Vindiciae did not hesitate to say also that the king’s power was derived from God. The divine right of the kingly office was left standing beside the rights which a particular king derived by covenant from his people. Similarly the duty to obey the king’s lawful commands is a religious duty as well as a duty which arises under contract. In no sense therefore was the Vindiciae an attempt to base government wholly upon secular principles; like the theory of divine right it was theological through and through*” (1973, p.354).

²⁰⁵ “*In the first place, it is clear that men are free by nature, impatient of servitude, and are born more to command than to obey. They would not willingly have elected the command of another, and renounced the law, as it were, of their own nature, in order to bear another’s law, except for the sake of some great advantage*” (Vindiciae, III, p.92); [tradução nossa].

²⁰⁶ “(...) *it clearly and necessarily follows what the duty of the prince is towards the people, what the right and office of the people is towards the prince; and that these obligations are distinct from one another, although they are mutual and reciprocal. Further, it follows that certain limits [termini] are constituted both by God and nature, and by the customs of nations*” (Vindiciae, Preface, p.11).

²⁰⁷ “*The only office of emperors and kings is to show concern for the people*” (III, p.93). “*We should always bear this in mind: that kings are created for the benefit of the people; and that those who are zealous in the interests of the people are considered to be king, and those who pursue their own are - as Aristotle says - really tyrants*” (Vindiciae, III, p.110).

²⁰⁸ “*So this was the function entrusted especially to kings: that they should be guards, ministers, and preserves of the laws. (...) therefore kings should obey the law itself and acknowledge it as their queen*” (Vindiciae, III, p.96).

²⁰⁹ Cfr. em Vindiciae, III, p.97.

²¹⁰ Cfr. em Vindiciae, III, p.96.

²¹¹ Cfr. em Vindiciae, III, p.97.

o autor do *Vindiciae*, engana-se o rei que pensa que pode governar sem o amparo da lei, pois a lei é “a alma de um bom rei”²¹² e, somente por intermédio dela, esse poderá se manter firme no poder e cumprir os deveres de sua função, estipulados no pacto original²¹³.

A primeira aliança [*foedus*] ou pacto [*pactum*] de piedade começa com uma obrigação; a segunda, com a justiça. No primeiro pacto, o rei promete obedecer a Deus piedosamente; no segundo, comandar as pessoas justamente. No início, ele promete cuidar da glória de Deus; depois, do bem-estar do povo²¹⁴.

Existem algumas implicações desse duplo pacto que são interessantes para o nosso objeto de estudo. A primeira delas é o fato de o Direito de Resistência Civil estar baseado na ruptura do pacto entre rei e povo. O poder civil é delegado pelo povo e continua com o consenso popular²¹⁵. A obediência ao rei é limitada temporalmente e condicional, ou seja, está condicionada ao cumprimento dos deveres impostos pelo governante²¹⁶. Aquele que, no exercício do poder, deixa de cumprir sua função de proteger o bem comum e a religião na sociedade e passa a agir de forma contrária aos preceitos da lei natural e divina, torna-se um tirano. Assim, é legítimo aos súditos resistir a ele e aos seus comandos, depondo-o do seu posto.

A segunda implicação, como bem apontou Sabine, faz referência ao fato de preservar o dever religioso como uma razão suficiente para uma rebelião contra um governante que não segue a lei divina²¹⁷. Se os comandos do governante forem injustos

²¹² Cfr. em *Vindiciae*, III, p.97.

²¹³ “(...) *the people answered that it would obey faithfully so long as he commanded justly. Thus the king promised absolutely, and the people conditionally: if he were to fail to fulfil his part, the people would be considered to be absolved from all obligation by that very right*” (*Vindiciae*, III, p.130).

²¹⁴ “*In the first covenant [foedus] or contract [pactum] piety becomes an obligation; in the second, justice. In the first, the king promises to obey God piously; in the second, to command the people justly. In former, he promises to care for the glory of God; in the latter, for the welfare of the people*” (*Vindiciae*, III, p.131).

²¹⁵ Cfr. em: SABINE, 1973, p.355. Podemos ler no *Vindiciae*: “*We now say that the people constitutes kings, confers kingdoms, and approves the election by its vote [suffragio]*” (*Vindiciae*, III, p.68). Em outra passagem é possível ler: “*since absolutely no-one is born a king, no-one is a king in himself, and no-one can rule without a people. But, on the contrary, a people can exist of itself, and is prior in time to a king*” (*Vindiciae*, III, p.71); e, por fim: “*as kings are constituted by the people, it seems definitely to follow that the whole people [Populus universus] is more powerful than the king*” (*Vindiciae*, III, p.74).

²¹⁶ “*In a commonwealth, which is often compared to a ship, the king is in the position of pilot, and the people in that of master [loco domini]. So while the former takes care of public safety, the people obeys and submits to him. However, he is – or ought to be considered to be – no less a servant [servus] of the commonwealth than any judge or tribune*” (*Vindiciae*, III, p.75).

²¹⁷ Cfr. em: SABINE, 1973, p.353.

e (ou) contrários à lei divina, caberia ao povo o dever de destituí-lo, porque tal ato estaria de acordo com o primeiro juramento para com Deus. Esse ponto é importante para os *Huguenotes* justificarem a resistência armada contra os seus agressores.

A terceira implicação refere-se ao modo como é exercido o Direito de Resistência: por meio dos magistrados inferiores, os representantes do povo. Em um modelo político que se assemelha a uma aristocracia²¹⁸, o autor do *Vindiciae* mostra que os magistrados inferiores surgiram para auxiliar na tarefa de administrar o bem comum e proteger os direitos do povo no reino²¹⁹, principalmente contra as pretensões de um tirano. Quando o governante não cumpre seus deveres, prejudica o bem comum e governa apenas para o seu próprio bem ou ordena algo contrário à lei divina, pode-se, então, legalmente, romper o pacto e agir contra ele²²⁰. O direito de resistir ativamente a um tirano compete à comunidade como um todo e, por isso, a ação deve ser feita pela autoridade pública – os magistrados inferiores –, e não por pessoas privadas²²¹. Não é gratuita a menção aos magistrados inferiores como responsáveis pela resistência ao tirano. Essa concepção brota do modo como o autor do *Vindiciae* entende “o povo”, pois, em ambos os pactos - seja o primeiro ou o segundo - ele refere-se aos homens a partir do conceito jurídico e abstrato de povo (*populis*), isto é, da totalidade²²² e, por conta disso, na ação legítima contra o tirano, compete aos representantes da totalidade agir, e não à pessoa privada²²³.

²¹⁸ Sabine mencionou que o modelo político de organização do Estado do *Vindiciae* aproxima-se do conceito de federações, com a referência a um governante e representantes locais (1973, p.357).

²¹⁹ “(...) when kings began to extend their frontiers [fines], and the whole people could not assemble in one place without confusion, officers of the kingdom were instituted to protect ordinarily, the rights of the people (...)” (*Vindiciae*, III, p.78).

²²⁰ O autor do *Vindiciae* segue as características clássicas de um tirano, os reis: “are constituted by the people, and benefit is to be understood largely in terms of these two things- justice between citizens and courage against enemies – then clearly a prince who serves only his own welfare and desires, who neglects and perverts all laws [iura], who is more savage and cruel to the people than any enemy, can fittingly be called a tyrant” (*Vindiciae*, III, p.96).

²²¹ Sobre a possibilidade da ação por iniciativa privada, é oportuno mencionar que o autor do *Vindiciae* faz duas exceções: (i) em um caso manifesto de orientação divina (*Vindiciae*, II, p.59-60; p.66); e (ii) em relação ao tirano usurpador, aquele governante externo que invade o Estado para usurpar o poder. Neste caso, é lícito aos cidadãos agirem por iniciativa própria contra a força alheia e opressora (*Vindiciae*, IV, p.183).

²²² Segundo Garnett, a concepção de povo como uma única pessoa jurídica, isto é, abstrata, seria influência de Bartolomeu Saxoferato (2003, p.XXIII).

²²³ “In the first place, individuals are not bound by the covenant between God and the whole people that it should be the people of God. For what is owed to a Corporation [universitas] is not owed to individuals, just as what a Corporation owes is not owed by individuals. (...) private individuals have no power, fill no magistracy, hold no command nor any right of the sword [ius gladii]. Therefore, since God has not

Os magistrados seriam, juntamente com o rei, cotutores da sociedade²²⁴. Independente do grau da magistratura, local ou regional, eles são “como patrões que devem proteger o bem público e salvaguardar a liberdade do povo”²²⁵. Sabine defendeu que o Direito de Resistência em *Vindiciae* não está associado a direitos individuais dos homens, mas à proteção da moralidade e do bem comum da comunidade²²⁶. Por certo, o autor do *Vindiciae* está preocupado em justificar, moral e religiosamente, o Direito de Resistência, mas há também uma preocupação com a proteção dos direitos individuais, especialmente com o direito de propriedade²²⁷, principal ponto atacado pelos católicos.

Quando Henrique III assumiu o posto de seu irmão e tornou-se rei da França, em 1573, ele procurou restabelecer a paz no reino. Foram publicados cinco editos (1573, 1576, 1578, 1579 e 1581) com o mesmo teor: a proibição de perseguir e confiscar arbitrariamente os bens dos protestantes e calvinistas no território francês²²⁸. A posição favorável do rei Henrique III aos protestantes fomentou as suspeitas dos líderes católicos sobre ele. No começo de 1583, Henrique I de Guise foi acusado pelos protestantes de reivindicar o trono da França²²⁹. A acusação, verdadeira ou não, fez com que Henrique III se voltasse contra os membros da casa de Guise. O rei francês demorou, mas conseguiu convencer o conselho dos magistrados de que as ações do Duque de Guise estavam perturbando a paz do reino²³⁰. Henrique III, sabedor da dificuldade que envolveria prender o Duque, passou a planejar a morte dele e a de seu irmão, o Cardeal de Guise, ambos executados em 1588. A morte dos irmãos da casa de Guise provocou um verdadeiro levante contra o rei, que passou a ser considerado um

handed the sword to private individuals, so he does not demand use of the sword from tem. To private individual it is said: 'put your sword in its sheath'; but to magistrates: 'you do not bear the sword in vain' (Vindiciae, II, p.59-60). As referências às passagens bíblicas são: Mateus 26,52; e Romanos 8, 4; respectivamente.

²²⁴ Cfr. em: GARNETT, 2003, p.xxxix.

²²⁵ Cfr. em: *Vindiciae*, III, p.91.

²²⁶ “(...) *its defense of the right to resist was not in the least an argument for popular government and the rights of man. Individual human rights had no part in it, and its practical bias was aristocratic or even in a sense feudal. In spirit, therefore, it was wholly at odds with the doctrines of liberty and equality which were later poured into the mold of the contract-theory*” (1973, p.357).

²²⁷ “*For these men interpret their opinion to mean that command of all together as a whole [universorum imperium] should belong to kings, but ownership to individuals [ad singulos proprietatis]; and that Caesar possesses everything in terms of command, but individuals do so in terms of ownership [dominium]*” (*Vindiciae*, III, p.111).

²²⁸ Cfr. PARROW, 1993, p.47. Cfr. também BRAUN, 2007, p.84.

²²⁹ De acordo com PARROW: “*This charge appeared in the work of Philippe Duplessis - Mornay, Discovers svr le Droit Pretendu par ceux de Guise sur la Couronne de France*” (1993, p.48).

²³⁰ Cfr. RANUM, 1980, p.65.

tirano aos olhos dos católicos²³¹. Em 8 de janeiro de 1589, a faculdade de teologia de Sorbone declarou Henrique III culpado por um crime contra a pátria, declarando que ele não era mais o rei legítimo da França²³². Em maio do mesmo ano, o papa Sisto V publicou uma bula excomungando Henrique III²³³. A condenação papal corroborou o discurso dos católicos franceses contra o antigo rei. A partir disso, passaram a defender a resistência armada contra o governante herege e tirânico²³⁴.

Agora, era a vez dos católicos justificarem a ação como sendo resultado de uma guerra justa contra a heresia e a tirania do rei que deturpara o poder real. O governante era eleito para zelar pelo bem comum, proteger os súditos e suas posses, bem como a fé. Ao quebrar esse pacto com o não cumprimento de seus deveres, o povo poderia rebelar-se contra ele e utilizar a força para proteger a si e ao reino²³⁵. As palavras tomaram forma de ato em 1º de agosto de 1589, quando o dominicano Jacques Clément resolveu, por iniciativa própria, invadir a corte real com o objetivo de assassinar Henrique III.

Em meio a essa onda de publicações que defendiam e evocavam o Direito de Resistência, houve também autores que preferiram reafirmar o dever irrestrito de obediência e fortalecer o poder real. O livro de Jean de Bodin (1530-1596), *Les six livres de la République*²³⁶, é um exemplo de tal postura. Apesar das dificuldades inerentes ao estilo de escrita de Bodin²³⁷, a obra ocupa um importante posto na história das ideias políticas ao apresentar uma forte defesa do poder do soberano. Não nos

²³¹ Cfr. RANUM, 1980, p.68. Juan de Mariana faz menção a este acontecimento em seu *De rege*, livro I, cap. VI, p.71.

²³² Cfr. PARROW, 1993, p.54.

²³³ *Bulle de nostre S. Pere le Pape Sixte V, contre Henry de Valois, & ses complices* de acordo com PARROW, 1993, p.55.

²³⁴ Cfr. PARROW, 1993, p.55.

²³⁵ Parrow destaca a proximidade do discurso católico desta época com a argumentação dos *Huguenotes* anos antes. Segundo ele, tanto católicos quanto protestantes basearam sua argumentação em uma quebra de contrato. Em suas palavras: “*The Catholic writers, as the Huguenot, medieval Christian, and Roman law writers before them, based their arguments on the ideas of contract in private law*” (1993, p.55).

²³⁶ A obra foi publicada originalmente em 1576, em francês. Doravante utilizaremos a sigla *Rep* para indicar a obra, numeral em romano para indicar o livro, seguido do numeral arábico para indicar o capítulo da obra. Sobre a edição utilizada ver o item *Referências*.

²³⁷ É recorrente, na bibliografia secundária sobre o autor, encontrarmos críticas ao seu estilo. Murray, por exemplo, diz: “*He is eminently unsystematic and confusing*” (1960, p.141); “*changelessness, coherence and confusion are the characteristics of Bodin: the changelessness is thought, the coherence in idea, and the confusion in expression*” (1960, p.130). Sabine, por seu turno, entende que: “*The Republic, and indeed his books generally, are unorganized and ill-arranged, repetitious and disconnected, though in parts he was capable of being clear and cogent*” (1973, p.374).

compete fazer uma análise de toda a teoria política de Jean Bodin, contudo, é oportuno mostrar a sua posição com relação ao Direito de Resistência.

No que se refere ao tirano, Bodin recorre à tradição bartolista e entende que existe o tirano em exercício e o usurpador. Começando pelo segundo caso, Bodin admite que, do mesmo modo que é louvável empunhar as armas para defender os seus bens, também o é para defender a República de inimigos externos²³⁸. Assim, é justo e legal evocar o Direito de Resistência, nesse caso, frente à injustiça provocada por um governante externo e ilegítimo, o qual usurpa a soberania. Contudo, no caso de um tirano em exercício, Bodin condena veementemente a resistência dos súditos²³⁹, seja por iniciativa privada²⁴⁰, ou pelas autoridades públicas da própria República (assembleias dos estados²⁴¹ ou magistrados inferiores²⁴²), apesar de permitir a resistência por parte de soberanos estrangeiros²⁴³. Para compreender essa posição de Bodin é necessário adentrar na sua teoria sobre a soberania.

Jurista de formação, Jean Bodin entende a *República* nos moldes do Direito Romano²⁴⁴, isto é, que ela surgiu em um processo natural de reunião de várias famílias²⁴⁵, as quais aceitaram, em algum momento histórico, seja por meio da força, medo ou ainda pelo consentimento, viver de acordo com um conjunto de normas jurídicas que fixam e mantêm o que é justo. Dito em uma frase: a família é a origem da sociedade civil²⁴⁶. Dado isso, o cidadão é entendido como sujeito livre que se submete à observância das leis civis, mesmo que isso limite a sua liberdade natural²⁴⁷. Não há, lembra Bodin, Estado propriamente dito sem Direito Civil, pois são as leis que garantem a justiça e o ordenamento social²⁴⁸. Do contrário, teríamos simples acordos suscetíveis à

²³⁸ Cfr. em *Rep*, II, 5.

²³⁹ Cfr. em *Rep*, II, 5.

²⁴⁰ Cfr. em *Rep*, II, 5.

²⁴¹ Cfr. em *Rep*, I, 8.

²⁴² Cfr. em *Rep*, III, 4.

²⁴³ Cfr. em *Rep*, II, 4.

²⁴⁴ Cfr. em *Rep*, I, 2.

²⁴⁵ Cfr. em *Rep*, IV, 1.

²⁴⁶ Cfr. em *Rep*, I, 2.

²⁴⁷ Cfr. em *Rep* I, 6.

²⁴⁸ Alberto de Barros lembra que o Direito, na visão de Bodin, “não pretende tornar os homens moralmente virtuosos, prescrevendo-lhes condutas”, antes disso, busca “promover a ordem social por meio da correta distribuição dos bens entre os membros de uma comunidade” (2006b, p.32).

instabilidade provocada pelas mudanças dos interesses do mais forte, tal como ocorre numa associação de ladrões (*Rep* I), e a garantia da aplicação das leis, e, por conseguinte, de um Estado bem-ordenado, só se dará com a jurisdição de um soberano, e por meio das instituições da República²⁴⁹. Decorre daí a sua preferência pela monarquia hereditária como melhor forma de governo de uma República²⁵⁰.

Bodin deixa claro que, aos magistrados inferiores, juízes e comissários, compete a aplicação das leis para dirimir as desavenças e regular a ordem na sociedade (*Rep*, III, 3-4), porém, não compete-lhes o direito de legislar, uma vez que é uma garantia resguardada àquele que tem soberania no Estado: o governante. A esse é concedida a soberania, cuja característica é determinar algo sem o consentimento de outrem (*Rep*, I, 10). Portanto, compete ao governante o direito de legislar, isto é, de criar, de corrigir e até mesmo de retirar leis do ordenamento jurídico. Somente uma vontade soberana humana, livre da submissão, pode ser fonte das leis civis (*Rep* I, 10). Daí decorrem os demais direitos do soberano, como o de declarar paz ou guerra, instituir magistrados inferiores e honras, e aplicar taxas e impostos quando necessário (*Rep*, I, 10). O poder do governante é soberano e absoluto, portanto, está acima das leis, isto é, um poder superior perante as leis²⁵¹. Não significa, porém, que não existam restrições ao seu poder²⁵². Os direitos naturais e divinos dos homens, como é o direito à propriedade privada, por exemplo, são invioláveis. O governante, por ser súdito do Soberano divino, deve respeitar, e não pode, arbitrariamente, suprimi-los.

De todo o modo, a teoria da soberania reforça o poder real e coloca um dever de obediência política irrestrito ao cidadão, a ponto de Bodin condenar a ação privada contra o tirano em exercício, classificando-a como um ato de regicídio (*Rep* II, 5), e aconselhar aos cidadãos que suportem as práticas abusivas do tirano (*Rep* I, 8). Não cabe também, aos magistrados inferiores, resistir ao soberano, mesmo que sejam responsáveis pela aplicação da lei, pois tal ação abriria precedente e colocaria em risco

²⁴⁹ Cfr. em LENZ, 2004, p.125.

²⁵⁰ Cfr. em *Rep* II, 2. Para Murray: “the theory of sovereignty in Bodin’s eyes is simply monarchy in general and French Monarchy in particular” (1960, p.158).

²⁵¹ “o soberano possui, de fato, um poder absoluto, isto é, superior, independente, incondicional e ilimitado, pois qualquer submissão, restrição, obrigação ou limitação é incompatível com a própria idéia de soberania” (BARROS, 2006b, p.39).

²⁵² George Sabine coloca três restrições à ação do governante soberano, a saber: i- os preceitos da lei natural e divina; ii- as leis fundamentais do Império francês, que não poderiam ser arbitrariamente mudadas; e, iii- o direito da propriedade privada, sendo um direito inviolável da família, no qual o governante só pode interferir após o consentimento do dono (1973, p.379-381).

as instituições da República (*Rep* III, 4). Os magistrados podem, contudo, por objeção de consciência e quando comprovado que o soberano age contra as leis divinas e naturais, abandonar seu cargo para não seguir ordens injustas (*Rep*, III, 4). No entanto, adverte Bodin, é muito difícil julgar as ações do soberano e separar atitudes severas de práticas tirânicas. Além disso, uma ação contrária ao governante só poderia ser legítima se tivesse uma indicação explícita de Deus. Do contrário, caberia ao súdito o dever de obediência. Desse modo, é correto afirmar que, devido às discussões religiosas e por sua formação no *Politiques*, Bodin teria preferido reforçar o poder monárquico para a garantia da ordem e da paz de uma nação, subvalorizando o papel do Direito de Resistência²⁵³.

Antes de passarmos ao próximo tópico, sobre o ambiente na Espanha renascentista, é oportuno mencionar um acontecimento que foi vital para o desenvolvimento do pensamento barroco espanhol com a retomada do pensamento tomista e que, curiosamente, teve início na França: a decisão de Pierre Crockaert (1450-1514). Pierre Crockaert iniciou seus estudos na *via moderna*²⁵⁴ no Collège de Montaigu, em Paris. No entanto, em 1503, em meio a sua carreira acadêmica, decidiu voltar-se para a *via antiqua*, particularmente para o pensamento de Tomás de Aquino. Tal decisão poderia passar despercebida se não fossem as consequências que dela surgiram.

Crockaert foi o responsável por despertar o interesse e propagar os ensinamentos de Tomás de Aquino. Ele ingressou na Ordem Dominicana e se juntou ao corpo docente do Colégio de Saint-Jacques. Em 1509, resolveu adotar a *Summa Theologiae* no lugar das *Sentenças*, de Pedro Lombardo, como texto base de sua disciplina, chegando a produzir um comentário sobre a última parte da *Summa*, em 1512. A publicação do comentário despertou o interesse no pensamento tomista e, mesmo com a morte de Crockaert em 1514, o Colégio continuou financiando outros comentários sobre Tomás

²⁵³ Segundo Skinner: “Bodin clearly saw his major ideological task in the Six Books as that of attacking and repudiating the Huguenot theory of resistance, which he had come to regard as the greatest single threat to the possibility of re-establishing a well-ordered monarchy in France” (2013, p.285). É oportuno mencionar que o próprio Bodin defendera uma posição constitucionalista em sua obra **Método para a fácil compreensão da história** (1566). Ainda de acordo com Skinner, Bodin abandona essa posição devido às consequências dos conflitos religiosos, passando a criticar a teoria do Direito de Resistência e a defender uma monarquia forte para manter a paz e a unidade da nação (2013, p.284). A mesma posição aparece em Baker (1989, p.882). É oportuno mencionar, também, que Jean Bodin pertenceu a um grupo de pensadores políticos moderados na França. Os *Politiques*, como eram chamados, viam, no poder real, o principal suporte para a manutenção da paz e da ordem em um Estado, sem depender do apoio dos setores religiosos. Cfr. em SABINE, 1973, p.372; LENZ, 2004, p.122.

²⁵⁴ Segundo Belda Plans, a *via moderna* caracterizava-se como o estudo do nominalismo e tinha como base o pensamento de Guilherme de Ockham (2000, p.14).

de Aquino, que seriam importantes para uma retomada do pensamento tomista no século XVI²⁵⁵, juntamente com os seus discípulos, entre eles, Francisco de Vitoria, pilar da *Escola de Salamanca*.

2.3 O Direito de Resistência na Espanha renascentista do século XVI: o tomismo da Escola de Salamanca e o movimento anti-Maquiavel

Entrando de vez no terreno ibérico do século XVI, dois serão os objetivos deste tópico, a saber: (i) as considerações de autores de inspiração tomista acerca do Direito de Resistência e do tiranicídio, e (ii) o movimento intelectual conhecido como anti-Maquiavel. Sobre o primeiro, tomaremos como exemplo as posições de autores tomistas de Francisco de Vitória e Domingo Soto sobre o Direito de Resistência. Com eles, buscaremos mostrar como as principais características da posição do Doutor Angélico são retomadas e repetidas. Na seção subsequente, mostraremos, em linhas gerais, as principais teses do movimento intelectual surgido na segunda metade do século XVI, contrárias aos ensinamentos dos “Políticos”, sobretudo, Nicolau Maquiavel. Julgamos importante compreendê-lo, uma vez que o *De rege*, de Mariana, é considerado como um tratado desse movimento.

É oportuno, antes de passarmos aos objetivos supracitados, lembrar que, muitos autores de influência tomista do século XVI, poderiam ser arrolados aqui, contudo, para delimitar a abordagem optamos pelas posições dos mestres do Colégio dominicano de *San Esteban*, em Salamanca. A escolha se deu por dois motivos precípuos: primeiro, devido à notoriedade e ao papel de formação intelectual da Espanha renascentista, ou barroca, do século XVI; segundo, porque as obras dos mestres da primeira geração²⁵⁶ da Escola de Salamanca²⁵⁷ foram fundamentais para a consolidação das doutrinas da Escola, e serviram como ponto de partida para outros autores espanhóis do século XVI.

²⁵⁵ Segundo Quentin Skinner, a retomada do tomismo foi fundamental para o desenvolvimento da moderna teoria da lei natural (2013, p.135). Sobre essa retomada e a sua influência no século XVI conferir: SKINNER, 2013, p.135-173.

²⁵⁶ Dentro da historiografia, são comumente aceitas três gerações de pensadores em Salamanca. Nas palavras de Luciano Pereña: “*una generación creadora, de Vitoria a Soto (1526-1560); una generación de expansión cultural, de Sotomayor a Medina (1560-1584); y una última generación de sistematización doctrinal que va de Báñez a Suárez (1584-1617)*” (1981, p.65).

²⁵⁷ Para um estudo completo sobre a Escola de Salamanca é oportuno consultar o grandioso trabalho de Juan Belda PLANS, **La Escuela de Salamanca**, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, 997p.

Ademais, a primeira geração dos teóricos de Salamanca toma como base para a reflexão o pensamento de Tomás de Aquino, e seus ensinamentos de ordem teológica e moral²⁵⁸. Esse denominador comum é interessante para os nossos propósitos de compreender como a posição de Juan de Mariana se aproxima e se afasta de autores tomistas de seu tempo, possibilitando compreender melhor a originalidade e o impacto da posição de nosso jesuíta.

Passamos, então, para os nossos objetivos nesta seção. Iniciaremos com uma breve reconstrução da posição de Francisco de Vitoria e Domingo de Soto sobre o Direito de Resistência e o problema do tiranicídio.

2.3.1 Francisco de Vitoria e o Direito de Resistência

O mestre Francisco de Vitoria (1486/92-1546) é apontado na bibliografia secundária como um dos pensadores fundamentais da *Escola de Salamanca*²⁵⁹. Em uma época de grandes crises em diversos segmentos (eclesiástico e teológico, político e cultural) da sociedade espanhola²⁶⁰, Vitoria foi um expoente intelectual, enfrentando os

²⁵⁸ Vemos a forte influência do pensamento do Aquinate, por exemplo, em Francisco de Vitoria e nas suas *Relectiones — De iure belli* (1539), *De indís* (1539) e *Dubium de Tyranno* (nas *Relectiones Theologicae*, de 1557) — e, obviamente no comentário à *Secunda Secundae* da *Summa Theologiae* de Tomás —, bem como na obra de Domingo de Soto — *De iustitia et iure* (1568). Pereña lembra que, ao lecionar a cátedra sobre a Paz, “[Vitoria] dió a la enseñanza de la Teología un sentido dinámico y de actualización política. Introdujo como texto la Suma Teológica de Santo Tomás, centrando sus explicaciones en los tratados sobre las leyes y en los comentarios a la justicia y al derecho. A través de ellos fue abordando los problemas más acuciantes de la convivencia humana que dialécticamente culminaron en sus Relecciones teológicas. Por su método y sus preocupaciones, su teología moral desembocó en ética social y filosofía política. No se puede olvidar la influencia excepcional de las Relecciones (...) deriva principalmente de su penetración psicológica y de la consciencia íntima que Vitoria tenía de la realidad de su tiempo. Se enfrenta con la crisis que provoca la desintegración de la Europa cristiana, el descubrimiento de América y el desequilibrio social de España” (1981, p.63). Cfr. Luciano PEREÑA, “Estudio Preliminar: La tesis de la paz dinámica”, In: Francisco de Vitoria, *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981. [Corpus Hispanorum de Pace, v. VI].

²⁵⁹ Plans ao se referir a Vitoria menciona que “*El Maestro Francisco de Vitoria es la primera gran figura teológica de la Escuela de Salamanca, iniciador de dicho movimiento renovador, «Maestro de maestros», y una de las figuras teológicas más destacadas de todo el siglo XVI, llamado el Sócrates español por su fecundo magisterio oral. Su genio teológico y su fuerte personalidad le harían ejercer una influencia de primera magnitud no sólo en su época sino a través de los siglos y en la cultura humana*” (2000, p.313). Para mais dados sobre a vida e obra do autor é oportuno ver em: PLANS, 2000, p.317-398. Ver também a clássica obra de B. V. HEREDIA, **Francisco de Vitoria**. Barcelona: Editorial Labor, 1939 e a obra de MARTÍN, Ramon Hernández. O.P. **Francisco de Vitoria. Vida e Pensamiento internacionalista**. Madrid: BAC, 1995; primeira parte, p.5-156.

²⁶⁰ Esse cenário crítico pode ser resumido nos seguintes termos: “*En el plano eclesiástico la reforma protestante hacía tambalear los cimientos mismos de la Iglesia; en el teológico los nuevos aires filosóficos y humanistas exigían una remodelación de fondo de la teología escolástica tradicional; en el dominio político la aparición del Estado moderno con sus exigencias secularizadoras (separación del poder civil y eclesiástico, entre otros aspectos), así como las interminables guerras entre los príncipes*

problemas de seu tempo com grande originalidade. Ele é apontado como o principal responsável pela renovação da teologia espanhola no século XVI²⁶¹, fundador do Direito Internacional Moderno²⁶², e inspirador de uma colonização pacifista e humanitária das terras além-mar²⁶³.

A despeito dos rótulos que podem ser atribuídos, Vitoria segue uma linha tomista de argumentação na caracterização e relação dos poderes civil e espiritual, distinguindo as respectivas esferas de ação e manifestando sua oposição ao poder coercivo *in temporalibus* do Papa²⁶⁴. Em seu pensamento político, Vitoria recorre à teoria causal aristotélica para expor as causas da sociedade civil²⁶⁵. Segundo ele, essa organização surge da própria natureza humana, como forma de preservar a si mesmo e garantir o seu objetivo natural²⁶⁶. Na origem da sociedade Vitoria destaca, como bem apontou Rivas, a fragilidade da condição humana. Este elemento, que também aparecerá em Mariana, serve para mostrar que os homens necessitam viver em sociedade para

cristianos (Carlos V e Francisco I), la colonización e evangelización americanas (con sus guerras de conquista), o el peligro islámico del expansionismo turco otomano, planteaban una serie de problemas fundamentales a la civilización cristiana occidental que debían ser resueltos con urgencia e amplitud de miras; por último, también en el orden cultural y antropológico el Humanismo imperante cada vez más, ponía sobre el tapete una serie de exigencias de largo alcance que afectaban muy directamente a la vida cristiana, a la teología, y en general a la concepción del hombre y de la sociedad” (PLANS, 2000, p.314).

²⁶¹ Cfr. em PLANS, 2000, p.313.

²⁶² Cfr. em PLANS, 2000, p.313. Para uma visão geral sobre o pensamento político e direito internacional em Vitoria ver o artigo de: MONTES D’OCA, Fernando Rodrigues. “Política, Direito e Relações Internacionais em Francisco de Vitoria”. In: **Anais Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**, Edição 9, 2012, p.1-23. Também é oportuno consultar a terceira parte da obra de Ramon Martín (1995, p.213-271). Nela Martín faz um diálogo e mostra a presença da obra de Vitoria em autores como Hugo Grócio e Jean Bodin.

²⁶³ Cfr. em PLANS, 2000, p.313. Um dos tópicos mais conhecidos do pensamento de Francisco de Vitoria diz respeito a suas teses sobre os povos aborígenes da América, entre elas a refutação da teoria da escravidão natural. Para uma visão geral sobre as teses de Vitoria sobre os povos da América conferir a quarta parte da obra de Martín (1995, p.273-345). Para mais informações sobre a refutação da teoria da escravidão natural ver o artigo de: PICH, Roberto H. “*Dominium e Ius*: sobre a fundamentação dos Direitos Humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546)”. In: **Teocomunicação** Porto Alegre v. 42 n. 2 p. 376-401 jul./dez. 2012. E também: MONTES D’OCA, Fernando Rodrigues. “Francisco de Vitoria e a Teoria Aristotélica da Escravidão Natural”. In: **Thaumazein**. Santa Maria, ano VII, n.14, p.03-31, Julho 2014.

²⁶⁴ Cfr. em PLANS, 2000, p.367. A análise de Vitoria sobre o poder civil e eclesiástico, e suas respectivas funções na sociedade, pode ser encontrada em quatro *Relecciones*, a saber: *De potestate civili* (1528); *De potestate Ecclesiae prior* (1532); *De potestate Ecclesiae posterior* (1533) e *De potestate Papae et Concilii* (1534). Mais informações sobre as relações de poder civil e eclesiástico em Vitoria ver no artigo de MONTES D’OCA, Fernando; COUTO, Mateus. “Francisco de Vitoria: negócios ibéricos, poder papal e direitos dos índios americanos”. In: **Seara Filosófica**, Pelotas, n. 6, 2013, p.85-105.

²⁶⁵ Cfr. LANGELLA, 2015, p.12.

²⁶⁶ «Et si respublicae societatesque iure divino seu naturali sunt constitutae, potestates etiam sine quibus respublicae stare non possent». FRANCISCO DE VITORIA, *De potestate civili*, p.158. Cfr. também em LANGELLA, 2015, p.12; e em BRETT, 1997, p.135.

superar as debilidades através do auxílio mútuo²⁶⁷. Os indivíduos, por sua condição racional, são capazes de compreender os princípios da lei natural e formular leis que estão em consonância com esses princípios para regular o convívio entre si. O executor da lei é o governante, ao qual é delegado a autoridade para ser o executor do poder coercivo e responsável por guiar a comunidade política para o seu próprio fim. Nesse sentido, a lei natural é a fonte da justiça das leis civis, bem como balizadora da ação do governante.

Seguindo a linha tomista, Vitoria também associa o Direito de Resistência com o desvio de função do governante, o qual oprime e comete injustiças para com a sociedade. Na *relectio Dubium de tyranno*, Vitoria levanta a questão acerca do que seria lícito aos cidadãos fazer contra um tirano. O Mestre Salmantino condena que uma pessoa particular, por iniciativa própria, tire a vida de um governante ilegítimo²⁶⁸. Ele entende, contudo, que é lícito à República fazer guerra para se defender do tirano e, nessa situação, qualquer pessoa privada estaria autorizada a agir contra a vida do déspota²⁶⁹, uma vez que a ação privada estaria respaldada por autoridades públicas. Mais uma vez, o direito natural de defesa da própria vida é evocado para a justificação de uma revolta.

Mas não é apenas neste caso que tal direito pode ser evocado. Vitoria também o associa ao tema da guerra justa em pelo menos dois momentos. Em um primeiro momento, encontramos, na terceira parte do *De indis* (1539), a transposição do direito de fazer guerra justa contra os aborígenes americanos. Ele admite que o uso da força para resistir e se defender pode ser usado para reparar uma grave injustiça ou uma injúria. O argumento utilizado é do direito de comunicação natural, que garantiria aos

²⁶⁷ RIVAS, 2014, p.495.

²⁶⁸ Cfr. em *De tyranno* 2. Nos *Comentarios a la Secunda secundae*, q.42, a.2 Vitoria também condena que um cidadão particular possa matar um desposta sem a prévia autorização da comunidade. Para fins de citação do texto do *De tyranno* utilizaremos a versão bilíngue encontrada na obra: **Relectio de Iure Belli o Paz Dinâmica**. Por L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. Garcia y F. Maseda. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981.

²⁶⁹ Cfr. em *De tyranno* 3: “*Patet, quia respublica potest gerere bellum contra tyrannum ut defendat se ab illo. Sed iam habet bellum cum illo et nodum est finitum. Ergo durante illo bello licet cuicumque privato homini occidere illum. Nec occidit illum auctoritate privata sed publica, quia bellum non est finitum. Item, licet interficere ipsum pro defensione reipublicae*”.

espanhóis transitar entre outros povos²⁷⁰ e estabelecer comércio entre eles, não sendo permitido aos povos locais negar esse direito. No entanto, se os povos nativos negassem tal prática, seria lícito aos espanhóis fazer uso das armas para reparar a injustiça²⁷¹. É importante notar que, para Vitoria, o que rege as nações são os princípios do direito natural²⁷², que abarca o ato de defender-se ou conservar-se.

Já em outro momento, na *Relectio De iure belli* (1539), após admitir que é lícito aos cristãos fazer guerra²⁷³, Vitoria defende, na *quaestio secunda*, que é legítimo repelir a força com a força para defender a si próprio ou aos seus próprios bens²⁷⁴. O mesmo direito é transposto para uma República, sendo permitido defender-se contra inimigos ou injúrias cometidas²⁷⁵. O direito de defesa contra os inimigos faz parte da constituição de uma República perfeita e autossuficiente, capaz não apenas de produzir bens como também de mantê-los²⁷⁶. Compete, então, ao governante, responsável pelo zelo do bem comum, defender ou reparar as injúrias cometidas contra seu povo, lembrando que a

²⁷⁰ Cfr. em *De indis* I 3, 1. FRANCISCO DE VITORIA. **Relectio de Indis o libertad de los Indios**. Edicion critica bilingüe por L. Pereña y J. M. Perez Prendes. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

²⁷¹ Diz Vitoria: “*Porque causa de guerra justa es sólo repeler y vengar la injusticia, como queda dicho siguiendo a Santo Tomás. Ahora bien, los bárbaros, al impedir el derecho de gentes a los españoles, les hacen injusticia; luego si es necesaria la guerra para mantener su derecho, pueden lícitamente hacerla*” (*De indis* I 3, 5, 15ss.).

²⁷² “*Ea autem quae necessaria sunt ad gubernationem et conservationem orbis, sunt de iure naturali*”. (*De iure belli* IV, 1, 11-14).

²⁷³ “*Licet christianis militare et bella gerere*” (*De Iure Belli* I 1.2). A argumentação de Vitoria na questão primeira retoma a autoridade de Agostinho e de Tomás de Aquino durante a exposição dos oitos argumentos a favor da guerra. Em suma, defende a licitude da ação militar por um cristão por compreender que o ato de fazer guerra repousa tanto no princípio de defesa da vida (ver 3 argumento), como do bem comum e dos inocentes contra uma ação militar injusta dos inimigos.

²⁷⁴ Cfr. *De iure belli* II, 1: “*Haec patet, nam vim vi repellere licet. Unde hoc bellum quilibet potest gerere sine auctoritate cuiuscumque alterius, non solum pro defensione propriae personae sed etiam bonorum suorum*”. O argumento de que “é lícito repelir a força com a força” também aparece antes, na primeira e segunda questões. Ver em: *De Iure Belli* I, 2, 30; II, 1, 5.

²⁷⁵ Cabe aqui uma ressalva: embora o princípio, em sua raiz, tenha por base a defesa da vida, há uma diferença fundamental entre a pessoa privada e a autoridade pública, a qual somente essa última pode reparar as injúrias. Cfr. *De iure belli* II, 2, 16: “*sed respublica habet auctoritatem non solum defendendi se sed etiam vindicandi se et suos. Et probatur quia ut Aristoteles tradit (3 Politicorum), respublica debet esse sibi sufficiens. Sed non posset sufficienter servare bonum publicum, si non posset vindicare iniuriam et animadvertere in hostes*”.

²⁷⁶ Cfr. LANGELLA, 2015, p.18.

injúria é a única causa lícita que justifica a empresa da guerra justa²⁷⁷, podendo fazer uso das armas para tal feito.

A posição de Vitória sobre o Direito de Resistência também é partilhada por outro mestre da *Escola de Salamanca*, o segoviano, Domingo de Soto (1495-1560).

2.3.2 O Direito de Resistência em Domingo de Soto

Domingo de Soto foi um conhecido jurista e renomado teólogo de sua época. Engajado aos eventos de seu tempo, tal como a *Junta de Valladolid* (1550-1551) e o Concílio de Trento (1545-1563), foi confessor do Imperador Carlos V. Não nos compete aqui remontar ao pensamento de Soto, o qual, por ser rico e fértil, possui várias facetas que poderiam ser exploradas. É, porém, oportuno abordar alguns conceitos de sua teoria política, sobretudo sua posição acerca do Direito de Resistência, e mostrar como o segoviano seguiu a linha tomista ao tratar do tema. Para tanto, recorreremos apenas a alguns livros de sua obra magna *De iustitia et iure libri decem*²⁷⁸, publicada entre os anos de 1553 e 1554.

O *De iustitia et iure* é um tratado composto por 10 livros²⁷⁹ nos quais Soto visa analisar a origem e a fonte do conceito de *Justiça (iustitia)* enquanto virtude cardinal para o Homem, e também de seu objeto formal, o *Direito (ius)*. Virtude e Direito são condições para que o ser humano alcance a felicidade terrena e a bem-aventurança

²⁷⁷ Cfr. *De iure belli* III, 4ss: “*una sola causa iusti belli est, scilicet iniuria accepta. (...) Et ratione probatur quod bellum offensivum est ad vindicandam iniuriam, ut dictum est.*” Na quinta preposição, Vitória admite, no entanto, que não basta uma simples injúria para declarar guerra, pois devemos levar em conta os efeitos e os males que uma guerra gera. Cfr. *De iure belli* III, 5. Ademais, na quarta questão do *De iure belli*, Vitória examina os elementos que envolvem a guerra: tem como finalidade defender e conservar a república (IV, 1), a empreitada bélica pode não apenas recuperar os bens perdidos (IV, 2), como também exigir dos inimigos uma indenização pelos gastos e danos (IV, 3), retirar as suas armas para impedir uma outra guerra (IV, 4) e restabelecer a honra (IV, 5).

²⁷⁸ A obra foi originalmente publicada em Salamanca pelo impressor Andrés de Portanaris, que também seria responsável por uma nova publicação do *De iustitia et iure*, revisada e com acréscimos pelo próprio Soto, em 1556 e 1557. Não é possível precisar o número de reimpressões que o *De iustitia et iure* teve ao longo do século XVI, contudo, a bibliografia secundária - O P. Venancio Diego Carro (O.P.) menciona mais de 30 edições (*Introducción Geral*, 1967, p.XXV), enquanto que a Annabel Brett cita 27 vezes (1997, p.139) - parece não deixar dúvida de que a obra fora bem difundida pelas bibliotecas da Espanha. Doravante as citações do *De Iustitia et Iure* (=DIEI) terão como base a versão bilíngue (Latim-Espanhol) publicada em 5 volumes pelo Instituto de Estudios Políticos, Madrid, em 1967, baseada na edição de 1556/7.

²⁷⁹ O próprio Soto oferece-nos uma divisão dos temas tratados na obra. Cfr. *Prólogo*, p.6.

eterna²⁸⁰. Posto isso, Soto considera que o *ius* possa ser dividido em lei (*lex*) e em Direito (*Ius*). Essa subdivisão ocupa os três primeiros livros da obra, nos quais Soto assume a divisão das leis - lei eterna, natural, civil e evangélica - e a ordem hierárquica entre elas nos livros I e II e, por conseguinte, a existência das ordens do Direito - Divino (Natural e Positivo) e Humano (subdividido por sua vez, em Direito das Gentes e Direito Civil) -, tema do livro III. De maneira geral, o mestre segoviano entendeu, assim como entendera Tomás, que a lei é um ordenamento da razão²⁸¹, isto é, o ordenamento legal procede do entendimento, capaz de obrigar e ordenar uma ação para um determinado fim, para um determinado bem. A lei eterna é fonte e origem de todas as demais leis²⁸². Ela é o ordenamento procedente da razão Divina para que todas as coisas criadas obtenham o seu próprio fim, e reflete na natureza por meio da lei natural. Essa, por seu turno, se manifesta em diferentes níveis, variando de acordo com as capacidades próprias e finalidades de cada ser. Nos animais, a lei natural se manifesta como inclinação e instinto²⁸³. Os instintos dos seres irracionais, portanto, seres não livres, é uma forma da lei natural, uma vez que ela os guia para a obtenção do seu próprio bem²⁸⁴. Já os seres humanos, dotados de racionalidade, são capazes de, livremente, deduzir e observar os princípios na natureza. Por óbvio, está implícita a premissa de que o Homem é *imago Dei* e, por conta disso, participa da lei eterna de uma forma distinta da dos demais. Há, contudo, uma implicação importante dessa concepção: o primeiro preceito da lei natural - fazer o bem e evitar o mal - valeria para todos os seres criados, pois, em última instância, refere-se à autoconservação do seu ser²⁸⁵. Esse preceito seria partilhado por todas as coisas criadas, uma vez que, para todos os seres vivos, a vida é o bem essencial. Ao Homem — entendido como um ser dotado de capacidades particulares para, não apenas conservar a sua vida, mas, também, viver de modo a obter

²⁸⁰ Cfr. em DIEI, *Prólogo*, p.5. Brett chama atenção para o fato de que, apesar de Soto alterar as ordens das questões e inserir fontes contemporâneas, “*the works constitutes essentially a commentary on Questions 57-79 of the 2a2ae, the same set of Questions upon which Vitoria commented in such detail*” (1997, p.140).

²⁸¹ Cfr. em DIEI, I, q.5, a.1.

²⁸² Cfr. em DIEI, I, q.3, a.2.

²⁸³ Cfr. em DIEI, I, q.3, a.1.

²⁸⁴ Cfr. em DIEI, I, q.3, a.4. Cfr. também em BRETT, 1997, p.144-145.

²⁸⁵ Cfr. em DIEI, I, q.3,a.2. Se a lei propriamente dita é um ordenamento da razão e, portanto, recairia apenas sobre os seres racionais, a concepção de Soto sobre a lei natural, contudo, abriria a possibilidade de os animais serem considerados como pertencentes ao âmbito da lei natural. Nas palavras de BRETT: “*Soto therefore appears to be drawing animals into the universe governed by natural law by adopting a sense of natural law as inclination or at least principle of inclination*” (1997, p.144).

o bem sobrenatural— a lei natural possui outros princípios particulares: o conhecimento dos princípios que se referem a Deus, a virtude em geral e a convivência social²⁸⁶. Por conta disso, o Homem está naturalmente inclinado a viver em sociedade.

Viver organizado em *civitas* é a forma pela qual a divina providência forneceu aos seres humanos uma maneira para obter sua própria finalidade²⁸⁷, isto é, a *civitas* nasce da inclinação natural não apenas para satisfazer as necessidades físicas, mas também como o lugar onde a população pode se realizar espiritualmente²⁸⁸. Para tanto, foi necessário estabelecer normas de conduta e atribuir a alguém a função de exercer o poder coercivo para conservar o bem comum²⁸⁹. Ao governante foi delegado, pelo consenso da comunidade, o exercício do poder civil²⁹⁰ e a tarefa de regular e administrar a justiça em sociedade com o auxílio do ordenamento jurídico. Não adentraremos na análise de Soto sobre o Direito, tema do livro III, tampouco na análise da justiça comutativa, no livro IV do DIEI, para não nos estendermos demasiadamente neste tópico. No entanto, cabe dizer que, no livro IV, o autor tratou de temas importantes como *dominium* e *restitutione*, compreendendo *dominium* como a faculdade ou o direito de uma pessoa sobre uma coisa ou sobre outro indivíduo, em casos específicos²⁹¹.

Uma vez que o governante tem como função administrar a justiça na sociedade de acordo com o que é estabelecido pela lei civil, cuja origem e fonte estão nos preceitos imutáveis e evidentes da lei natural, cabe agora analisar o Direito de Resistência propriamente dito. Soto retoma a distinção tradicional entre tirano usurpador e tirano em exercício. Segundo ele, no primeiro caso não haveria dúvidas de que a resistência seria legítima contra aquele que usurpa o exercício do poder sem o consentimento da comunidade política, sendo lícito utilizar a força para repelir a

²⁸⁶ Cfr. em DIEI, I, q.4, a.2. Nas palavras de Brett: “*Man as na ens and a vivens has the basic inclinations of conservation, nutrition and growth, and as ens and vivens, these are his natural law. As na animale he has the inclination of sense towards the objects of sense, and this is his natural law in so far as it is regulated by reason. As a rationale his natural law is his inclination towards the good of reason, that is, God and virtue*” (1997, p.145).

²⁸⁷ Cfr. em DIEI, IV, q.4, a.1.

²⁸⁸ Cfr. em DIEI, I, q.2, a.1.

²⁸⁹ Cfr. em DIEI, I, q.1, a.3.

²⁹⁰ Cfr. em DIEI, I, q.1, a.2.

²⁹¹ Aqui, Soto leva em consideração dois casos: o poder de um governante e a escravidão. Sobre o primeiro, o autor dirá que o governante não tem *dominium* sobre os cidadãos, mas, antes, uma jurisdição oriunda da função que ocupa. No caso da escravidão, Soto admite, que em casos extremos, seria lícito um homem se sujeitar ao domínio de outro para conservar sua vida. Cfr. em DIEI, IV, q.1, a.7.

injustiça do inimigo²⁹². Para o tirano em exercício, isto é, aquele que fora legitimamente escolhido, mas que, devido as suas ações tornou-se um tirano, Soto entende que não é lícita a iniciativa privada sem o consentimento das autoridades públicas. Assim, nenhum cidadão poderia resistir e atentar contra um governante sem que houvesse o respaldo da comunidade. Somente quando o governante fosse publicamente declarado um inimigo do bem-comum é que os cidadãos poderiam resistir e também atentar contra a vida dele.

A justificativa de Soto sobre a possibilidade do Direito de Resistência reside no fato de que se trata de um direito baseado no princípio mais elementar da lei natural, o de conservar a própria vida, sendo legítimo utilizar a força necessária para tal ato, mesmo que isso resulte na morte do tirano. Nesse caso específico, não haveria outra coisa senão a utilização dos meios disponíveis para preservar o bem mais essencial, a vida²⁹³, e reparar a justiça na comunidade política²⁹⁴, uma vez que o tirano deturpou a natureza da sua função de governar. Para Domingo de Soto, reis e juízes (isto é, autoridades públicas) têm o dever de servir ao Estado, sendo sua função proteger a sociedade e os direitos e deveres naturais dos homens, que são anteriores aos direitos e deveres políticos²⁹⁵. O Direito de Resistência, portanto, é um direito individual que tem sua origem e força deduzidos dos princípios da lei natural.

2.3.3 O movimento espanhol Anti-Maquiavel

Vimos, nos tópicos anteriores, como o Direito de Resistência e o problema do tiranicídio foram concebidos por Vitoria e Soto. Agora, é oportuno nos determo em um movimento intelectual peculiar que ocorreu na Espanha no final do século XVI e início do XVII: trata-se de uma moção contrária aos ensinamentos políticos de Nicolau Maquiavel (1469-1527)²⁹⁶.

²⁹² Cfr. em DIEI, V, q.1, a.3.

²⁹³ Cfr. em DIEI, V, q.1.

²⁹⁴ Não se trataria de um homicídio. Cfr. em DIEI, V, q.2, em que Domingo de Soto defende que é lícito a comunidade condenar à morte um malfeitor.

²⁹⁵ Parafraçando Venancio Carro: “*todos sus actos [atos dos reis e juízes] tienen un doble finalidad: procurar el bien común, bajo todos sus aspectos, y la defensa de la misma sociedad con los legítimos derechos de los ciudadanos honrados*” (Introducción al Tomo 3, 1968, p.xviii).

²⁹⁶ Este gênero literário, que ficou conhecido como *speculum principis*, é formado por obras destinadas à boa educação do governante, e normas da boa política para um governo duradouro. É particularmente interessante notar que **O Príncipe**, de Maquiavel, também pertenceria a esse gênero literário, como bem apontou Bignotto (1998, p.137).

O secretário de Florença causou um verdadeiro furor na Europa com as publicações dos *Discorsi* e *Il Principe*. Com objetivo de colocar a sua experiência em prol dos soberanos de Florença, Nicolau Maquiavel buscou ressaltar tudo aquilo que era importante para a arte de governar o Estado, no que diz respeito a sua fundação, manutenção e expansão. Recorrendo aos ensinamentos da antiguidade romana e com recursos empíricos, ele teceu duras críticas à tradição moral e à religião, e as desvinculou da política. Maquiavel compreendeu que a religião deveria estar subordinada ao Estado e que sua função principal seria de controle social, fomentando a devoção pela nação. O governante deveria, então, utilizar-se da religião como ferramenta para a conservação do Estado.

A despreocupação com a busca da bem-aventurança eterna, a flexibilidade moral e a visão pragmática sobre as ações do príncipe, fizeram com as obras de Maquiavel despertassem a atenção e o receio dos intelectuais²⁹⁷. Por isso, as críticas aos seus ensinamentos não tardaram. Autores ligados ao Humanismo, como Thomas Morus (1478-1535) e Erasmo de Roterdã (1464-1536), criticaram a teoria política do italiano. Já na península ibérica, as obras de Maquiavel começaram a circular, em italiano e em castelhano, na metade do século XVI²⁹⁸, e não tardou muito para chamarem a atenção dos autores cristãos que se dedicavam ao tema da arte de governar²⁹⁹. Contudo, obras com uma clara e manifesta preocupação em rebater as teses de Maquiavel levaram mais alguns anos para serem publicadas. A primeira delas é o *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Christiano* (1595), de Pedro de Ribadeneyra (1526-1611). Depois temos, no mesmo gênero literário, o tratado do próprio Juan de Mariana, *De rege et regis institutione* (1599); o *Tratado de República y policía cristiana* (1615/19), de Juan de Santa María (1551- 1622); a *Verdadera razón de Estado* (1616),

²⁹⁷ Não adentraremos na fortuna que as teorias de Maquiavel têm. Para mais informações sobre esse tema, é oportuno consultar a clássica obra de Friedrich MEINECKE, **Machiavellism. The Doctrine Of Reason D'etat and Its Place in Modern History**. Translated from the German by Douglas Scott with a general introduction to Friedrich Meinecke's work by Dr. W. Stark. New Haven: Yale University Press, 1962. Meinecke abordou a recepção de Maquiavel na França, no século XVI, com especial atenção à Bodin (Livro I, p.49-65), também ao ambiente italiano e germânico, que ganha destaque no livro III, já com autores modernos como Hegel (p.343-369) e Fichte (p.370-376). Infelizmente, Meinecke não considerou a recepção espanhola às teses do florentino. Esta lacuna, no entanto, pode ser preenchida com o trabalho de Keith David HOWARD. **The reception of Machiavelli Early Modern Spain**. Tamesis: Woodbridge, 2014, sobretudo com o capítulo 2 (p.41-68). Também é oportuno consultar o capítulo 5, do trabalho de Harro HÖPFL, **Jesuit Political Thought: the Society of Jesus and the State**, c.1540-1630, 2004.

²⁹⁸ Cfr. em HOWARD, 2012, p.106.

²⁹⁹ López Muñoz apresenta-nos uma lista de autores e tratados. Citamos alguns: Luis Maluenda *Lac fidei pro Principe Christiano* (1545); Sebastián Fox Morcillo, *De regno et regis institutione* (1550), Fadrique Furió Ceriol e o seu *El Concejo y consejeros del Príncipe* (1559). Cfr. em: 2010, p.326.

de Fernando Alvia de Castro; o livro *Política de Dios, gobierno de Cristo y tiranía de Satanás* (escrito em 1617 e impresso em 1635), de Francisco Gómez de Quevedo e Santibáñez Villegas (1580-1645); a obra *Idea de un Príncipe Político Christiano representada en cien empresas* (1640), de Diego de Saavedra Fajardo (1574-1648), além de muitos outros até que, por fim, no século seguinte, houve a publicação da obra *O Anti-Maquiavel*, de Frederico II, em 1739.

Em geral, os “Anti-Maquiavélicos”³⁰⁰ criticaram duramente três teses do secretário florentino: (i) a ideia de *razão de Estado* secular; (ii) o fato de que o governante não necessitaria dos ensinamentos e das virtudes cristãs para cumprir com a tarefa de governar, estando lícito o uso de todo e qualquer meio para preservar o Estado; e (iii) a utilização da religião como instrumento para conservar o Estado. Tomaremos como exemplo a obra de Pedro de Ribadeneyra, apontado frequentemente como o precursor desse movimento³⁰¹, para ilustrar a posição dos “anti-maquiavélicos”.

*O Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Christiano*³⁰² (1595) está endereçado ao *leitor piedoso e cristão*³⁰³ e tem como objetivo central refutar os ensinamentos “ímpios e falsos” dos políticos de seu tempo que seguem “a doutrina do perverso Maquiavel”. Já no *Prefácio* da obra, encontramos uma rápida

³⁰⁰ Na bibliografia secundária, é comum o emprego deste termo para designar o conjunto de autores espanhóis que escreveram explicitamente contra Maquiavel, como veremos a seguir. No entanto, discute-se o modo como a teoria do secretário florentino aparece nos autores espanhóis: por um lado, José Maravall argumentou que os escritores políticos espanhóis barrocos, em geral, aceitaram a prática de Maquiavel no tratamento da política (1944, p.365-387), por outro, J. A. Fernández- Santamaría (1986) defendeu que a influência de Maquiavel era muito limitada, pois suas teses eram exatamente o oposto dos escritores espanhóis. Entre os extremos, recentemente Keith David Howard defendeu que os autores espanhóis teriam representado mal a teoria de Maquiavel para encaixá-la em seus propósitos, e utilizaram Maquiavel mais como um recurso retórico do que propriamente para rebater ponto a ponto a teoria do autor italiano, chegando a aceitar alguns conceitos dele, como o de contingência e de flexibilidade moral (2012, p.107-109). A posição de Howard nos parece ser passível de defesa, embora não esteja muito distante da tese de Maravall. Não adentraremos nos amídues desse movimento. Para mais informações sobre o assunto, é oportuno consultar os trabalhos do professor Keith David HOWARD, “The Anti-Machiavellians of the Spanish Baroque: A Reassessment”, In: **LATCH** 5, p.106-109, 2012; bem como: **The Reception of Machiavelli in Early Modern Spain**, Hugerford: Tamesis Books, 2014.

³⁰¹ Howard: “*The first and most important Spanish anti-Machiavellian was the Jesuit, Pedro de Ribadeneyra*” (2012, p.109).

³⁰² P. Pedro de RIBADENEYRA. *Tratado de la Religion y Virtudes que debe tener el Principe Christiano para govarnar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Machiavelo, y los Políticos de este tempo enseñan. Dedicado al Principe de Asturias, nuestro señor D. Carlos Antonio de Borbon. Con real permiso em Madrid, en la Oficina de Pantaleon Aznar, 1788*. Doravante, as citações terão como base essa edição e seguirão o seguinte modo: Livro, capítulo (em numerais romanos), número de página (em numerais arábicos).

³⁰³ “*El Autor Al Christiano y Piadoso Lector*” é o título do *Prefácio* da obra de Ribadeneyra.

caracterização das ideias supracitadas atribuídas a Maquiavel³⁰⁴. Ribadeneyra inicia reconhecendo que o autor italiano teria escrito sobre a arte de governar, na qual o príncipe tem como única e fundamental preocupação a conservação do Estado³⁰⁵. Posto que essa *razão de Estado* deva ser o único objetivo do governante civil, Maquiavel ensinara que estaria permitido recorrer a qualquer meio disponível, justo ou injusto, para tal feito³⁰⁶. Entre esses meios, destacam-se o uso instrumental da Religião e a flexibilidade moral da ação do governante, variando de acordo com a necessidade e a conveniência da situação³⁰⁷. Concomitantemente à exposição das ideias de Maquiavel, o jesuíta desenvolve uma forte crítica — por vezes exagerada —: chama-o de “Ministro do Satanás” e considera suas teses como uma “doutrina perversa” que se espalhou pelo

³⁰⁴ Keith David Howard defende que o uso da doutrina de Maquiavel pelos espanhóis renascentistas seria mais um recurso teórico para facilitar a contraposição de suas ideias do que propriamente uma refutação teórica, ponto a ponto das teses de Maquiavel. Em suas palavras: “*As I have suggested, this diabolical ‘school’, this ‘doctrine’, does not really exist at all — the anti-Machiavellians have invented it in order to define themselves by opposition. Usually they do not engage with any specific writers; instead, they speak in generalities, or name any protestant thinker or prince as an example. Their goal is not to describe accurately the thought of theses or the actions of these princes, but always to condemn the opposite of their own doctrine. This is a rhetorical operation, not a historiographical one*” (2012, p.117). De fato, nesses autores anti-maquiavélicos, é comum encontrar muitas ideias atribuídas ao pensador renascentista italiano sem a devida referência. Por certo, em Ribadeneyra, encontramos duas vezes a transcrição direta do texto de Maquiavel: i- O *Príncipe* Cap. 18, em que Maquiavel entende que, às vezes, o príncipe deve parecer bom, mesmo que não seja (II, cap.II, p.262); ii- refere-se a *Discursos sobre Tito Lívio* (livro II, cap.2) sobre a virtude da fortaleza, considerada fundamental para que o príncipe conserve o Estado (II, cap. XXXIV, p.458). O que nos levaria à pergunta: seria apenas um recurso retórico? Conquanto o número de referências diretas a Maquiavel é inferior às feitas de forma indireta, a impressão que temos ao ler a obra de Ribadeneyra é que, ao menos ele conhecia as ideias do secretário de Florença, o que não descartaria que outros autores cristãos tivessem seguido a descrição de Ribadeneyra, sem consultar a obra de Maquiavel, o que seria algo “normal” devido à autoridade que o Padre Jesuíta possuía na época. De qualquer maneira, pensar a utilização das teses de Maquiavel como um recurso teórico para contrapor aquilo que se está defendendo parece-nos ser uma tese bem aceitável.

³⁰⁵ “*Escribió algunos Libros, en que enseña esta razón de Estado, y forma un Principe valeroso y magnánimo, y le da los preceptos y avisos que debe guardar para conservar y amplificar sus Estados*” (Prefácio, p.I).

³⁰⁶ “*Porque tomando por fundamento, que el blanco á que siempre debe mirar el Principe, es la conservación de su Estado, y que para este fin se ha de servir de qualesquiera medios, malos o buenos, justos o injustos, que le puedan aprovechar; pone entre estos medios el de nuestra santa Religion, y enseña que el Principe no debe tener más cuenta con ella de lo que conviene á su Estado*” (Prefácio, p.I).

³⁰⁷ “*Y que para conservarle, debe algunas veces mostrarse piadoso, aunque no lo sea; y otras abrazar qualquiera Religión, por destinada que sea*” (Prefácio, p.I-II). “*(...) al Principe que le es conveniente o necesaria; y que para cortar toda esperanza de paz debe hacer notables injurias y agravios á sus enemigos: y que para destruir alguna Ciudad o Provincia sin guerra, no hay tal como sembrarla de pecados y vicios: y que se debe persuadir, que las injurias pasadas jamás se olvidan, por muchos beneficios que se hagan al que las recibió*” (Prefácio, p.II-III).

mundo³⁰⁸, as quais transformam o governante em um “corajoso tirano no governo³⁰⁹”. Maquiavel é acusado de ensinar uma “falsa razão de Estado”³¹⁰.

Pedro de Ribadeneyra parte, então, para a contraposição dessas teses, ao longo dos dois livros que compõem sua obra, para mostrar “a verdadeira razão de Estado”, apoiada nos preceitos das leis Divina e Natural³¹¹. O primeiro livro, composto por 38 capítulos, versa principalmente sobre a religião Católica e a sua importância para o Estado. O jesuíta enfatiza que a religião cristã deve ser o principal assunto do Estado (cap. I), pois ela mostra e cuida do verdadeiro fim do Homem: a bem-aventurança eterna (cap. V), já que, como bem mostrara Tomás, é natural ao ser humano o desejo do Sumo bem (cap. XIII). Os filósofos antigos já teriam mostrado a importância da religião para a conservação da paz na *República* (cap. IV), mas, devido ao desconhecimento da lei Divina, só chegaram a preceitos imperfeitos (cap. V), uma vez que somente o reconhecimento do Deus cristão como verdadeiro (cap. VII) possibilita ao governante cumprir com justiça a sua função (cap. X). Ribadeneyra cita Tomás para reforçar a ideia de que o prêmio do bom governante é a glória eterna, e que Deus, por intermédio da providência divina, ajuda as pessoas justas e honestas (cap. X-XI; xvi; xxxiv; liv.II, cap. XLII) e castiga os hereges e os infiéis³¹². Assim, compete ao governante secular fomentar a religião Católica, por meio da construção de templos (cap. XXXVI) e

³⁰⁸ “*Sembró al principio este mal hombre y Ministro de Satanás, esta perversa y diabólica en Italia (...). Después, con las heregías que el mismo Satanás ha levantado, se ha ido estendiendo y penetrando á otras Provincias, e inficionándolas de manera, que con estar las de Francia, Flandes, Escocia, Inglaterra y otras abrasadas con el fuego infernal de ellas*” (Prefácio, p.III).

³⁰⁹ “*Que se debe imitar algun Tirano valeroso en el gobierno*” (Prefácio, p.III).

³¹⁰ São diversos os momentos em que esta expressão aparece na obra, citamos alguns: *Prefácio*, p.III; I, cap. XIV, p.76; I, cap. XVII, p.101; II, cap.II, p.261; II, cap.IV, p.277; II, cap.V, p.286; II, cap.XV, p.353; II, cap. XLIV, p.538.

³¹¹ Segundo Howard, Ribadeneyra teria assumido a dicotomia apresentada por Botero entre a *razão de Estado secular* e a *Razão de Estado baseado na lei divina e natural*: “*In it [Tratado de la Religión...] he [Ribadeneyra] follows the model set by Giovanni Botero, who in the prologue to his Della ragione di stato, first published in 1589 and translated into Spanish by Antonio Herrera in 1592, sets up a contrast between the secular and godless reason of state of Machiavelli and Tacitus, on the one hand, and divine and natural law, on the other hand*” (2012, p.109). Ainda de acordo com Howard: “*Botero makes this contrast in a rather matter-of-fact and anecdotal way*” (2012, p.110).

³¹² A preocupação com a heresia é objeto de discussão central no cap. XXIX, e também o tema em diversos capítulos do primeiro livro. O jesuíta defende que o príncipe deve zelar pela religião Católica. Citando Calvino, Bezè e o ambiente francês como exemplos, ele afirma que os hereges devem ser castigados por seus crimes, uma vez que eles seriam a causa das revoluções no Estado (cap. XXVI; XXVII) e por afastar o povo de Deus (cap. XXVIII). Não obstante, Ribadeneyra afirma que o governante não deve permitir o pluralismo religioso (cap. XXIII), pois a liberdade da consciência destruiria toda a religião e a piedade (cap. XXVI).

protegendo os bens da Igreja (cap. XXXVII- XXXVIII), além de respeitar e recorrer aos conselhos dos eclesiásticos nos assuntos teológicos (XXXV).

Toda essa preocupação com a religião cristã e a ênfase de sua necessidade para a função do governante justificam-se logo na abertura do segundo livro, em que Ribadeneyra afirma que o rei deve ser o retrato de Deus e que somente com a Doutrina Cristã é possível aperfeiçoar a virtude (cap. I). O segundo livro, composto por 44 capítulos, trata das virtudes e dos conselhos de prudência que o verdadeiro governante deve seguir, sempre de acordo com os ensinamentos da religião. O padre Ribadeneyra inicia condenando a tese de que o príncipe pode utilizar da dissimulação, da mentira e do medo para conservar o Estado (cap. II). Maquiavel ensinara ao príncipe a hipocrisia em uma tentativa de torná-lo um “anti-cristo” (cap. III), o que não está de acordo com as virtudes reais de um bom governante. A primeira virtude real é a justiça (cap. V), considerada como a “mais resplandecente”. Ribadeneyra compreende a virtude da justiça nos moldes da justiça distributiva - influência de Tomás e Aristóteles -, afirmando que o príncipe justo é aquele que distribui “com igualdade, os prêmios entre os cidadãos”, aquele que “castiga e faz justiça entre as partes” (cap. V), preservando o bem-público e defendendo o povo (cap. IX). Por conta disso, o governante deve ter sempre o controle sobre os negócios do Estado (cap. VII) e deve administrar a justiça com o auxílio dos juizes (cap. XII), administrando com os conselhos de cidadãos sábios e prudentes (cap. XXIV). O governante também deve ser prudente, pois será a partir dessa virtude que poderá analisar corretamente as ações e prevenir males à sociedade (cap. XXXI). Além disso, a prudência é fundamental para distinguir os conselheiros dos lisonjeiros e adutores (cap. XXIX). É particularmente interessante notar que, para Ribadeneyra, essa virtude é adquirida em decorrência dos conselhos de homens sábios e prudentes (cap. XXXIII). A preocupação com os conselheiros não é fortuita: Maquiavel teria desprezado o auxílio dos conselhos, principalmente de teólogos, por acreditar que a religião Católica desprezaria os bens materiais e não seria útil para a conservação do Estado (cap. XXXV). O jesuíta enfatiza, então, como é benéfico ao príncipe escutar os conselhos dos sábios e dos teólogos ao tomar suas decisões (cap. XXIV- XXVII), e como a verdadeira utilidade para o Estado não pode ser contrária à virtude (cap. XXXI).

O jesuíta ataca também a virtude da fortaleza, defendida por Maquiavel (cap. XXXIII), principalmente porque a religião Católica, ao ensinar sobre a piedade e a caridade, debilitaria o governante. Em primeiro lugar, Ribadeneyra desqualifica as

afirmações de Maquiavel sobre o fato de que os antigos tiveram mais coragem e que a religião Católica não ensina a virtude da fortaleza (cap. XXXVI). Em segundo lugar, ele mostra, citando exemplos históricos de reis e imperadores que, ao praticarem a “verdadeira” virtude da fortaleza, conseguiram manter-se no caminho reto e conservaram seus Estados, graças ao ensino das verdadeiras virtudes. Ribadeneyra insiste na educação moral do governante, ressaltando o seguinte: quem busca o bem comum, pratica a justiça e está submetido às leis do reino e de Deus terá um governo duradouro, pois essa é a verdadeira razão de Estado, e não a falsa, dos políticos, que transformam governantes em tiranos (cap. XLIV).

Dito isso, podemos avançar para o próximo capítulo, onde tratamos da justificativa do Direito de Resistência em Juan de Mariana. No próximo capítulo veremos como o jesuíta compartilha de muitas ideias expostas neste capítulo, sobretudo com relação à justificação do Direito de Resistência e, por conseguinte, do tiranicídio, nos princípios da Lei Natural. Antes, contudo, é oportuno retomar alguns dos principais pontos trabalhados neste capítulo.

2.4 Síntese do capítulo

Neste primeiro tópico, procuramos mostrar como a tirania e uma teoria do Direito de Resistência estiveram presentes na literatura filosófica desde o medievo até o século XVI, remontamos a trajetória deste problema e mostramos como ele esteve em voga no período de Juan de Mariana. Partimos da posição favorável ao tiranicídio de João de Salisbury, em seu *Policraticus*. O autor, apesar de não desenvolver uma teoria propriamente do Direito de Resistência, defendeu que os cidadãos poderiam, por iniciativa privada, utilizar-se da força para salvar a República da opressão de um tirano. Parece-nos aberta a questão sobre qual tipo de tirano que Salisbury se referiu, o usurpador ou o tirano por abuso do poder. De todo o modo, para o autor do *Policratus*, o governante ilegítimo é aquele que se afasta da justiça das leis e não busca o bem comum. O ato de resistência não é apenas uma possibilidade, configura-se também como um dever do bom cidadão que obedece ao Governante Divino e busca reparar a injustiça na sociedade. Por isso, o ato de resistência não seria apenas legal, mas um ato moralmente louvável.

A posição de Salisbury serve como um cartão de apresentação do problema do tiranicídio na literatura medieval, exigindo dos autores uma posição perante esse

problema. Um dos mais influentes autores do medievo, Tomás de Aquino, não fugiu da pergunta se é lícito resistir e agir contra um governante injusto. O Doutor Angélico forneceu propriamente uma teoria sobre o Direito de Resistência dentro de seu pensamento político. Tomás mostrou que o governante recebe da comunidade política o poder civil para ordená-la para o bem comum, utilizando-se das leis humanas para regular e administrar a justiça em sociedade. Como Salisbury, a legitimidade das ações do governante será balizada pelas leis e pela finalidade de sua função: a busca pelo bem-comum, cujo zelo é papel do governante. Dessa forma, os indivíduos podem ter condições, numa sociedade organizada, de obter os bens necessários à felicidade terrena e, conseqüentemente, à bem-aventurança eterna. Quando o governante se desvia de sua função, busca apenas o bem-próprio e oprime os cidadãos tornando a vida insuportável, então, é legítimo resistir a ele. Não está claro se Tomás teria aceitado o Direito de Resistência por iniciativa privada ou se o teria restringido apenas ao poder das autoridades públicas. De qualquer forma, esse direito pode ser evocado quando a tirania se mostra excessiva, pois, como ensina a lei natural, é lícito defender a si próprio. A justificação do Direito de Resistência repousaria, em última instância, nos preceitos secundários da lei natural (conservação da espécie, prática da virtude e da vida em sociedade).

A posição tomista é retomada no século XVI, principalmente pelo ressurgimento do interesse em sua obra. Buscamos mostrar, por intermédio dos mestres dominicanos Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, como as posições sobre o Direito de Resistência são desdobramentos do pensamento do Doutor Angélico, embora apresentem posições distintas sobre o tiranicídio. Enquanto Vitoria entende que o Direito de Resistência deve ficar resguardado ao julgamento e ação da autoridade pública, condenando a iniciativa privada frente a um tirano em exercício, Soto, por seu turno, parece aceitá-la como a execução de um direito natural se e somente se houver o consentimento público de que o governante é um tirano. É possível questionar se a diferença entre as posições seria tão substancial, uma vez que Soto só permitiria a ação privada depois de um julgamento público. De todo modo, ambos defendem o Direito de Resistência como um direito dos homens, baseado nos princípios da lei natural de autopreservação e preservação do bem comum, podendo haver a utilização da força como meio para repelir a violência externa.

Essa argumentação dos autores de Salamanca sobre Direito de Resistência - a qual nos referimos como uma tradição tomista de justificação -, somada aos eventos particulares ocorridos nesse século na Espanha - como o movimento anti-Maquiavel, o qual buscava mostrar a necessidade das virtudes e de uma educação cristã para o governante, e na França, com a ampla evocação do Direito de Resistência para justificar ações que visavam a preservar a pátria e a religião (argumento utilizado tanto por protestantes como por católicos) - foi absorvida por Juan de Mariana - seja por meio do ambiente acadêmico, enquanto conduzia as leituras à *Summa Theologicae*, seja durante suas estádias nos colégios jesuítas na Itália, França e Espanha. Cabe agora, no capítulo subsequente, analisar como o jesuíta, conhecido defensor do tiranicídio, assumiu o Direito de Resistência (seja como dever religioso, natural ou ainda político) e defendeu, como legal e moralmente lícita, a ação extrema de atentar contra a vida do tirano.

3 Elementos da teoria política de Juan de Mariana

Neste capítulo, abordaremos os principais elementos da teoria política de Juan de Mariana. Buscaremos mostrar, na seção 3.1, como o jesuíta compreende a origem do Estado e do poder civil, destacando a presença de direitos fundamentais e a função e finalidade do governante como protetor e administrador do bem comum. Em seguida, na seção 3.2, abordaremos a escolha do melhor regime político, buscaremos mostrar como Juan de Mariana alinha-se à tradição aristotélico-tomista na caracterização dos regimes políticos. No item 3.3, trataremos das leis na obra do jesuíta espanhol. Será oportuno mostrar a definição geral de lei por Mariana - “uma regra sem perturbação, derivada da mente divina” -, o papel da lei natural e o ordenamento jurídico, composto de leis positivas e do direito consuetudinário. Na seção 3.4, trataremos da relação do governante com o ordenamento jurídico e as instituições do Estado, ressaltando os limites que são impostos ao governante legítimo e explicaremos, como ele, apesar de ser único e possuir autoridade máxima dentro da comunidade política, não possui um poder absoluto, e como a sua relação com as instituições do Estado e o ordenamento jurídico revela a legitimidade da autoridade civil. Retomaremos as principais considerações deste tópico no item final, intitulado Síntese do Capítulo. Acreditamos que, recorrendo a esses temas, passaremos pelos principais elementos do pensamento ético-político de Mariana e teremos condições de analisar e compreender a sua exposição e defesa do Direito de Resistência e, conseqüentemente, do tiranicídio, como algo que está coerente com esses princípios.

3.1 A origem do Estado e do poder civil

Um dos elementos centrais para compreender a defesa do Direito de Resistência e de seu ato extremo, o tiranicídio, está na origem e na finalidade do poder civil e da função do governante, uma vez que esse será legítimo quando cumprir aquilo que lhe é devido e ilegítimo quando abusar de seu poder e autoridade. Para tanto, é necessário compreender também como surge o Estado, já que a origem do poder civil e do Estado estão conectados na obra de Juan de Mariana. Iniciaremos pela origem do Estado.

O Estado pode ser compreendido, em Mariana, como uma organização jurídico-política, na qual os homens de um determinado território se unem para viver mutuamente sob um poder regulador para obter bens, materiais e espirituais, necessários à boa vida³¹³. A época de Juan de Mariana é um período de transição, com a presença de elementos do sistema feudal e mercantil juntamente com o surgimento dos Estados-nação. Pelas referências ao Império Espanhol, não há dúvidas de que o jesuíta se refere ao Estado como um Estado-nação em suas obras. Contudo, não há distinção entre sociedade civil e Estado e, embora Mariana fale em delegação de magistraturas e das Cortes (algo que veremos mais adiante), os poderes legislativo, executivo e judiciário concentram-se, em última instância, na pessoa do rei, do governante, que deve utilizá-los para a proteção e o bem comum dos cidadãos. Por certo, Mariana não avança em uma teoria explícita sobre o Estado, como bem apontou a bibliografia secundária³¹⁴. Prefere, no entanto, reconstruir o que poderíamos chamar de gênese da sociedade humana e dar conselhos sobre a arte de governar.

Mariana trata do surgimento do Estado político logo no primeiro capítulo do livro I, do *De rege*. O próprio título “O homem por natureza é um animal sociável” - *Homo natura est animal sociabile* - já dá indícios do tom que o autor abordará no surgimento do Estado como uma exigência da natureza humana. No entanto, se o título sugere uma aproximação com a tradição aristotélica-tomista, é particularmente interessante notar como o jesuíta se utiliza de outros recursos na sua argumentação

³¹³ Seguimos aqui a definição de Guijarro: “*dominio supremo sobre os individuos, asentado sobre un determinado territorio y encaminado a conseguir unos objetivos de carácter natural*” (1992, p.82). Utilizaremos, ao decorrer deste trabalho, termos como “Estado”, “sociedade civil”, “reino”, “república” como intercambiáveis e sempre com o mesmo significado acima exposto.

³¹⁴ Cfr. em GUIJARRO, 1992, p.82.

sobre a origem da sociedade civil. Juan de Mariana inicia com uma descrição sobre a condição original da humanidade:

Isolados, os homens no princípio do mundo vagavam pelos campos como animais; estavam submetidos aos únicos desejos de se sustentar, de procriar e criar os seus filhos. Não estavam sujeitos a nenhuma lei nem governados por nenhum governante, senão por um impulso cego ou por um instinto da natureza; atribuía-se em cada família a honra suprema ao que parecia distinguir-se e destacar-se à todos pela prerrogativas de idade³¹⁵.

Dessa citação podemos destacar algumas características do referido “estado originário”. O primeiro aspecto a ser mencionado é a ausência, tanto de uma organização política, como de um poder regulador. Os indivíduos não possuíam leis positivas nem tinham governos. Seus únicos senhores eram os instintos naturais ligados à sobrevivência e à manutenção da vida, entre eles a busca por alimento, abrigo e os desejos sexuais³¹⁶. Destaca-se aqui que, entre os desejos mais básicos, Mariana já coloca a preservação da espécie como um instinto natural. Os seres humanos viviam isolados, porém, não sozinhos pois, apesar de não estarem organizados em sociedade, viviam em famílias, em pequenos grupos, e já aceitavam certa divisão hierárquica entre si, baseando-se na idade e na honra (*honor*). Nessa “comunidade espontânea”³¹⁷ as distinções entre os indivíduos e a organização em famílias surgiam da própria natureza humana na forma de instinto. Isto é, o homem teria uma natureza gregária, que não apenas serviria para conservar a vida, como também como uma espécie de julgamento moral, o que sugere que esse período pré-jurídico-político já seria um estágio moral ou, pelo menos, já existiria um senso dessa natureza capaz de interferir nas ações dos homens.

Esse impulso natural, não apenas fez que os seres humanos se organizassem em pequenos grupos, como também em associações cada vez maiores. Uma “evolução

³¹⁵ *De rege* I, c.1, p.16: “*Solivagi initio homines incertis sedibus ferarum ritu pererrabant: uni sustentandae vitae curae, et secundum eam, uni procreandae educandaeque proli libidini feruiebant. Nullo iure devincti nullius rectoris imperio tenebantur, nisi quatenus naturae instinctu et impulsu in quaque familia, ei honor deferebatur maximus, quem estatis praerogativa ceteris videban esse praelatum*”. O termo “*ferarum*” é traduzido na edição espanhola por “*fieras*”.

³¹⁶ Acreditamos se tratar de uma referência direta aos preceitos básicos da lei natural de Tomás de Aquino, embora Mariana não o cite explicitamente (Cfr. STh. IaIIae, q.94). Tomás postula, no artigo 2, que o princípio básico da lei natural que se apresenta à razão prática é que “o bem deve ser procurado e o mal evitado” (*Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). Desse princípio, derivam outros preceitos naturalmente desejáveis, que Tomás chama de “inclinações naturais”, são eles: a preservação da vida, a preservação da espécie, a vida em sociedade, e a busca pelo conhecimento - ou da verdade acerca de Deus (Cfr. STh IaIIae, q.94, a.2).

³¹⁷ Para utilizar uma expressão de Guijarro (1992, p.72).

natural”³¹⁸ fez que várias famílias formassem uma espécie de povoado³¹⁹, nas palavras de Mariana:

Aumentando-se o número de indivíduos e a honra³²⁰, pareciam representar a forma, ainda que rude e desordenada, de um povo. Na ausência de um chefe, seja de pais ou de avós, seus filhos e netos se distribuíram em muitas famílias, resultando em um povoado [*pago*] de muitos outros.

Ao seguir o impulso natural, o número de indivíduos aumentou e a associação entre eles foi inevitável. A primeira associação foi entre o homem e a mulher, formando a família. Dela passou-se para um grau mais alto: a formação de uma pequena aldeia ou povoado, na qual as famílias conviviam entre si. Isso nos permite assinalar que é da natureza humana viver de modo gregário, algo que foi potencializado com o aumento da honra (*augebatur*).

[Os indivíduos] Viviam com tranquilidade, sem que afetassem os desejos além dos naturais. Contentes com pouco, as maçãs silvestres, as frutas das árvores e o leite do gado bastavam para saciar a fome; [para] satisfazer a sede, quando ela aparecia, era a água corrente dos arroios. Com as peles dos animais se guarneciam da rigurosidade do frio e do calor; de baixo de uma árvore frondosa gozavam de um sono agradável; e se entretinham em jogos, em conversas familiares e instruíam-se mutuamente. Não conheciam a fraude nem a mentira, tampouco poderosos, a quem eram preciso saudar e deferir os seus desejos; nem limites das propriedades, nem o estrondo da guerra alteravam a vida pacífica desses homens³²¹.

O fato de a natureza proporcionar todos os bens necessários para a subsistência possibilitava aos homens não apenas satisfazer as suas necessidades físicas, mas também tempo para se dedicarem ao ensino e a aprendizagem das artes e de momentos lúdicos. Mariana menciona “que esta felicidade só poderia ser comparável aos bem-

³¹⁸ Expressão utilizada por Guijárro (1992, p.72).

³¹⁹ O termo latino empregado por Mariana é “pago”, (*pago, pagus*) que traduzimos por “povo”, seguindo a edição espanhola de Luis de Agesta.

³²⁰ *De rege* I, 1, p.16: “*Et cum numero augebatur et sobole, quandam populi formam rudem quamvis et incompositam representare videbatur. Sublato rectore, parente aut auo, filii nepotesque in multas familias in multas familias mapalium instar dissipati, ex uno pago plures pagos effecere*”. A tradução espanhola traduz “*augebatur & sobole*” por aumento “de indivíduos e da decência”. Neste caso, o termo *augebatur* pode ser associado com honra, tendo uma conotação moral.

³²¹ *De rege* I, c.1, p.16-17: “*Ratio vivendi quieta erat, nullaque sollicitudine grauis paruo enim contenti pomis agrestibus arborum, baccis sponte natis, lacteque percoris famem, sitim, si admoneret, aqua profluenti sedare soliti erant, pellibus animantium adversus frigoris et estus iniurias se munire, sub frondola arbore iucundos captare somnos. Instruere agrestia couiua, ludere cum equalibus, sermones familiares miscere. Nullus locus fraudi, nulla mendacia, nulli potentiores, quorum salutare limina, quibus assentari opus haberet nulli ambitus ambitus, nulli bellici fragores quietam vitam eorum hominum sollicitabant*”.

aventurados³²²” ao se referir a esse momento autossuficiente e pacífico do estado originário, sem leis positivas, nem autoridade civil ou propriedade privada³²³.

Aqui é oportuno determo-nos na concepção de *pagus*. Harald Braun considera que Mariana estaria se referindo apenas a ligações étnicas entre os homens de uma mesma região, e que não poderia ser considerado como um momento de um processo de desenvolvimento natural da sociedade civil³²⁴. Família e *pagus* seriam apenas resultados do instinto natural dos homens, alternativas para autopreservação, mas não o fundamento da sociedade civil³²⁵, uma vez que ela não é um desenvolvimento natural da família ou do clã. Na compreensão de Braun, a sociedade civil, em Mariana, não estaria fundada sob a “lei natural” como exigência da própria natureza humana, tal como compreenderam os autores da tradição aristotélico-tomista. Os “instintos”, aqui, seriam tomados em uma concepção mais geral, comum tanto ao homem, quanto aos animais³²⁶ e não poderiam ser a base para a sociedade civil. A organização política surge, na concepção de Braun, como um “produto de um período de transição caracterizado pelo assustador progresso da corrupção humana”³²⁷. Braun destaca, então, uma proximidade entre Mariana e Agostinho de Hipona, no sentido de que o Estado e o poder civil surgiram após a queda original como forma de frearem as paixões e os vícios e para permitirem a obtenção dos bens necessários para a vida.

A concepção de Braun ganha força com passagens nas quais Mariana menciona a debilidade e a fragilidade da natureza humana (que poderiam ser apontadas como consequências da queda original), bem como com a concepção de sociedade civil como

³²² *De rege* I, c.1, p.17: “*Quibus bonis de felicitate cum coelestibus certa re potuissent*”.

³²³ De acordo com Braun, Mariana teria seguido o texto de Cícero. Em suas palavras: “*For an unspecified period of time after the Fall, Mariana says, men lived a life of Arcadian innocence. Paraphrasing a Ciceronian locus classicus, he describes these ‘first men’ as being completely ignorant of laws, civil authority and private ownership (dominium)*” (2007, p.18).

³²⁴ “*Pagus, then, denoted an ethnically defined community that was distinguished from gens, natio or populus by its lesser degree of political consciousness and organization. The fact that Mariana prefers pagus to the more common humanist translation of the relevant Aristotelian term (vicus) is likely to be more than just a matter of stylistic variation. By using pagus rather than vicus, he stresses the pre-political, yet already ethnical rather than purely familial nature of the sib or clan as a stage in the development of the civilis societas*” (2007, p.19).

³²⁵ “*Familia and pagus, after all, are the result of a ‘natural instinct and impulse’ that is ‘written in the hearts of men’. However, he vigorously denies that civil society is founded upon the same ‘natural law’ or ‘natural instinct and impulse’*” (2007, p.20).

³²⁶ Para Harald Braun: “*the ‘natural law’ is shared by man and beast*” (2007, p.20).

³²⁷ “*(...) civil society is the product of a period of transition characterised by the creeping progress of human corruption*” (BRAUN, 2007, p.19).

um pacto mútuo entre os cidadãos (isto é, como sendo algo apenas dependente da vontade humana e, portanto, não impelido pela sua natureza). Ainda, a posição de Braun enfraquece a ideia da lei natural em Juan de Mariana, tomando-a apenas como instinto e não como uma lei, um ordenamento válido para todos os indivíduos. Como, então, associar as passagens da obra de Juan de Mariana que dão sustentação à posição defendida por Braun com a ideia de que o homem é um ser sociável por natureza?

Primeiro, é preciso compreender por que os homens saíram deste estágio de total tranquilidade e felicidade original. A resposta do jesuíta é uma atuação direta da Providência Divina. Segundo ele, o Sumo Criador teria atuado de duas formas: uma interna e indireta, isto é, por meio da debilidade e das necessidades do próprio homem; e outra externa, por meio dos perigos aos quais eles estavam sujeitos. Nas palavras do autor:

Mas Deus, criador e pai do gênero humano, que para estabelecer entre os homens a mútua caridade e amizade, nada era mais conveniente nem capaz de excitar a esses que o amor, estabeleceu mutuamente entre eles, congregando-os ao mesmo tempo, em um mesmo lugar e sobre as mesmas leis para viverem reunidos; tinha lhes dado a faculdade de falar, a razão e o conselho recíproco que, em grande maneira, são estímulos para o amor. Para que disso ambicionassem, criou-os com muitas necessidades e expostos a muitos males e perigos. Das necessidades, só puderam satisfazer-se, dos perigos e os males, buscaram evitar com a força e a indústria de todos³²⁸.

Os homens estão inclinados a viver por meio de auxílio mútuo devido a sua própria natureza. A capacidade racional e a linguagem são ferramentas fundamentais para superar as adversidades encontradas, tanto na natureza - e assim ultrapassar os perigos externos - quanto nas debilidades do próprio corpo, os obstáculos internos. A evolução de um estágio originário para um momento de suficiência entre os indivíduos em comunidade é algo que passou pela atuação da Providência Divina, na medida em que Deus fez do homem um ser com natureza gregária e racional, possibilitando a vida em comunidade.

No entanto, deve-se esclarecer o seguinte ponto: ou o estágio inicial não era autossuficiente e, portanto, dificilmente seria um estado de felicidade, como vimos, ou

³²⁸ *De rege* I, c.1, p.17: “*Enimuero parens humani generis et fator Deus cum mutua inter homines amorem liceret, nisi in unum locum et sub eisdem legibus, multitudinem hominum sociata: quibus sermonis facultatem dederat ut congregari possent, animi sensus et concilia aperire inuicem, quod ipsum amoris Magnum incitamentum est, eosdeum vellent ac vero necessario facerent, multarum rerum indignos, multis periculis malisque obnoxios procreavit quibus supplendis et procurandis multorum vires et industria sudaret*”.

deixou de sê-lo em algum momento. À primeira vista, Mariana parece entender que o fato de o homem buscar a associação desde o princípio é algo que ocorreu naturalmente. Conforme o número de indivíduos aumentou, os próprios indivíduos criaram novos tipos de associações para ultrapassar as adversidades que os cercavam. O empreendimento humano para superar as adversidades é acentuado com um discurso pessimista sobre a infância da humanidade. Diz ele:

[Deus] entregou ao homem somente as misérias desta vida; desnudo e inermem como o náufrago que tenha perdido tudo; não sabendo buscar sequer o peito materno, nem sofrer os rigores da intempérie, nem se valer de seus pés, nem fazer outra coisa além de chorar, presságio certo da infelicidade que o aguarda³²⁹.

A passagem supracitada³³⁰ pode suscitar ao leitor certa estranheza, pois, anteriormente, Mariana considerava o estado pré-político feliz e pacífico, semelhante ao dos bem-aventurados e agora enfatiza as carências e debilidades do ser humano. Seria a consequência da queda adâmica? Poderia, mas isso não é suficientemente claro. Mariana não faz referência a esse episódio bíblico³³¹. A comparação entre a infância da humanidade com a infância de um indivíduo serve para mostrar como ele necessita dos cuidados de seus semelhantes. Então, é oportuno destacar aqui que um dos desejos naturais do homem - a preservação da espécie - é o que leva à associação em família e outras associações. Assim, foi necessário certo tempo que durou o suficiente para que os indivíduos pudessem desenvolver, a partir da experiência, meios para o viver e viver bem. Diz ele:

Quanto artifício e quanta indústria precisaram para desenriçar [cardar], fiar, tecer o linho, a lã e a seda, e formar diferentes classes de vestidos? De quantos operários se necessitou para trabalhar o ferro, para construir com todo o gênero de ferramentas, de armas e navalhas; para explorar as minas, fundir os metais que produzem, e convertê-los em vasos e ornamentos? (...) o homem, desde que nasce, se vê rodeado de tantas trevas e em tal ignorância, que necessita muito tempo para adquirir conhecimento de cada uma das artes e das demais coisas de que necessita para sua conservação³³².

³²⁹ *De rege* I, c.1, p.18: “*solum homine nudum et inermem, quae ex naufragio rebus omnibus amissis, in huius vitae erumnas eiecit. Qui neque materna ubera appetere, neque iniuriam temporis ferre, neque mouere se loco, ubi essusus est pedibus possit, nihil aliud quam vitam miserrima a fletu et lacrymis auspicari valens, ad omen certissimum videlicet urgentis infelicitas atque instatis*”.

³³⁰ Esse argumento também aparece na obra de Vitoria *Sobre o poder* q.1, a.2, §4.

³³¹ Algo que é frequentemente apontado pela bibliografia secundária Soons (1982, p.48).

³³² *De rege* I, c.1, p.18s: “*Quot enim artificum et quanta industria consumitur lino, lana, bombyce pectedis, nendis, texendis, in varia indumenta mutandis? Quot fabris opus habemus domando ferro, conficiendis ex eo omne genus ferramentais, armis telisque com flandis, metallis effodiendis, liquandis, in*

No entanto, o impasse ainda se mantém pela afirmação de Mariana na qual esse estado seria miserável.

Para que citar mais casos? Basta os mencionados para demonstrar suficientemente que o homem necessita do auxílio de seus semelhantes; e que, por si só e isoladamente, não pode proporcionar para si o necessário para a vida, nem ao menos em uma mínima parte. A isso se agrega a debilidade de seus membros para se defender e repelir toda a força externa. Porque a vida dos indivíduos ainda não estava assegurada das inúmeras feras, porque a terra não tinha sido reduzida ao cultivo, nem os bosques tinham sido desmontados. (...) Miserável aspecto apresentaria a sociedade em sua origem³³³.

Essas passagens dão suporte à posição de Braun e elas evidenciam o pessimismo de Mariana ao tratar da natureza humana³³⁴. Mas, então, como conciliar o momento de bem-aventurança com esse momento de debilidade e insegurança? Aparentemente, o jesuíta tem, em consideração, momentos distintos do estado pré-jurídico-político: um primeiro, mais original, tranquilo e autossuficiente, em que os homens viviam entre poucos; e um segundo momento, já com o desenvolvimento da espécie, no qual se iniciam as primeiras relações interfamiliares e o aperfeiçoamento de técnicas que buscam suprir as carências humanas. O medo de ameaças externas e as debilidades dos indivíduos geram um terceiro momento, de instabilidade e de concorrência entre eles. Esse momento é descrito por Mariana nos seguintes termos:

Quando um grande número de indivíduos ameaçava com violência a vida de seus semelhantes sem que nada pudesse resisti-los, caíam sobre os campos os rebanhos e populações. Por todas as partes se cometiam impunemente roubos e mortes; não haveria lugar seguro para a inocência nem para a fraqueza. Logo, a vida inteira estava exposta a todo tipo de perigo, e nem mesmo os parentes nem amigos desejavam-se manter uns aos outros³³⁵.

O momento de instabilidade e insegurança só é superado pela instituição de um poder capaz de regular as ações humanas, juntamente a um responsável pela execução

vasa or namentaue formandis quantus labor? (...) in tantis tenebris tantaue rerum ignorance versatur ab ortu suo homo, ut nisi longo tempore singulas artes didicerit, nihil earum rerum, quibus opus habet, efficere possit".

³³³ *De rege* I, c.1, p.19: "*Quid alia magno numero comemorem? Cum ijs quae dicta sunt competenter sit demonstratum, egere hominem alieno praesidio et opibus: neq, suis viribus posse vitae omnia subsidia parare, ne exigua quide e orus partes. Accessit imbecillitas corporis ad propulsandam externa vim, prohibedam iniuriam. Nam neque vita hominum ad feris immanibus, quarum erta magnus numerus, nondum cultu terrae suscepto, nondus extirpatis incensisque syluis, tuta erat: (...) miserabilis rerum facies*". [Grifos em negritos nosso].

³³⁴ Agesta também destaca o pessimismo de Mariana ao tratar da natureza humana (1981, p.XLIII-L).

³³⁵ *De rege* I, c.1, p.19: "*miserabilis rerum facies. Ubique latrocinia, direptiones, caedesque impune exercebatur: nullus innocentiae tutus locus, nullus tenuitati. Ergo cum vita omnis externis iniuriis esse infesta, ac ne ipsi quidem consaguinei inter fe et necessarii a mutuis premebantur*".

do mesmo, ou seja, a instituição do Estado jurídico-político³³⁶. O momento de transição é exposto nos seguintes termos:

Os que se encontravam oprimidos pelos mais fortes, se uniram a outros sob o vínculo mútuo de sociedade e começaram a colocar seus olhos naqueles que levavam vantagens aos demais em justiça e fidelidade, sob cuja proteção fossem reprimidas as injúrias domésticas e as entranhas, constituindo-se a equidade geral pelo direito igual a quem teriam de ficar submetidos e que tinha de conter aos grandes, aos médios e aos pequenos. Daqui nasceram a primeira cidade [sociedade] e a majestade real [a autoridade ou o poder civil], a que em outro tempo não se conseguia pela riqueza e pela intriga, se não pela moderação, pela inocência e por uma aperfeiçoada virtude³³⁷.

Os estabelecimentos da organização social e da autoridade civil ocorreram no mesmo momento. Ambos surgiram de um acordo mútuo entre os indivíduos para se protegerem da violência externa. De fato, está presente o discurso pessimista e o processo de corrupção dito por Braun, que inicia com as insuficiências do homem e passa pela violência externa, seja da natureza, seja dos seus semelhantes. Agora, a presença desses elementos pessimistas potencializa a capacidade das pessoas de viverem sob auxílio mútuo, algo que é da sua natureza gregária. O estabelecimento da família, da aldeia ou do *pagus* e, posteriormente, do Estado, surgem para preservar a própria vida e repelir a violência externa, preceito elementar da lei natural. Se o jesuíta utiliza o discurso pessimista na descrição do surgimento do Estado, algo que nos remete a um Agostinismo político³³⁸, não o afasta da argumentação aristotélico-tomista, mas acentua a capacidade dos indivíduos de viverem com auxílio mútuo, em concordância com sua natureza gregária. O próprio jesuíta rejeita os argumentos daqueles que consideram que a Providência Divina atuou de má forma ou errônea ao expor,

³³⁶ Concordamos com a posição de Hansen Roses que entende a descrição da vida e do estado originário como algo relevante para fundamentar a importância do estabelecimento do Estado. Nas suas palavras: “*Pero esta descripción bucólica de reminiscencias greco-latinas, sirve para fundamentar posteriormente la importancia de la sociedad civil y para acentuar los instintos naturales de la humanidad y los planes que Dios ‘criador y padre del género humano’, tenía para con ella*” (1959, p.144) [Grifos em negritos nosso].

³³⁷ *De rege* I, c.1, p.20: “*Ergo cum vita omnis externis iniuriis esse infesta, ac ne ipsi quidem consanguinei inter se et necessari a mutuis caedibus temperarent manus: qui a potentio ribus premebatur, mutuo se cum aliis societatis foedere costringere, et ad unum aliquem iustitia fideque praestante respicere coeperunt: cuius praesidio domesticas externasque, iniurias prohiberent: aequitate constituida, summos cum infimis atque, cus his medios equabili devinctos iure retineret. Hinc urbani coetus primus regiaque, maiestas orta est, quae non divitiis et ambitu, sed moderatione, innocentia, perpetuaque, virtute olim obtinebatur*”.

³³⁸ Seguimos aqui a posição de Guijárro. Ele defende que a tese da necessidade da sociedade como solução para os males depois do pecado original seria uma opinião generalizada no século XVI (1992, p.74).

inicialmente, o ser humano a tantos males e debilidades³³⁹. Todo esse processo fora necessário para que, diante das dificuldades, os homens criassem a sociedade civil. Assim, o Estado ocorre por uma mediata ação humana. A sociedade civil radica-se na natureza humana, na medida em que nela encontra-se a condição de possibilidade para a sua existência. Se a sociedade é uma exigência da natureza humana, ela terá, então, seu fundamento último em Deus, enquanto Sumo Criador e fonte de todo poder e autoridade. Nesse sentido, Mariana segue a tradição tomista de fundamentação do Estado³⁴⁰.

Por certo, Mariana não se limita a repetir plenamente o discurso aristotélico-tomista - como ocorre em outros autores espanhóis no século XVI - que o homem está inclinado naturalmente a viver em sociedade³⁴¹. Porém, antes, acrescenta ao seu enunciado as debilidades e as necessidades enfrentadas pelos homens, a ganância e a violência cometida por alguns em um determinado momento da História, como parte do processo de criação da sociedade civil³⁴². Essa interpretação, contudo, não diminui a

³³⁹ Cfr. *De rege* I, c.1, p.21: “*Ineptius alii neque sine impietatis nota, divinam providentiam accusant, quae omnia temere, nulloque rectore in terris circumferantur, vel eo argumento quod animal nobilissimum miserrimam vitae agat, praesidiis omnibus et ornamentis careat. In quo enim illi naturam vituperant, divinamque providentiae sugillant, in eo eius vis et divinitas mirabilius apparet. Si enim homo haberet ad propulsanda pericula vires roburque, neque alienis opibus indigeret: quae societas esset? Quae reverentia inter homines? Quis ordo? Quae fides? Quae humanitas? Et cum homine per disciplinam castigato, revocatoque ad modestiam, constricto legibus, et maiori potestate nihil praestantius sit, nihil amabilius: quid eodem soluto legibus et iudiciorum timore immanius efferacius que esset? Quae bestia tantas strages daret? Cum sit saevissima iniustitia tenes arma*”.

³⁴⁰ Encontramos suporte para esta interpretação nos trabalhos de GUIJÁRRO, 1992, p.70-78; HANSEN ROSES, 1959. Não concordamos plenamente com a posição de Braun, a qual Mariana teria se afastado da tradição tomista, principalmente de autores da Escola de Salamanca. Segundo ele, “*Mariana’s account of the origin of society strongly contrasts with the Salamancan consensus on secular authority as rooted in precepts of the law of nature. He in fact denies that natural law and hence civilis societas were left fairly unscathed by the Fall. He also contradicts the Stoic account in that he identifies both humanitas and civilis societas as upshots of the suppression of human bestiality. This is Augustinian lore. It quickly becomes clear that the author of De rege deliberately latches on to the weaker points in the Thomist defence of monarchy as rooted in universal precepts of the law of nature*” (2007, p.22). Em outro momento podemos ler: “*Mariana deploys his armoury of civilian and classical topoi within a chronology of post-lapsarian decline provided by theorems on the origins of private ownership and political authority (dominium) first conceived in thirteenth-century Franciscan theology. Merging these themes and traditions, Mariana transforms the Fall of man from a single moment in eschatological time to a gradual process in mythohistorical time. However, his assault on the Thomist consensus does not stop here. He has merely laid the foundations for the further historicization and disintegration of mainstream Thomist ideas on society, secular authority and natural law. Mariana goes on to develop and extend his theme of post-lapsarian gradual decline over the course of secular history*” (2007, p.27).

³⁴¹ Segundo Maravall: “*En todos nuestros grandes maestros del siglo XVI, la idea de la propulsión natural del hombre a la sociedad es general. Vitoria (...). Soto, Suárez, Molina, etc. basan también la sociedad en inclinación natural del hombre a ella*” (1944, p.133).

³⁴² Por certo, ao evidenciar as debilidades e fraquezas enfrentadas pelos indivíduos, a posição de Mariana parece se aproximar da de Agostinho. O bispo de Hipona compreendeu que a sociedade civil surge

participação humana, nem retira o mérito da presença dos elementos ditos pessimistas. Nas palavras do autor do *De rege*: “da debilidade e da indigência dos homens nasceu a sociedade civil, necessária para a felicidade e para o prazer do homem; e com ela a soberania régia como escudo e guarda dos povos”³⁴³. Em outro momento, podemos ler:

Assim nasceram, de nossa própria debilidade, a sociedade entre os homens, as leis humanas [*humanitas leges*] e as mais santas leis, bens divinos com os quais temos feito a vida mais bela e mais segura. Todo o ser do homem depende principalmente de ter nascido frágil e desnudo, isto é, de ter necessitado da proteção dos demais para se defender e de seus auxílios para cobrir as suas necessidades³⁴⁴.

Os indivíduos, por meio de sua natureza, deliberam entre si e, buscando resguardar a sua vida e evitar as adversidades de um momento de instabilidade e insegurança, resolvem viver em sociedade e estabelecer um poder regulador e seu executor. O surgimento do poder civil e de seu executor ocorre concomitantemente com o estabelecimento do Estado. O poder civil é atribuído àquele que sobressaía aos demais em virtudes, com o papel de zelar pela segurança, seja de ataques externos ou internos, e pelo bem comum.

De fato, a transição dos momentos pré-políticos para o Estado ocorre sem muitos detalhes e o texto deixa margem à interpretação sobre o que realmente Mariana queria com esse discurso pré-político³⁴⁵. Hansen Roses, por exemplo, defendeu que existem muitos elementos retóricos e que esse discurso sobre a vida originária teria como função ressaltar as qualidades da vida em sociedade³⁴⁶. Assim, a descrição não passaria de um recurso teórico utilizado por Mariana, e não propriamente uma fase pré-social que

somente após o pecado original para frear as paixões humanas. O pecado original seria um “mal necessário” sem o qual os homens não viveriam em sociedade. Uma aproximação de Juan de Mariana e Agostinho pode ser vista na obra de Harald Braun (2007).

³⁴³ Cfr. *De rege* I, c.2, p.22s: “*ex imbecillitate et indigentia hominum civilis societas nata est, qua nihil est neque; usu salutarius, neque iucundius ad voluptatem. Adiuncta est regia maiestas quae multitudinis cultos*”.

³⁴⁴ Cfr. *De rege* I, c.1, p.22: “*Ita ex imbecillitate societas inter homines divinum bonum, humanitas legesque sanctissimae natae sunt, quibus vita communis securior facta est et ornatio: omnisque hominis ratio ex eo maxime pender, quod nudus fragilisque nascitur, quod alieno praesidio indiget atque alienis opibus adiuvandi opus habet*”.

³⁴⁵ Concordamos com Alan Soons: “(...) *it is true that Mariana is none too clear about how this happened*” (1982, p.48).

³⁴⁶ “(...) *esta descripción bucólica de reminiscencias greco-latinas, sirve para fundamentar posteriormente la importancia de la sociedad civil y para acentuar los instintos naturales de la humanidad y los planes que Dios ‘criador y padre del género humano’, tenía para con ella*” (1959, p.144). Encontramos posição semelhante no trabalho de Guijarro (1992, p.72).

realmente tenha existido³⁴⁷. Para Maravall, esse discurso remete a um estado pré-social que realmente existiu, no qual os indivíduos viviam de acordo com as liberdades primitivas³⁴⁸. Posição que é, em parte, compartilhada por Harald Braun, que compreende essa fase da humanidade como um momento pré-civil de um processo escatológico, embora não endosse a presença das liberdades primitivas³⁴⁹.

É difícil esclarecer se esse discurso empregado por Juan de Mariana para elucidar o surgimento da sociedade e do poder civil seria apenas um recurso teórico ou se remete à História da humanidade (algo que estaria completamente de acordo com a formação do autor, mesmo utilizando-se de metáforas e discursos da história oral e, portanto, fictícias, algo que já fizera em sua *Historiae de Rebus Hispaniae Libri XX*, de 1592). Poderíamos aventar aqui outra possibilidade: empregou-o como um recurso teórico com fim pedagógico, utilizado pelo autor para enfatizar a origem popular do poder civil e sua finalidade de proteção ao bem comum e aos direitos fundamentais, tais como a vida e a liberdade dos homens. Esse discurso serviria como advertência ao governante sobre a origem do seu poder e de sua autoridade, estando, assim, de acordo com os propósitos do *De rege*. De todo o modo, esse discurso sobre a origem do Estado jurídico-político é central para compreender o Direito de Resistência e a possibilidade

³⁴⁷ “Sin embargo, y aunque Mariana refleja la opinión más general del siglo XVI al acentuar la necesidad de la sociedad como solución a los males y privaciones de la humanidad después del pecado original, (hay en el siglo XVI español ciertas influencias en este sentido del agustinismo político) no creemos que lo haga como un planteamiento absoluto, como expone José Antonio Maravall en su obra *Teoría Española del Estado en el Siglo XVII*, ni tampoco que estime como ideal una fase pre-social. Dijimos que la descripción de Mariana sobre la génesis del hecho social tiene un buen número de elementos retóricos, y que está dirigida a realizar las cualidades que posteriormente señala para la vida en sociedad. No hay duda que Mariana se entusiasma con un tipo de vida primitiva, libre de los convencionalismos de la civilización y en contacto directo con la belleza y paz de la naturaleza; pero no se trata de una fase pre-social propiamente, sino de los orígenes y evolución de la vida social: así, él supone una comunidad espontánea que reconoce la tendencia a vivir en sociedad, y que respeta todos los dictados de la razón natural” (1959, p.145).

³⁴⁸ “(...) si cogemos como ejemplo a Mariana, le veremos creer todavía en un estadio de inocencia y libertad primitivas, en el que ni había leyes que obligaran ni jefes que ejercieran un mando, es decir, en el que no había sociedad y sí solo, a lo sumo una comunidad espontánea y sin organización” (1944, p.134).

³⁴⁹ “Mariana deploys his armoury of civilian and classical topoi within a chronology of post-lapsarian decline provided by theorems on the origins of private ownership and political authority (dominium) first conceived in thirteenth-century Franciscan theology. Merging these themes and traditions, Mariana transforms the Fall of man from a single moment in eschatological time to a gradual process in mythohistorical time. However, his assault on the Thomist consensus does not stop here. He has merely laid the foundations for the further historicization and disintegration of mainstream Thomist ideas on society, secular authority and natural law. Mariana goes on to develop and extend his theme of post-lapsarian gradual decline over the course of secular history” (2007, p.27).

do tiranicídio. O governante fora estabelecido para zelar pelos direitos fundamentais dos cidadãos que buscam, na vida comunitária, os bens necessários para a vida boa.

Posto o discurso de Mariana sobre a origem do Estado, cabe ressaltar dois aspectos sobre o poder civil: a função do governante e o critério adotado para a escolha do detentor do poder civil.

De certa forma, já colocamos esses elementos na exposição acima, contudo é importante retomá-los. O poder civil surgiu quando os indivíduos, em meio a um momento de insegurança e violência, resolveram estabelecer um pacto para viverem com auxílio mútuo e ultrapassar as dificuldades que se apresentavam. Eles procuraram aquele que se destacava por seu caráter justo e confiaram-no a tarefa de protegê-los e zelar pelos seus bens³⁵⁰. Justiça e fidelidade (*justicia fideque*) foram os critérios utilizados para a escolha do primeiro governante. A presença dessas noções evidencia não apenas a presença da lei natural e de diretrizes para a ação humana como também mostra que a escolha do governante se deu pelo seu caráter moral, isto é, não foi somente uma escolha política ou baseada na sua capacidade de repelir a força. A finalidade da função de governar exige que a pessoa escolhida detenha um caráter virtuoso e justo para que possa administrar o Estado.

Vamos explorar mais adiante as características de um bom governante. Por ora, compete-nos mostrar qual é o melhor regime político na opinião de Mariana para a organização de uma comunidade política.

3.2 As Formas de Governo de um Estado

Na apreciação de Juan de Mariana sobre a melhor forma de governo, encontramos alguns elementos importantes para a discussão do Direito de Resistência, em especial a influência da tradição aristotélico-tomista na sua análise e as limitações

³⁵⁰ *De rege* I, c.1, p.20: “Ergo cum vita omnis externis iniuriis esse infesta, ac ne ipsi quidem consaguinei inter se et necessarii a mutuis caedibus temperarent manus: qui a potentio ribus premebatur, mutuo se cum aliis societatis foedere costringere, et ad unum aliquem iustitia fideque praestante respicere coeperunt: cuius praesidio domesticas externasque, iniurias prohiberent: aequitate constituida, summos cum infimis atque, cus his medios equabili devinctos iure retineret. Hinc urbani coetus primus regiaque, maiestas orta est, quae non divitiis et ambitu, sed moderatione, innocentia, perpectaque, virtute olim obtinebatur”.

do poder real. O teólogo espanhol pergunta, inicialmente, se o governo do Estado deveria permanecer com apenas uma pessoa ou se o poder deveria ser dividido entre muitas pessoas³⁵¹. Adiantamos que Juan de Mariana defenderá a primeira opção, mais especificamente: uma monarquia hereditária, temperada ou mista, na qual o autor busca conciliar alguns elementos, tanto do regime antigo e feudal (como o Direito à Hereditariedade³⁵²), com características “modernas”, como a presença do consenso popular e de instituições reguladores do poder real. Será oportuno, então, ver como Mariana defende e conecta esses pontos, pois eles refletem a participação do povo na vida política da sociedade.

O jesuíta espanhol apresenta os argumentos recorrentes evocados pelos partidários dos dois lados, antes de definir sua posição e refutar a outra. Primeiro, ele mostra os argumentos a favor do governo centralizado em um, que podem ser separados em dois grupos:

(a) Por concordância com a ordem natural. As leis da natureza parecem mostrar que há apenas um princípio ordenador que rege harmonicamente as partes, como se verifica ao observar os seres animados — como exemplo, o sangue que pulsa pelo comando do coração, a hierarquia presente nas colmeias - e na própria regência do universo³⁵³. Decorre disso que o poder civil deve residir em uma só pessoa, pois esse regime parece ser o mais natural³⁵⁴.

³⁵¹ *De rege* I, c.2, p.25: “*De qua ad magis viris saepe dubitatus est, an praestet caeteris principatuum generibus, commodiusque sit rebus humanis civitatem una aut proviciam ab uno regi, an inter plures dividi potestatem, imperiumque, sive pauci hi sint ex omni multitudine selecti, sive universi qui intra eadem moenia habitant, atque eisdem legibus vivunt*”.

³⁵² Embora Mariana apresente razões para defender este direito (ver, por exemplo, o capítulo III, do *De rege*), cabe lembrar que o *De rege* é um livro encomendado para a educação do príncipe Felipe III, herdeiro do trono por um direito hereditário. Sendo, portanto, conveniente ao padre jesuíta defendê-lo. Para Ballesteros-Gaibrois: “*Él se declara francamente partidario de la Monarquía (...) pero hereditaria, cuyo peligro de recaer sobre ineptos obvia con una buena educación, a lo que encamina todo su libro De Rege*” (1944, p.33).

³⁵³ *De rege* I, c.2, p.25: “*Primum enim caeteris principatuum generibus regium esse prestantius [pressantius] declarat, quod naturae legibus maxime consentaneum est, universitatis, caelique regimen ad unus caput revocantis: quod in caeteris nature partibus observamus a corde animalis vitam spiritumque diffundi in omnia membra: inter apes regem unum praeesse: in concentu musico caeteras voces ad unam referri atque ex illa pendere, quae dominetur aliis*”.

³⁵⁴ *De rege* I, c.2, p.26: “*Hoc primum argumentum est multis aliis exemplis illustre, cuius vim primi homines considerantes, qui propius aberant ad prima et meliori progenie, eoque facilius rerum naturam intuebantur, unius imperium amplexi sunt*”. Dentro dos ilustres exemplos Mariana cita Aristóteles para ilustrar que, no início, os homens preferiam o governo de um antes do governo de muitos. Cfr. em: *De*

(b) Do ponto de vista político, é conveniente que o poder civil resida em apenas uma pessoa, devido aos seus benefícios para o bem-estar público. Mariana apresenta dois argumentos relacionados a essa razão. (b1) Primeiro, centralizando o poder em um, evitar-se-á disputas internas que trariam distúrbios para a sociedade: um único governante será o representante da unidade política do Estado³⁵⁵. Além disso, (b2) a força (ou o poder de obrigar algo a alguém) faz parte da eficiência do poder civil, sendo mais forte o poder quando está concentrado em um, diferente de quando está partilhado entre muitos. Assim, parece forçoso admitir que o poder civil seja mais eficiente em suas tarefas (aplicar as leis, administrar a justiça, distribuir honras, dirimir as contendas, etc.) quando há um só comandante. Então, o governo de um parece ser mais eficiente e, portanto, preferível comparando-se aos demais³⁵⁶.

Após a apresentação dos argumentos favoráveis ao governo de um, Mariana passa a considerar os argumentos evocados em favor do governo de muitos, subdivididos, por sua vez, da seguinte forma:

(c) Do ponto de vista moral, o governo de muitos é melhor porque a prudência e a honradez necessárias à tarefa de governar podem ser encontradas mais facilmente em muitos cidadãos do que em apenas um³⁵⁷. As carências de cada membro do governo poderiam ser supridas com o conselho e com auxílio mútuo, além de ser mais difícil corromper um poder que é o resultado da união de vários homens³⁵⁸.

rege I, c.2, p.26: "Aristoteles fatetur multis locis, ab unius principatu ad alias imperii formas ventum esse".

³⁵⁵ *De rege I, c.2, p.26: "Deinde conservanda multitudinis pace, unus commodior est quam plures, qui saepe sententiis discrepant, neque minus negotii, suis controversiis et dissidiis exhibent, quam ipsi habeant privatorum libitibus componendis. Pravae cupiditatis, per quam mens excaecatur, iustitia corrumpitur, res publicae et privatae perturbantur, minus in uno Principe quam in pluribus est, sive rerum copia fastidium faciente, seu quia unum quam multos prestare facilius est".*

³⁵⁶ *De rege I, c.2, p.26s: "(...) quam cum pluribus participatae, sive illae opes sint, sive autoritas imperandi, sive Populi studia in unum coniuncta, plura maioraque efficiunt quam divisa inter multos. Quod in rebus aliis videmus, virtutis in angustum contractae maiorem esse efficaciam et potestatem quam segregatae et quae multa aqua dilutae. Res communes melius ab uno quam ad multis curantur".*

³⁵⁷ *De rege I, c.2, p.27: "Prudentia et probitas per quam salus publica stat, et republicae feliciter gubernantur, multorum haud dubium maior est quae collatis symbolis coena lautior. Quod uni deest suppletur ex aliis. Unius Principis quanta caecitas, quanta rerum ignorantia, praesertim in platio quae in caues inclusi neq".*

³⁵⁸ *De rege I, c.2, p.28s: "Deinde nulla maior pestis iudiciorum esse possit, quam ira, odium, amor caeterique affectus animi, quae praecipua constituendarum legum causa fuit: quoniam in universum loquuntur, neque ulla perturbatione animi depravantur. Constat autem huic malo magis obnoxium unum hominem esse, plures difficilius corrumpi, donis, ambitu, amicitia: quemadmodum multam aquam corrumpere, quam exiguum difficilius est".*

(d) Também parece ser melhor do ponto de vista político, pois, além do mútuo conselho, o governo de muitos indivíduos honrados pode evitar o pior dos regimes políticos: a tirania. Evita-se concentrar todo o poder numa única pessoa e diminui o risco de um governante tornar-se tirano, pois “se não há coisa melhor que a dignidade real quando está sujeita às leis, tampouco ela seria pior quando está livre de todo o freio³⁵⁹”.

(e) Ademais, tal posição também parece estar de acordo com as autoridades: seja por meio de exemplos históricos (governos que foram duradouros porque o governante contava com o apoio e o conselho de pessoas prudentes), do testemunho de filósofos, como Aristóteles, que acreditava que é mais útil o governo de muitos, ou ainda de passagens da Sagrada Escritura que apontam para um governo republicano.

Após a exposição dos argumentos dos dois lados, o jesuíta reconhece inicialmente que a escolha não é fácil³⁶⁰, contudo, adota a primeira posição. Nas suas palavras: “meu ânimo se inclina mais a crer e ter por certo que o governo de um só deva ser preferido a todas as demais formas de governo³⁶¹”. Reconhece, entretanto, que a escolha por essa forma de organização pode ser perigosa aos cidadãos se o governante não for correto e não honrar a sua função, uma vez que poderia se tornar tirania³⁶². De todo modo, admite que os bens gerados pelo reto governo de um são maiores que os eventuais inconvenientes³⁶³. Para justificar a sua posição, Mariana lança mão de exemplos da História, apontando que a monarquia se revelou como a forma mais

³⁵⁹ *De rege* I, c.2, p.29: “*Ad haec constricto legibus principatu nihil est melius, soluto nulla pestis gravior*”.

³⁶⁰ *De rege* I, c.2, p.31: “*In non dispari enim argumentorum pondere et ea sententiarum varietate (...)*”.

³⁶¹ *De rege* I, c.2, p.31: “*(...) animus inclinabat ut crederem, ac vero pro certo ponerem, unius principatum caeteris omnibus reipublicae formis esse praefendum*”.

³⁶² *De rege* I, c.2, p.32: “*Quem ego quidem nonnegabo magnis periculis esse obnoxium, saepe etiam degenerare in tyrannidem*”.

³⁶³ *De rege* I, c.2, p.32: “*(...) sed ea incommoda maioribus bonis video compensari: neque alios principatus suis vitiis carere, et periculis multos gravioribus quisquam negabit*”. Aqui, a posição de Juan de Mariana é próxima a Tomás de Aquino. O frade dominicano defendera no *De regno* que é preferível adotar o governo de um só, pois o governo de muitos pode acarretar um número maior de males e perigos à sociedade, recaindo mais facilmente em tirania: “*Et universaliter si quis praeterita facta et quae nunc fiunt diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris quae per multos reguntur, quam in illis quae gubernantur per unum. Si igitur regium, quod est optimum regimen, maxime vitandum videatur propter tyrannidem; tyrannis autem non minus, sed magis, contingere solet in regimine plurium, quam unius, relinquatur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere, quam sub regimine plurium*” (DR I, cap.6).

eficiente de obter e conservar a paz³⁶⁴. Além disso, com certo pessimismo, admite que, na sociedade, a presença de indivíduos maus é maior do que prudentes e virtuosos³⁶⁵ e, por conta disso, o poder não deveria ser partilhado por todos, mas deve se concentrar em um só³⁶⁶. Implícito nesses argumentos está, como bem apontou Hansen Roses, a preocupação primordial de Mariana de estabelecer um poder eficiente capaz de preservar a paz e o bem-estar social³⁶⁷. O jesuíta também admite, em outro momento, que a monarquia está de acordo com a ordem encontrada na natureza, refletindo, assim, o governo divino sobre a Terra³⁶⁸. Esse argumento, que já fora apresentado antes, é importante para o nosso estudo porque mostra que Mariana leva em consideração a existência de uma ordem anterior do ser, que justifica a ordem civil, uma vez que o fundamento do bem se relaciona ao fundamento da unidade³⁶⁹. Como veremos adiante, o Direito de Resistência seria um direito baseado nessa ordem.

Posto a preferência pelo governo centralizado em um indivíduo, Mariana apresenta a divisão clássica dos regimes políticos, repetindo os princípios que foram propostos por Aristóteles³⁷⁰ e por outros autores medievais, tais como Tomás de Aquino³⁷¹. Não há, aqui, nenhuma novidade na apresentação de Juan de Mariana quando comparada à tradição³⁷². Ele também adota os critérios quantitativo (referente ao número de pessoas envolvidas) e finalístico (relacionado ao fim almejado pela constituição política) para distinguir os regimes políticos. Entende, como entendera a

³⁶⁴ Cita, em especial, episódios ligados à Espanha (Cfr. em: *De rege* I, c.2, p.33).

³⁶⁵ *De rege* I, c.2, p.32: “*Deinde cum in omni populi parte improborum numerus sit multo maximus, si rerum potestas penes plures fuerit, in omni deliberatione pars senior ad peiori superabitur: neque enim suffragia ponderantur, sed numerantur, ac ne fieri quidem aliter potest*”.

³⁶⁶ *De rege* I, c.2, p.32: “*Cum Princeps probitate et prudentia perfecta sit (...)*”.

³⁶⁷ Cfr. HANSEN ROSES, 1959, p.167.

³⁶⁸ *De rege* I, c.3, p.35: “*Unius principatum, quem monarchiam Graeci dixerunt (...) ea manque gubernandi ratio mundi rectioni consentanea est, cum natura rerum consentiens, et aliarum animatum gubernatione, Deo amica: cum respublica per eum modum Deo similior euadat, qui maximes unus est*”.

³⁶⁹ *De rege* I, c.3, p.35: “*(...) cum respublica per eum modum Deo similior euadat, qui maximes unus est. Dei autem similitudine, quod natura humana recipit, cum singuli cum universi felices efficiantur. Ad haec bonum et unum ita inter se apta et conexa sunt, ut boni ratio unius rationem consequatur*”.

³⁷⁰ Cfr. em: *EN* 1160b 10-25; *Politica* 1279b.

³⁷¹ Cfr. em: *De regno*, lib.1, c.2.

³⁷² Cfr. em LAURES, 1929, p.45. ROSES, 1959, p.158. Ainda de acordo com Roses, Mariana teria tomado como exemplo a Monarquia das Astúrias, um regime que, por sua eficiência e sucesso, servira de modelo para a maioria dos pensadores espanhóis do século XVII (1959, p.167ss). Trata-se de uma referência ao reinado de Filipe II de Espanha (1527-1598), com duração de mais de 40 anos (de 1556 até o ano de 1598) e tinha como sucessor Filipe III, para quem o livro *De rege* fora dedicado.

tradição, que o número de pessoas envolvidas na administração de um Estado varia de acordo com os méritos e as virtudes dos cidadãos de cada povo, podendo o poder político ser exercido por um, alguns e até por muitos indivíduos. Se o critério quantitativo tem essa variante dentro de si, o fim almejado (o finalístico) será o critério para determinar se um regime é justo ou injusto, sendo justa a forma de governo que busca o bem-estar público e a paz social, e injusta aquela organização que procura apenas a satisfação dos interesses particulares dos que governam. Destarte, as formas virtuosas de governo são: a República (*Respublica*), em que muitos cidadãos participam do governo de acordo com o seu mérito; a Aristocracia (ou *Optimum*), na qual poucos cidadãos honrados governam; e a Monarquia (ou a *Regia Potestate*), em que o poder reside numa única pessoa honrada e que governa visando o bem-estar público. Ao passo que as formas corruptas e viciosas, deturpações das primeiras, são: a Democracia (*Democratia*), em que muitos governam sem o devido mérito e apenas em prol da massa popular³⁷³; a Oligarquia (*Oligarchia*), na qual poucos governam e visam ao seu interesse próprio; e a Tirania (*Tyrannus*) em que apenas um governa e visa satisfazer apenas seus interesses e desejos particulares³⁷⁴.

Juan de Mariana repete também a máxima latina que a corrupção do melhor é o pior possível³⁷⁵ e, posto que a monarquia seria a melhor forma de governo, a tirania seria a pior. Por conta disso, apesar de sua escolha pelo governo de um só, o jesuíta propõe que seja formado um conselho composto por homens prudentes e sábios

³⁷³ Aqui serve a mesma observação que fizemos ao tratar das formas de governo em Tomás de Aquino no Capítulo I. Ou seja, Democracia deve ser entendida como Demagogia: quando a atuação política visa apenas ao ganho do apoio da massa popular sem o devido cuidado com o bem-estar social, e não como um sistema político, no qual a autoridade é emanada e reconhecida pelos cidadãos, tomados como iguais e livres perante o ordenamento jurídico do Estado.

³⁷⁴ *De rege* I, c.5, p.55: “sex sunt genera principatuum formaeque respublicas gubernandi, summa hoc loco designada, (...). Regia potestas, uni homini delata rerum omnium summa atque; unius arbitrio constituitur. Optimum, quam Graeci Aristocratiam dixerunt, sancitur, eadem potestate inter paucos virtute praestantes tributa. Nam quae respublica proprio nomine dicitur, cum universi populares imperii participes et magistratus melioribus commendentur, minores aliis, ut cuiusque dignitas aut meritum est. In populari enim principatum quae Deocratia vocatur, honos promiscuus atque; sine delectu, maioribus, minoribus, mediis communicatur: quae magna parversio est, velle comparare quos natura seu vis altior fecerat inaequales. Ita popularis gubernatio reipublicae opponitur, quemadmodum paucorum principatus, quae Graecam Oligarchia est optimum regimini. (...) Tyrannus, quae postrema ac pessima gubernandi ratio est, regiae opposita, gravem in subditos exercet potestatem plurimumque per vim occupatam”.

³⁷⁵ *De rege* I, c.2, p.34: “Estque natura ita comparatum, optima quaeque, si corrumpantur, in peiora et tetriora mala definere”.

(*optimates*) para auxiliar na administração do Estado³⁷⁶ e evitar que o governante aja de maneira injusta e arbitrária - conduta própria de um tirano³⁷⁷. Aqui, podemos fazer uma aproximação com o que defende Tomás de Aquino, com a sugestão de que a monarquia fosse temperada ou mista. Como vimos no primeiro capítulo, Tomás de Aquino aconselha que a monarquia tome elementos de outros regimes virtuosos (como a consulta a alguns cidadãos prudentes para a tomada de decisão e/ou o auxílio de muitos cidadãos virtuosos na administração do reino) para evitar que ela se degenere em tirania. O autor do *De rege* cita que é conveniente que o governante seja único, porém ele deve escutar os conselhos de cidadãos que se destacam por seus conhecimentos e por seu caráter moral. Ele propõe, então, que o governante estabeleça uma espécie de cúpula consultiva para administrar os negócios públicos.

A criação desse conselho é o elemento que nos permitir afirmar que Mariana não defendeu uma monarquia absoluta, mas, sim, uma forma de monarquia mista ou temperada³⁷⁸, na qual o governante, apesar de ter autoridade e autonomia não é um *princeps legibus solutus*. Em última análise, o poder civil reside em uma só pessoa: no governante, o qual assumiria, como era próprio da época, as funções legislativas e executivas do reino³⁷⁹. Conquanto o monarca seja o detentor do poder civil, Juan de Mariana não compactua com um absolutismo *lato sensu*, defendido, por exemplo, por Bodin, como vimos no primeiro capítulo. Ao longo de sua obra, o jesuíta mostra que o governante não detém o poder absoluto e não pode alterar, por seu simples arbítrio, leis fundamentais do Estado, como, por exemplo, o direito hereditário, a propriedade privada e a criação de novos impostos. Ademais, a presença dos magistrados inferiores e das Cortes, como órgãos que zelam pelo bem comum e auxiliam na administração do

³⁷⁶ *De rege* I, c.2, p.32s: “Cum Princeps probitate et prudentia perspecta sit, quod non parum saepe continget et ipse quod optimum factu erit sequetur, et pro iure acceptae potestatis prudentiores seutus, Populi levitati, improborum temeritati resistet”. *De rege* I, c.2, p.33-34: “Verum it unius principatum praefendum iudicamus, si optimos quosque cives in consilium adhibeat, atque senatu convocato ex eorum sententia respublicas et privatas administret”.

³⁷⁷ *De rege* I, c.2, p.34: “Rege privatus affectibus feruiente, aut ex suo aulicorumue iudicio subditos gubernante respublicas aut privatas, nulla pestis gravior excogitari potest: quod magno rum imperiorum miserabiles casus declarant, cladesque ab omni memoria graves. Cum enim relicta Regis Benevolentia in ei tyrannum induat”.

³⁷⁸ Hansen Roses emprega o termo temperado (*templada*) quando se refere a tipo de monarquia defendido por Mariana e adverte que, em nenhum momento, o autor do *De rege* defende uma monarquia absoluta ou teoricamente pura (1959, p.251).

³⁷⁹ “(...) el gobierno monárquico de su tiempo al que se refieren sus conceptos políticos, era una potestad revestida de atribuciones legislativas, ejecutivas y de justicia, aunque dentro de la órbita que se le reconocía como propia” (ROSES, 1959, p.241).

Estado, são elementos que não se compatibilizam com um discurso a favor do poder absoluto do monarca.

Voltaremos ao tema do absolutismo adiante, quando trataremos da relação entre o governante, as leis e as instituições do Estado. Por ora, cabe ressaltar uma consequência importante para a nossa discussão: a participação do povo na vida política, na estrutura, manutenção e fiscalização do poder na sociedade. Isso decorre da origem popular do poder civil, e da ideia de que os homens reuniram-se em Estado para preservar certos direitos fundamentais e inalienáveis, como o da defesa à vida e da liberdade. Se é verdadeiro que, na concepção de Mariana, o governante é único devido às vantagens que a monarquia apresentou ao longo da História, também o é que ele não possui um poder absoluto.

Associado à discussão da melhor forma de governo está também o tema do Direito Hereditário da sucessão do poder. Esse assunto, de pouco interesse hodiernamente³⁸⁰, era um elemento importante na época de Mariana e o jesuíta examina-o ao longo do capítulo III, do primeiro livro do *De rege*. Não compete aqui remontar toda a sua argumentação acerca disso. Antes, é oportuno chamar a atenção para o fato de que é neste capítulo que aparecerá, pela primeira vez, a menção positiva à resistência armada contra o governante tirânico.

O jesuíta espanhol é favorável ao Direito de Hereditariedade por entender que isso beneficiaria o Estado ao evitar a instabilidade política e social que advém de disputas internas de poder³⁸¹. Por isso, é conveniente que o governante estabeleça desde já seu sucessor de acordo com as leis fundamentais e os costumes de cada Estado, prevenindo que a arbitrariedade e ambição do príncipe ou as paixões do povo possam

³⁸⁰ Apesar do Direito de Hereditariedade não estar presente na literatura política contemporânea (uma vez que os modelos políticos atuais consideram a Democracia, direta ou indiretamente, como a melhor forma, respeitando os princípios de igualdade e justiça e, portanto, sem esse direito), não significa que ele não exista mais. Ele ainda vigora em países onde ainda resiste a Monarquia e a família real, por exemplo, no Reino Unido.

³⁸¹ *De rege* I, c.3, p.43: “*Nos stulti atque inepti rerum estimatores, qui alterius partis vitia accusantes nolumus considerare in quae incomoda da antiquis temporibus diversa ratione suscepta incurreretur. Quae videmus vitia aversamur, praeterita praesentibus potiora fuisse, foreque existimantes, unde malorum orbis recurraat*”.

tumultuar o bem-estar público³⁸². É particularmente interessante chamar a atenção para essa concordância com as leis fundamentais de cada Estado. Mariana considera que a sucessão real faz parte desse grupo de leis e que sua alteração não pertence ao livre-arbítrio do rei, mas necessita de um *ordinum consensu* da comunidade política³⁸³. O fato de ser um governante único e de possuir o Direito da sucessão de Hereditariedade não o exime de observar certos direitos ou de seguir normas de conduta na sua função. Juan de Mariana aponta que o governante que age com dissimulação, que atenta contra a religião, que prejudica a saúde e corrompe os costumes de um Estado age de maneira tirânica e pode ser destronado devido as suas faltas³⁸⁴, sendo lícito o uso da força: “como se fosse uma fera enfurecida, todos os dardos devem direcionar-se àquele que, com a humanidade abdicada, assume-se tirano”³⁸⁵.

É possível que a colocação da passagem supracitada seja apenas uma advertência ao príncipe Felipe III - sucessor do então rei Felipe II, da Espanha, e para quem o livro fora dedicado - para o fato de que o governante deve ter ciência de que não é detentor de um poder absoluto, que suas ações devem zelar pelo bem-estar público e estar de acordo com as leis e os costumes do Estado³⁸⁶.

³⁸² Cfr. *De rege* I, c.3, p.43: “Porro ad domesticam tranquillitatem retinendam nulla comodior ratio sit, quam lege successore designato, ne studiis populorum aut cupiditati Principum locus sit, sublata omni contentionis facultate. Sic commodius fore cogitabam haereditarium esse principatum”.

³⁸³ Cfr. *De rege* I, c.3, p.46: “Sed quoniam divini hominis est affectibus privatis resistere, vixque tantum virtutis splendorem nostri mores recipiunt, retinendam fore consuetudinem arbitror: neque pro Regis arbitrio successionem etiam inter filios mutandam videri. Praesertim cum leges successionis mutare non eius, sed reipublicae sit, quae imperium dedit iis legibus constrictum, ordinum consensu id faciat opus est”. Em outro momento Mariana menciona: “Leges, quibus constricta est successio, mutare nemini licet sine Populi voluntate, a quo pendente iura regnandi. Eae leges pars in aes incisae in tabulasque relatae, pars moribus institutisque singularum provinciarum conservantur” (*De rege* I, c.4, p.48). “(...) praesertim cum iura regnandi haereditaria fere sint facta magis dissimulante populo; et priorus Principus voluntati repugnare no auso, quam certa voluntate, liberoque omnium ordinum consensu: uti fore opus videbatur” (*De rege* I, c.4, p.54s).

³⁸⁴ Cfr. *De rege* I, c.3, p.44: “Et vitia Principis praesertim in tenera estate, recta institutione castigar possunt: qua saepe depravatem natura frenantur vertunturque in contrarium. Quod si secus contingat, neque votis et diligentiae par successus fuerit, dissimulandum censeo quatenus salus publica patiatur, privatimque corruptis moribus Princeps contingat alioquin si rempublicam in periculum vocat, si patriam religionis contemptor existit neque medicinam ullam recipit, abdicandum iudico, aliumque substituendum: quod Hispania non semel fuisse factum scimus”.

³⁸⁵ Cfr. *De rege* I, c.3, p.44: “quasi fera irritata omnium telis peti debet, cum humanitate abdicata tyrannum induat”.

³⁸⁶ Como podemos ler na seguinte passagem: “quod avorum memoria Ioannes Aragonius Rex fecit, mostra pater tuus, capto uterque Carolo filio suo maiori; nimirum Ferdinando Catholico Hispaniae imperium superi tunc destinabant, nunc tibi atavi et maiorum laudes veris virtutibus aequaturo: quod ista indoles ingenii et praeclara institutio pollicentur, et nos votis nostris libenter fauemus” (*De rege* I, c.3, p.46).

3.3 As leis

Compete-nos, neste item, determo-nos sobre o t3pico das leis em Juan de Mariana. Vimos que o estabelecimento da autoridade civil ocorre juntamente ao surgimento do Estado e que sua principal fun33o 3 a prote33o dos cidad33os e do bem comum. Para tanto, o governante utiliza as leis para regular a vida em sociedade e administrar o Estado. O ordenamento jur33dico 3 a ferramenta utilizada pelo governante para dirimir os conflitos internos entre os cidad33os, distribuir os bens e proporcionar as condi33oes para que os cidad33os possam n33o apenas viver como t33amb33m viver bem. Por conta disso, 3 oportuno compreender o papel da lei natural, como surgem as leis positivas, quem tem autoridade para legislar e executar as senten33as dentro da sociedade, e como deve ser o comportamento do governante leg33timo diante do ordenamento jur33dico de um Estado.

Antes de adentrarmos nos assuntos supracitados, conv33m ressaltar que n33o encontramos em Juan de Mariana um cap33tulo espec33fico sobre as leis, tal como em outros autores³⁸⁷. O tema aparece espalhado nos cap33tulos II, III e IV, do livro I do *De rege*, e est33 conectado 3 escolha do regime pol33tico, ao Direito de Hereditariedade e 3 sucess33o real, temas j33 mencionados na se33o anterior. N33o obstante, o t33pico das leis, sobretudo o papel da lei natural, parece ser um tema de tratamento equ33voco pela bibliografia secund33ria. Na mesma linha, alguns autores, como Hanses Roses, destacam a import33ncia da lei natural e da lei divina na obra do jesu33ta³⁸⁸. Outros, contudo, como Braun, preferem destacar o ordenamento civil como regras provindas do costume de cada povo, enfraquecendo a import33ncia da lei natural³⁸⁹. Devemos, ent33o, atermo-nos a

³⁸⁷ Como exemplo 3s discuss33oes que encontramos em Tom33s de Aquino (STh IaIIae, q.90-108), Domingo de Soto, **De Iustitia et Iure**, livros I e II, Francisco Su33rez **De legibus**, em especial o livro I, e no **De Iustitia et iure** de Luis de Molina.

³⁸⁸ “(...) *la existencia del orden de ser y de la ley natural, anteriores y superiores al orden social y pol33tico, y que se demuestra especialmente en el estudio del concepto de Mariana sobre las leyes y en la idea del Providencialismo cristiano en la sociedad pol33ticamente organizada*” (ROSES, 1959, p.150). “*Mariana recurre constantemente a las fuentes de la ley eterna, de la ley natural y al orden de ser transcendente, para se33alar los 3mbitos de la pol33tica, la justicia y dem33s orientaciones de la vida publica*” (ROSES, 1959, p.151). Guij33rro partilha de posi33o semelhante em seu trabalho (1992).

³⁸⁹ “*Mariana is as dismissive of Thomist-Aristotelian notions of the body politic as part of a universal system of natural law as he is of the endeavours of humanist jurists to extract metahistorical norms from customary laws*” (BRAUN, 2007, p.162).

essa discussão, uma vez que queremos defender a justificação jusnaturalista do Direito de Resistência.

3.3.1 A definição de *lex* e a lei natural

Juan de Mariana define *lex* como “uma razão sem perturbação, derivada da mente divina, que prescreve o que é justo e saudável e proíbe o contrário”³⁹⁰. A curta e clara definição de Mariana esconde algumas dificuldades. Poderíamos questionar, por exemplo, o que o jesuíta quer dizer especificamente com “razão sem perturbação” (*ratio omini perturbatione vacua*)? Como ela seria “derivada da mente divina” (*mente divina hausta*)? Essa definição de lei deve ser entendida como lei natural, civil, ou ambas? E quem tem autoridade para promulgar o justo e saudável, bem como proibir o contrário dentro da comunidade política?

Ainda sobre a definição geral de *lex*, Juan de Mariana menciona duas características próprias a qualquer lei. Para o jesuíta, do mesmo modo que entende Tomás de Aquino, toda *lex* tem uma dupla força: possui a capacidade de direcionar uma ação (o aspecto diretivo), e possui força para impelir ou proibir algo (o aspecto coercivo)³⁹¹. A primeira característica está relacionada ao conteúdo moral: a lei determina o que é justo (*honestus*) a ser praticado e seguido e aquilo que é correto a fazer, ao passo que também nos diz o que deve ser evitado. A segunda é o aspecto formal. A lei não é apenas um conselho, sugerindo o que poderia ser feito e o que deveria ser evitado, mas, sim, tem a capacidade de determinar o cumprimento de determinadas ações, isto é: possui força coerciva.

Posto isso, entendemos que a definição de *lex* proposta por Mariana não deva ser entendida apenas como lei positiva, pois também abrangeria a concepção de lei natural, como algo que valeria para todo o gênero humano. O Sumo criador estabeleceu, enquanto autor e promotor da ordem universal, uma regra para que todas as coisas criadas possam viver da melhor forma possível de acordo com a natureza de cada ente criado. Aos homens, devido a sua natureza particular, a lei natural apareceu tanto como

³⁹⁰ *De rege* I, c.2: “*est enim lex ratio omini perturbatione vacua, a mente divina hausta, honesta et salutaris praescribens, prohibesque contraria*”. Optamos por traduzir o termo *honestum*, -i, por “justo”; e *ratio*, -onis, por “razão” e “regra” como traduz Sánchez Agesta, na edição do *De rege*, p.27.

³⁹¹ *De rege* I, c.9, p.109: “*Principem a lege no coerceri inuitum malo, sed dirigi praecepto magni philosophi aiuntun qua cum duplex vis insit iubendi coercendique inobedientes*”.

impulso natural para a sobrevivência e autodefesa da violência externa quanto como critério utilizado para justificar a ação.

Se a lei natural pode ser entendida como impulso natural para a sobrevivência - característica que é compartilhada entre homens e os animais³⁹² -, ela também serve como parâmetro de justiça e critério de justificação para as ações. Nesse sentido, a lei natural desempenha um papel importante dentro da obra do jesuíta e julgamos que ela não possa ser tomada apenas como instinto natural. Podemos ver isso em sua apresentação do estado originário, quando os indivíduos não estavam sujeitos a nenhuma lei ou autoridade civil (*nullo iure devincti, nullius rectoris imperio tenebantur*), pois seguiam apenas o impulso e o instinto natural (*quatenus naturae instinctu et impulsu*), não apenas para a sobrevivência, mas também para a preservação e a educação da prole, ou seja, não apenas no aspecto material, mas também espiritual. Além disso, o homem busca o auxílio mútuo, associando-se em família e reconhecendo a prerrogativa da idade como critério para o estabelecimento do patriarca³⁹³. Pode-se observar que a lei natural desempenha um papel moral no surgimento da origem da sociedade e do poder civil. O aumento da decência foi um fator que contribuiu para as associações interpessoais mais complexas entre os indivíduos³⁹⁴ e, ao escolher a autoridade civil, buscou-se àquele que se destacava dos demais por sua justiça e fidelidade, evidenciando que a escolha se deu também por um elemento moral³⁹⁵.

³⁹² *De rege* I, c.1, p.21: “*sic ex multarum rerum indigentia, ex metu et conscientia fragilitatis, iura humanitatis (per quam homines sumus) et civilis societatis, qua bene beateque vivitur, nata sunt. Nam et inter animantes alias, imbecilliores quaeque et timideres congregantur, ut quoniam vires singulis desunt, infirmitatem quae collatis symbolis et inopiam multitudo tueatur. Bestiae solitarie versantur leones, pantherae, ursi, quoniam robore viribusque praestant. Sic factum ut homo ad ortu suo rebus omnibus destitutus, praesidioque et armis carens, ex aliorum societate et industria pluribus boni circumfluat, maiora munimenta habeat solus quam caeterae omnes animantes, quae utrum que ad natura ortuque sua habere videbantur*”. O instinto natural de sobrevivência, partilhado entre o ser humano e os animais, também fora destacado por Harald Braun (2007, p.20).

³⁹³ *De rege* I, c.1, p.16: “*Solivagi initio homines incertis sedibus ferarum ritu pererrabant: uni sustentandae vitae curae et secundum eam, uni procreandae educandaeque prolis libidini serviebant. Nullo iure devincti, nullius rectoris imperio tenebantur, nisi quatenus naturae instinctu et impulsu in quaque familia, ei honor deferretur maximus, quem aetatis praerogativa caeteris videbant esset praelatum*”.

³⁹⁴ *De rege* I, c.1, p.16: “*et cum numero augebatur et sobole, quandam populi formam rudem quamvis et incompositam repraesentare videbatur*”.

³⁹⁵ *De rege* I, c.1, p.20: “*Ergo cum vita omnis externis iniuriis esset infesta, ac ne ipsi quidem consanguinei inter se et necessarii ad mutuis caedibus temperarent manus: qui ad potentioribus premebantur, mutuo se cum aliis societatis foedere constringere et ad unum aliquem iustitia fideque praestantes respicere coeperunt: cuius praesidio domesticas externasque; iniurias prohiberent: aequitate constituenda, summos cum infimis atque; cum his medios aequabili devinctos iure retinerent*”.

Há, também, outro momento que evidencia a presença da lei natural na obra de Juan de Mariana. Ao discutir a questão do uso ou não do veneno em um ato de resistência, pergunta se é lícito utilizar artimanhas ou veneno para resistir ao tirano. Mariana posicionou-se veementemente contra a sua utilização justamente por ser uma prática contrária aos ditames da lei natural³⁹⁶.

Por certo, Braun possui razão ao mencionar que a lei natural em Mariana deveria ser associada a “mecanismos de autopreservação³⁹⁷”. Porém, isso não seria a única função dela: a lei natural também seria parâmetro e fonte da justiça, tanto para justificar as ações dos indivíduos quanto para a criação de leis positivas. O próprio Braun aceitou que a lei natural serve como ponto de referência para “um sistema justo de leis”³⁹⁸, embora tenha negado a presença de uma hierarquia de leis na obra de Mariana³⁹⁹. Bem, como associar a ideia de lei natural apenas como instinto, e, portanto, não dentro de um sistema de hierarquia de leis, à ideia de que ela pode ser um ponto de referência para um sistema justo de leis?

Primeiro, precisamos nos deter na posição de Braun. Para ele, a lei natural – após a queda adâmica – seria uma espécie de instinto e não poderia ser equiparada ao que Tomás e seus seguidores definiram como lei natural, isso porque, em sentido próprio, ela pertence à doutrina moral e teológica⁴⁰⁰, e não seria algo que poderia ser

³⁹⁶ *De rege* I, c.7, p.84s: “*Negamus ergo hostem, quem fraude dedimus perimi posse, veneno interfici iure. Quid enim refert prudenti na ignaro propinetiricum interfectorem non possit ignorare quo mortis genere utatur nimirum naturae legibus contrario, ad auctorem redit sceleris per ignorantiam commissi culpa*”.

³⁹⁷ “(...) *the Lex naturae is natural in that it facilitates self-preservation*” (BRAUN, 2007, p.44). Ver também p.59.

³⁹⁸ “*The lex naturae provided the point of reference for the ‘fair system of law’ with which men ‘hedged about’ their monarchs once they became aware of their ambition, greed and thirst for power*” (BRAUN, 2007, p.44).

³⁹⁹ “*Mariana completely abandons the Thomist-Aristotelian perception of political order as comprehensible in terms of a rational system of interlocking natural and positive law. Natural law is reduced to a simple, even simplistic doctrine of sheer self-preservation. Human reason, in turn, cannot create systems of positive law closely reflecting the rationality and morality of divine law. Mariana’s ideas on law correspond to his pessimistic assessment of the human ability to overcome original sin. “De rege” is the work of an author for whom post-lapsarian law is invariably tainted as much as the human beings who create it. This is a far cry from the Aristotelian notion of positive law as the expression of mens sine affectu*” (BRAUN, 2007, p.59).

⁴⁰⁰ “*Francisco Suárez, for instance, refers to natural law ‘in the proper sense of the term’ as the law ‘which pertains to moral doctrine and to theology’. Unlike ‘the execution of the natural inclinations of the brutes’ it is not a result of necessity. Suárez disagrees with the iurisprudenti (effectively the civilian tradition) who suggest that ‘brute animals’ share in the law of nature in more than a metaphorical sense. Again, Mariana clearly opposes the Thomist-Aristotelian outlook on civic society. He diminishes the*

compartilhado entre homens e animais brutos⁴⁰¹. Braun cita o texto de Suárez para elucidar sua posição, mas não cita Tomás e limita-se a dizer que:

novamente, Mariana é claramente oposto à visão de sociedade civil aristotélico-tomista. Ele diminuiu a força racional da lei natural e então estaria resgatando a influência sobre a elaboração da lei positiva. A lei positiva, por seu turno, é mais ainda propensa para tolerar a manipulação corrupta⁴⁰².

Para Braun, a lei civil teria a mesma origem da sociedade e também seria uma consequência de um processo de corrupção histórico⁴⁰³.

Por certo, Braun tem razão ao evidenciar que não há uma clara exposição sobre a hierarquia das leis em Mariana, da mesma forma que o Doutor Angélico expôs e que autores da escolástica barroca espanhola retomaram⁴⁰⁴. Porém, existem algumas razões para supor que o jesuíta espanhol teria admitido, pelo menos de forma implícita, essa hierarquia entre as leis divina, natural, civil, e uma aproximação com Tomás de Aquino não seria impossível⁴⁰⁵. Ao olharmos para os preceitos da lei natural descritos pelo Aquinate, veremos que aquilo que Mariana tratou por instinto deve ser o que o Doutor Angélico caracterizou como princípio da lei natural, pois o preceito primário, “fazer o bem e evitar o mal”, e os secundários (como, conservar a vida, propagar a espécie, viver em sociedade e buscar o conhecimento) podem estar incluídos no que Mariana entendeu por “instinto natural”, responsável por guiar a ação dos homens antes do Estado. Ademais, a função que a lei natural tem neste momento pré-jurídico-político, a

rational force of natural law, and thus its redeeming influence on the making of positive law” (2007, p.44).

⁴⁰¹ Cfr. em BRAUN, 2007, p.44.

⁴⁰² “Again, Mariana clearly opposes the Thomist-Aristotelian outlook on civic society. He diminishes the rational force of natural law, and thus its redeeming influence on the making of positive law. Positive law in turn is even more prone to suffer from corrupting manipulation” (BRAUN, 2007, p.44).

⁴⁰³ “Mariana’s approach is phenomenological. It is rooted in a distinctive perception of the relationship between human nature, law and power as manifest in secular history. The order of law is but another illustration of human corruption as manifest in history” (BRAUN, 2007, p.43). Mesma posição aparece no estudo de 2013, p.149s.

⁴⁰⁴ “‘De rege’ abounds in references to civil and canon law as well as laws of the Iberian realms. Yet Mariana does not discuss natural and positive law in the detailed and comprehensive manner of the scholastic theologian (BRAUN, 2007, p.43).

⁴⁰⁵ A aproximação entre Mariana e Tomás, no que tange ao tratamento das leis, não é nova, Hansen Roses já defendera algo parecido. Segundo ele: “Su definición [de Mariana] es semejante a la de Santo Tomás de Aquino y celebrada por algunos como tan buena como ésa, que conocemos como ‘una ordenación racional encaminada al bien común, dada y promulgada por el que cuida de la comunidad’. Mariana dice, asimismo que la ley es ‘una razón’, es decir un principio de razón práctica o una ordenación racional, y con ello indica que es una participación del orden de ser ‘emanada de la mente divina’. Con ello muestra el entroncamiento de las leyes con la Ley Eterna (...)” (ROSES, 1959, p.153).

definição de lei como “um razão sem perturbação derivada da mente divina”, a presença da Providência Divina e de uma ordem suprassensível, tudo isso parece evidenciar que a lei natural não é apenas um instinto, mas uma lei que fornece preceitos para guiar a ação humana para viver de acordo com a sua natureza. Assim, haveria uma relação entre lei civil e lei natural, sendo essa última um ponto de referência para um sistema justo de leis positivas, algo com que Braun também concordaria⁴⁰⁶.

Outro fator que corrobora a hipótese de Mariana ter admitido, mesmo que implicitamente, a existência de uma hierarquia de leis é o fato de advertir o governante para zelar e proteger a religião Católica dentro do reino⁴⁰⁷. O governante deve combater a heresia e fornecer os meios para que o grupo dos clérigos possa desempenhar a sua função⁴⁰⁸. Além disso, Mariana adverte que o governante que age contra a religião Católica também pode ser considerado um tirano, e, portanto, pode ser deposto⁴⁰⁹. Ora, admitindo-se que haja uma lei e uma ordem universal, onde Deus é o autor, e que Ele imprimiu nos homens essa regra na forma de instinto ou impulso para que pudessem viver da melhor forma de acordo com a sua natureza, então, isso fortalece a hipótese de que Mariana teria, ao menos, aceitado a existência dessa hierarquia.

⁴⁰⁶ Conferir novamente a nota 398. Existem outros autores que defenderam a lei natural como referência para as leis positivas, por exemplo: ROSES (1959, p.151); SOONS (1982, p.48); GUIJÁRRO (1992, p.81; p.225).

⁴⁰⁷ *De rege* I, c.5, p.56: “*Et cum regis veri partes sint tueri innocentiam, coercere improbitatem, dares alutem, rempublicam bonis omnibus atque felicitate amplificare*”. *De rege* I, c.10, p.110: “*Corruptis moribus respublica ad viris sacratis commodius, an ad privatis hominibus et profanis, quales sunt urbium procuratores, remedium expectabit? Utri tantis vulneribus providentius medeantur? Deinde sacrati ordinis immunitates et iura intacta ut sint, curare Princeps debet*”. *De rege* I, c.10, p.124: “*Principem deinde debemus praeceptis atque disciplina, lubricamque eius aetatem fraenare, ne delitiis luxuriet, copiis degeneret in tyrannidem: sed eam potius benevolentiam civibus, eam modestiam in omni vitae parte exhibeat, eam legibus et religioni reverentiam, quae Deo grat, ipsi honesta, reipublicae universae salutare contigit*”.

⁴⁰⁸ Para Mariana, a Igreja desempenha uma dupla função útil ao reino: cuida dos pobres e dos órfãos e eles, por sua vez, pregam a palavra de Deus. Por conta disso, o governante deve zelar pela Igreja Católica e pelos seus bens, não sendo recomendado ao governante retirar as posses do grupo sacerdotal. *De rege* I, c.10, p.118: “*Et erit aliquis tanta confidentia qui involare in sacros thesauros inducat in animum, inopum, pupilorum et viduarum dupliciter, eorum usibus adictos, et quoniam templa virique sacrati in pupilorum numero sunt, quase alienta tutela: et praesertim Principis praesidio opus habeant Simul sermonis vitandi causa abstinendum censeo, magnum rebus bene aut perperam gerendis momentum*”.

⁴⁰⁹ *De rege* I, c.6, p.75: “*Si vero rempublicam pessundat, publicas privatasque fortunas praedae habet, leges publicas et sacrosancta, religionem contemptui: virtutem in supervia ponit in audacia atque adversus superos impietate, dissimulandum non est. Attente tamem cogitandum quae ratio eius Principis abdicandi teneri debeat, ne malum malo cumuletur, scelus vindicetur scelere*”. *De rege* I, c.6, p.79: “*Quod si omnis spes est sublata, in periculum salus publica, religionis sanctitas vocatur: quis erit tam inops consilii, qui non confiteatur tyrannidem excutere fas fore, iure, legibus et armis?*”.

Assim, a lei natural não seria apenas um mecanismo para a autopreservação, mas sobretudo uma regra que impele e serve para justificar a ação dos homens. Nesse sentido, fornece certos preceitos básicos para que os seres humanos possam criar as suas próprias leis e regular a vida em sociedade de forma justa.

3.3.2 As leis humanas e o Direito consuetudinário

Posta a presença e o papel da lei natural na obra de Mariana, compete-nos, no momento, analisar outro tópico de grande importância: as leis humanas. É particularmente interessante notar que, para o jesuíta espanhol, elas não se esgotam nas leis positivas de um Estado. Elas também envolvem os acordos tácitos e os costumes de cada povo, formando, assim, o Direito consuetudinário, que, da mesma forma, deve ser respeitado pelo executor do poder civil.

Para Juan de Mariana, as leis positivas acumuladas nos códigos civis foram sendo produzidas ao longo do tempo de acordo com as necessidades enfrentadas por cada reino. Elas foram estabelecidas, no início, por duas razões: ou pela suspeita da equidade do príncipe, ou para governar melhor todos os indivíduos reunidos sob o mesmo poder⁴¹⁰. Com o objetivo de frear as paixões e os desejos humanos, a lei é uma norma que busca estabelecer a justiça dentro do orbe civil, regular e dirimir as contendas dentro da comunidade, sendo válida para todos⁴¹¹. Se nos primeiros anos do Estado jurídico-político as leis não foram muitas e tinham um conteúdo claro e conciso sobre o que era lícito fazer⁴¹², com o passar do tempo e com a experiência dos indivíduos, novas regras e punições foram criadas, engrossando o *corpus* jurídico:

Mas, como a experiência demonstrara que a esperança de uma utilidade ou o incentivo do prazer teria maior força no homem para inflamar sua cobiça do

⁴¹⁰ Cfr. em *De rege* I, c.2, p.23: “*Scribendi legis duplex causa extitit. Principis aequitate in suspicionem vocata, quod unus vir non praestabat, ut pari studio omnes complecteretur, ira odioque vacaret (...)*”.

⁴¹¹ Cfr. em *De rege* I, c.2, p.23: “*(...) leges sunt promulgatae, quae cum omnibus semper, atque una voce loquerentur*”.

⁴¹² Cfr. em *De rege* I, c.2, p.23: “*Ilud etiam sit verisimile, leges initio paucissimas extitisse, easque paucis et apertis verbis nulla explicatione eguisse*”.

que o temor das penas para extingui-la, foram-se acrescentando penas cada vez mais severas até chegar a pena de morte⁴¹³.

O acréscimo de leis e a elaboração de novas penas, cada vez mais duras, surgem da necessidade de frear os vícios humanos. Aqui, destaca-se o componente do medo inculcado nas leis com caráter pedagógico. Mariana menciona que:

[...] a malícia multiplicada dos indivíduos foi contida pelo poder do rei e das armas de seus soldados, pela severidade das leis e o temor dos juízos, porque na medida em que cada um temia os castigos, mais facilmente se apartavam da maldade e do crime⁴¹⁴.

O medo da punição e a severidade do julgamento favorecem a obediência dos preceitos positivos. No entanto, a obediência não ocorre apenas pelo temor da punição, também se revela nas ações diárias dos indivíduos. Os costumes (*moribus populorum*), isto é, os valores e as regras tácitas que são partilhados por um determinado povo, revelam que a lei positiva foi incorporada e consentida pela população⁴¹⁵. Nesse sentido, conforme disse Braun, em Mariana, as “leis não são simplesmente válidas porque elas são antigas. Elas são válidas pelo tempo em que manifesta o consenso do povo”⁴¹⁶. Não obstante, é interessante notar que, se a lei é incorporada pelas ações corriqueiras, o inverso é possível, os costumes também devem ser considerados na criação do ordenamento jurídico. Eles também possuem certo caráter jurídico, formando o Direito consuetudinário forte o suficiente para, não apenas ser contra uma lei, mas capaz de invalidá-la⁴¹⁷.

⁴¹³ Cfr. em *De rege* I, c.2, p.24: “*sed cum usus declararet maiorem vim habere spem utilitatis, voluptatisque libidinem ad cupidatem inflammandam, quam poenae metum ad extinguendam, addebant semper aliquid ad serveritatem, donec ad mortem peruentum est*”.

⁴¹⁴ Cfr. em *De rege* I, c.2: “*Deinde hominum exaggerata malicia, armis satellitum et maiestare deterrita, severitate legus, metuque iudiciorum illigata est: ut dum singuli metuebant supplicia sese facilius uniuersi as hagi tio continerent*”.

⁴¹⁵ Cfr. em *De rege*, I, p.89: “*Idem de legum sanctione iudicium esto (...) tunc instituuntur cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur*”. Conferir também em: BRAUN, 2007, p.47.

⁴¹⁶ “*Laws are not simply valid because they are old. Laws are valid because their age manifests the continuous consent of the people*” (BRAUN, 2007, p.47) [tradução nossa].

⁴¹⁷ Braun mostrou como essa posição de Mariana está de acordo com uma tradição jurídica que pode ser remontada à Bartolomeu de Saxoferrato: “*He echoes the civilian idea that custom supersedes statutory law. He agrees with the prevalent opinion of the leading fourteenth-century lawyer Bartolus of Sassoferrato (1314- 1357) that custom retains its authority against statutory law even if a people transfers law-making powers to its prince*” (2007, p.46-47). Luis Sánchez Agesta caracteriza as leis que derivam do costume como “leis constitucionais ou fundamentais do reino” (1981, p.XLVI). A mesma identificação entre costumes e leis fundamentais aparece em BRAUN, 2013, p.150.

O governante não pode impor uma lei que é contrária aos costumes praticados de um reino, tal ação seria uma afronta à vontade popular, o que poderia gerar instabilidade política e ameaçar o bem comum. Um exemplo dado pelo autor são as leis de sucessão de um reino. Para Mariana, elas estariam enraizadas nos costumes de um povo e o governante não poderia alterá-las por sua simples vontade, mas necessitaria do *consensus populi*⁴¹⁸. Outro exemplo é a criação de novos tributos ou taxas no reino⁴¹⁹. Posto que o governante legítimo não possui *dominium* sobre os bens dos cidadãos, ele não poderia impor novos tributos sem consentimento dos cidadãos⁴²⁰. Isso ocorre porque a tributação, quando injusta e exagerada, torna-se uma forma de empobrecer o reino e de oprimir a liberdade dos cidadãos, ação característica de um tirano⁴²¹.

A lei, como uma regra de justiça, independente da emoção e da vontade humana, possibilita o convívio e a realização dos homens em sociedade. Ao governante legítimo, imbuído de proteger os cidadãos, compete legislar e executar as sentenças dentro da comunidade civil de modo que a justiça e a liberdade possam prevalecer, respeitando os preceitos da lei natural e os costumes de cada povo. Dado que para Mariana, o governante acumula as funções legislativas e executivas, é oportuno ressaltar que ele conta com o auxílio das instituições do Estado para desempenhar suas funções, especialmente as Cortes ou os magistrados inferiores.

⁴¹⁸ Cfr. em *De rege* I, c.4, p.48: “(...) *ne patri quidem Regi potestate permissa ex filiorum numero haeres principatus, quem maxime voluerit designandi. In quo publicae tranquillitati consulitur, qua in rebus humanis nihil est salutare. Leges, quibus constricta, est successio, mutare nemini licet sine populi voluntate, ad quo pendente iura regnandi*”. Cfr. em *De rege* I, c.4, p.54: “*An iniqui iudices in causa omnium gravissima esse velimus: praesertim cum iura regnandi haereditaria fere sint facta magis dissimulante populo, et priorum Principum voluntati repugnare non auso, quam certa voluntate, liberoque omnium ordinum consensu: uti fore opus videbatur*”.

⁴¹⁹ Mariana explora esse tema no capítulo sobre *A Moeda* (*De rege* III, c.8). Ele não consta na edição latina de 1599, pois foi inserido na edição de 1605 e apresenta algumas ideias econômicas que seriam desenvolvidas posteriormente no tratado *De Monetae*, de 1609. Infelizmente, não tivemos acesso à versão de 1605 e, para fins de citação, utilizaremos a tradução de Luis de Agesta.

⁴²⁰ Cfr. *De rege* III, c.8, p.341: “*En primer lugar es necesario afirmar que el príncipe no tiene derecho alguno sobre los bienes muebles e inmuebles de los súbditos, de tal forma que pueda tomarlos para sí o transferirlos a otros. (...) Y de ello se infiere que el príncipe no puede imponer nuevos tributos sin que preceda el consentimiento formal del pueblo*”.

⁴²¹ Cfr. *De rege* III, c.8, p.341s: “*Pídalos, pues, y no despoje a sus súbditos tomando cada día algo por su propia voluntad y reduciendo poco a poco a la miseria a quienes hasta hace poco eran rico y felices. Proceder así sería obrar como un tirano, que todo lo mide por su codicia y se arroga todos los poderes, y no como un rey (...)*”.

As Cortes, instituições presentes na Espanha do século XVI⁴²², eram formadas por nobres e clérigos. Mariana se refere a essa instituição como cotutora do Estado. Aos magistrados inferiores compete a proteção dos negócios e dos interesses públicos⁴²³. Eles auxiliariam o governante na tarefa de executar e fiscalizar o cumprimento da lei na sociedade civil, além de ser a representação popular no exercício do poder civil. O jesuíta chega a alertar que a escolha dos magistrados deve se dar por suas capacidades intelectuais, por sua experiência e, principalmente, por seu caráter moral. O governante deve escolher cidadãos íntegros, capazes de colocar o bem público como seu mote de ação e que não se corrompam com o dinheiro e o poder⁴²⁴.

A presença das Cortes e a ideia de um governante único, acumulando as funções legislativas e executivas dentro do Estado, fazem parte do “discurso híbrido⁴²⁵” de Mariana, capaz de associar elementos, como a defesa da monarquia hereditária com ideais de representação de classes do Estado, do consenso popular e da limitação da

⁴²² Segundo Sánchez Agesta, Mariana estaria se referindo às instituições representativas do reino de Castela (Castilha) e Aragão. Em suas palavras: “*el Mariana historiador recuerda una y otra vez la costumbre de Aragón, y especialmente la participación de las Cortes, de tal modo que ningún negocio de importancia se sancionaba sin la voluntad de todas las clases del pueblo*” (1981, p.XLVI). Faziam parte das Cortes apenas os nobres e membros do clero, isto é, grande parte da sociedade não participava da vida política do reino. Harald Braun adverte que existia certa diferença entre as instituições dos reinos de Castela e de Aragão, enquanto em Aragão existiria um órgão de justiça, formado por magistrados. Já em Castela, não haveria mais esse órgão (2007, p.54). Ademais, Braun menciona que esse órgão de justiça no reino de Aragão remete à tradição do século XV e que os magistrados gozavam do direito de hereditariedade, sem uma eleição. Nas palavras de Braun: “*The ‘justicia’ of Aragon was appointed by the king until the office became hereditary in the Lanuza family from the mid-fifteenth century onwards. Neither ordained by God, nor elected by the people, nor both elected and ordained like the popular magistrates of radical Calvinist ilk, the ‘justicia’ was a hereditary official of the crown of Aragon. It is doubtful that either Mariana or his readers would have been oblivious to the historical facts*” (2007, p.57).

⁴²³ Cfr. em *De rege* III, c.1, p.261: “(...) *ministros imperii, quibus pars aliqua reip demandatur, universos aulae asseclas sociis, civibus, et reip. praestare videantur*”.

⁴²⁴ Cfr. em *De rege* III, c.1, p.261: “*Atque illud gravissimum est, quod iniuncto muneri, vitae ipsi innocentia et morum probitate satisfacere re non possint, ut maxime pecuniae, voluptati, cupiditatibus resistant: nisi omnes ministros imperii, quibus pars aliqua reip. demandatur, universos aulae asseclas sociis, civibus, et reip. praestare videantur*”. Cfr. em *De rege* III, c.1, p.264-265: “*Ministris imperii deligendis, creandis magistratibus, ea diligentia adhibeatur, quam rei magnitudo exigit. Alioqui si temere rebus praefecti fuerint, remp. proculdubio praedae habebunt, magna iudiciorum perturbatio existet, magna scelerum licentia invalido legum auxilio, quae vi, gratia ambitu, pecunia corrumpentur. Sui illi commodo, Principis infamia et periculo peccabunt. (...) Quod si proclamari no placet, ne calumniae et fraudes existant in tanta colluione vitiorum, tam effraeni invidia, certe diligenter in eorum qui praeficiendi sunt, vitam, mores et ingenium inquiratur, ne pro pastoribus, lupis provinciae comendentur, diligenter providendum*”. Cfr. em *De rege* III, c.3, p.284: “(...) *ab omni admistratione reip. esse removendos : ne morum contagione creditam provinciam inficiant, eorum vaecordia publico multorum malo et calamitate luat. (...) Ac imprimis homines sordidi removendi sunt, qui auri cupiditate incitati, auri causa ingentes fraudes suscipiunt, omnia divina et humana iura subvertunt*”. Cfr. também em *De rege* III, c.3, p.292.

⁴²⁵ Expressão originalmente utilizada por BRAUN, 2007, p.163.

ação do poder civil. Na discussão sobre o Direito de Resistência, a relação entre o governante, as Cortes e o conjunto de leis é importante para distinguir o governante legítimo do ilegítimo.

3.4 A relação entre governante e as leis e as instituições do Estado

A relação do governante com as leis e as instituições do Estado é um dos elementos importantes na discussão sobre o Direito de Resistência, pois evidencia a legitimidade ou não do governante. Posto que a função do chefe de Estado é proteger e administrar o bem público com auxílio das instituições e do ordenamento jurídico, o uso que ele faz desses meios revela a legalidade de sua ação. O governante legítimo é aquele que respeita as leis e as instituições de um reino, pois sabe que o ordenamento jurídico é um reflexo dos demais âmbitos (da lei natural e dos costumes) e que as instituições (no caso, as Cortes e os magistrados) são representantes e cotutores dos direitos e dos interesses dos cidadãos. O governante ilegítimo desrespeita e utiliza as instituições para satisfazer a sua vontade e os seus desejos particulares. Decorrem dessa relação outras questões, por exemplo: o governante teria uma autoridade e um poder absoluto sobre o Estado? Seria o rei, descrito por Juan de Mariana, um *legibus solutus*?

Vimos anteriormente, no item sobre os regimes políticos, que o jesuíta espanhol faz referência à escolha de um único governante, sendo a ele atribuída a tarefa de administrar a justiça e proteger os demais de qualquer violência externa. Vimos também a defesa da monarquia como melhor forma de governo, pois esse regime preservaria a unidade do poder, garantiria maior eficácia em sua execução e evitaria disputas internas pelo cargo de governante. Isso, corroborado com o discurso em favor do Direito de Hereditariedade do governante (muito em razão de já estar inserido no Direito consuetudinário de um reino, como era comum na época de Juan de Mariana), parece indicar que o autor do *De rege* defendeu um regime absolutista, no qual o governante, detentor do poder e da autoridade civil, seria a autoridade máxima dentro da sociedade civil. No entanto, apesar de defender a unidade do poder civil em um único governante, o jesuíta espanhol não endossou a defesa do absolutismo e chamou a atenção para o fato de que o governante legítimo não seria um *legibus solutus*.

Para o jesuíta espanhol, a autoridade do governante não é superior a da comunidade política que ele governa. As leis impõem limites à ação do governante e nenhuma autoridade civil pode estar acima daquilo que está prescrito⁴²⁶. Essa posição é consequência da origem do poder civil, já que “o poder real, enquanto legítimo, foi estabelecido pela concessão [*concedentibus*] dos cidadãos [...]”⁴²⁷. O conceito *concedentibus* já indica que o povo, ao estabelecer a função de governante, não renuncia ou aliena completamente seus direitos fundamentais, tais como a liberdade⁴²⁸.

O estabelecimento de um governante, com a delegação do poder e da autoridade civil não significa que ele seja um senhor absoluto, mas apenas que o povo concedeu o exercício do poder civil a ele. Compete-lhe utilizar o poder e autoridade que lhe foram delegados e desempenhar a sua função de proteger e administrar o Estado dentro do que é estabelecido pelas leis. Mariana condena aqueles que defendem o absolutismo do poder civil, por considerar que o poder civil seria maior se não estivesse limitado pela moderação e a modéstia, isto é, por aspectos morais⁴²⁹.

Os limites legais da ação do governante dão respaldo para interpretações de que Mariana teria sido um teórico constitucionalista. Luiz Sánchez Agesta, em sua “Introdução”, apresenta Juan de Mariana como um defensor teórico do pacto social e do

⁴²⁶ Cfr. *De rege* I, c.9, p.102: “*Quid vero quod Princeps non maiorem potestatem habet quam universus populus, si principatus popularis esset (...)*”. Segundo Agesta, a questão sobre a autoridade real e a autoridade da comunidade política seria uma questão bem difundida na época, sendo que Vázquez de Menchaca teria resolvido a questão, mas Juan de Mariana teria oferecido uma abordagem original ao problema (Cfr. em *De rege* I, c.8, p.92 nota de rodapé 1).

⁴²⁷ Cfr. em *De rege* I, c.8, p.88: “*Me tamen auctore, quando Regia potestas, si legitima est, as civibus ortum habet, ijs concedentibus primi Reges in quaque republica in rerum fastigio collocati sunt*”. A edição espanhola traduz o termo “*concedentibus*” por “consentimento”. De fato, *concedentibus* e *consensus* podem ser tomados como sinônimos, no entanto, preferimos manter o termo “concessão”. A nosso ver, ele preserva o sentido de delegar o exercício do poder.

⁴²⁸ Cfr. *De rege* I, c.8, p.94: “*Quod si pergas curiose rogare, sit ne in arbitrio reip. plenam si exceptione potestatem, de qua disceptatio est, sibi auferre, Principi dare? Equidem non magnopere contendam, neque in magno ponam discrimine utrovis modo sentiat: modo illud concedatur imprudenter facturam rempub. si dederit: Principem temerarie accepturum, per per quod subiti et liberis servi evadant, principatus ad salutem datus, degeneret in tyrannidem*”.

⁴²⁹ Cfr. *De rege* I, c.8, p.95: “*Qui tum demum regis est, si intra modestiae et mediocritatis sines se contineat: excessu potestatis, quam imprudens indies augere satagunt, minuitur penitusque corrumpitur. Nos stulti maioris potentiae specie decepti dilabimur in contrarium, non satis considerantes eam demum tutam esse potentiam, quae viribus modum imponit. Neque enim ut in divitiis, quo amplius augentur, eo locupletiores evadimos, ita in regio principatu contingit, sed contrarium. Cum Princeps volentibus debeat imperare, civium benevolentiam colligere, eorum commodis servire: imperio exacerbato et Regis benevolentiam exuet et potestatem imbecillitate mutabit*”.

constitucionalismo⁴³⁰. Segundo ele, a origem da sociedade num pacto bilateral, com responsabilidades implícitas entre governante e cidadãos, revela o aspecto moderno da teoria de Mariana⁴³¹. Ademais, a ideia de monarquia, limitada pelas leis fundamentais do reino, a presença das instituições e a primazia da autoridade da comunidade perante o rei em determinados assuntos, permitem colocar Juan de Mariana como um teórico precursor do constitucionalismo moderno⁴³².

A posição de Agesta, porém, não é isenta de crítica. Braun, por exemplo, não considera Mariana como um constitucionalista moderno. Segundo ele, Mariana não foi um jurista e não desenvolveu uma correlação jurídica entre o conjunto de cidadãos e o governante⁴³³. Os limites da ação do governante, os exemplos e os conceitos de ordem jurídica que aparecem na obra de Mariana seriam, antes, princípios e recomendações virtuosas para o bom governo, fazendo parte de um discurso político de máximas de prudência⁴³⁴. No discurso de Mariana, segundo Braun, o governante teria um poder

⁴³⁰ Cfr. AGESTA 1981, p.XLI. Luis Sánchez Agesta intitula a seção sobre a origem do Estado como “*Sociabilidad: necesidad y voluntad; pesimismo. Persuasión y coacción. Pactismo y Constitucionalismo*”. Nessa seção, ele apresenta a concepção de Mariana sobre a origem do Estado, por meio do pacto entre os indivíduos, evidenciando a necessidade com a vontade deles (1981, p.XLI-XLIII), da Monarquia (1981, p.XLIII-L), como uma sendo constitucional e com a presença das leis fundamentais, e a função do governante como protetor e administrador da justiça (1981, p.L-LIII). Encontramos na obra de Guijardo também uma defesa do pacto histórico entre cidadãos e governante (1992, p.223).

⁴³¹ “*El pactismo histórico político es un verdadero contrato, como prestación de un consentimiento bilateral, de un parte, del rey, y de otra, de una colectividad o universidad, el reino. Este es el pactismo de Mariana, que, por su referencia a unas leyes fundamentales en que ha recaído ese consentimiento, constituye al mismo tiempo un original antecedente de la doctrina de la constitución como una ley fundamental que no puede modificarse sino de acuerdo con un procedimiento especial, que es en este caso la renovación del acuerdo*” (AGESTA, 1981, p.LIII).

⁴³² “*Su idea de una monarquía moderada o constitucional parte de esa primacía de la comunidad y de las leyes que el rey debe aplicar como un juez. (...) Es claro que se le puede interpretar como un antecedente del constitucionalismo, y ésta es una interpretación legítima y valiosa para entender la obra en su tiempo (...)*” (1981, p.L).

⁴³³ “*The way in which Mariana resolves the quandary of one who insists that power ought to be limited and absolute at the same time is bold, though not in a sense that would justify labelling him a scholastic or humanist precursor of modern constitutionalism. A humanist historian and moralist, not a lawyer, he does not aspire to develop the correlation maior singulis, minor universis and related legal dicta into cornerstones of a constitutional theory that is scholastic in its origins but modified for the age of confessionalism. He does not discuss the issue of limitation and resistance in straightforwardly juridical terms of superior jurisdiction on the part of either princes or peoples. The emphasis is firmly on what he considers the virtues of a prince and the principles of good government*” (BRAUN, 2007, p.100).

⁴³⁴ “*In fact, legal terminology is demoted to the status of raw material for a set of doctrines of political prudence. Political prudence nourished on historical experience demands the conversion of legal issues and languages into a language of political prudence. This use or abuse of juridical terms and notions rather betrays his intention of advancing a political language which not only mixes legal and non-legal languages, but aims at absorbing juridical understanding of the nature and exercise of political power into one rooted in prudence. (...) Juridical tenets converted into maxims of prudence fit Mariana’s*

soberano e limitado ao mesmo tempo⁴³⁵: por um lado, soberano ao executar e administrar a justiça em sociedade, nomear magistrados e declarar guerra⁴³⁶; por outro, limitado pelos costumes do reino e pelas instituições reais⁴³⁷, mas não propriamente por uma constituição.

Se ambas as interpretações encontram suporte no texto do jesuíta espanhol, parece um pouco exagerado afirmar que o pensamento ético-político de Mariana seria de um constitucionalista moderno. Existem, no entanto, elementos que possibilitam associá-lo a tal corrente. A menção às leis fundamentais do reino e as limitações que Juan de Mariana coloca ao poder civil (mostrando que o rei necessitaria do consenso popular para alterar algumas matérias como criação de tributos, desvalorização da moeda e leis de sucessão hereditária) revelam que o governante não tem poder absoluto e que a República, através dos seus magistrados, possui autoridade. Essa autoridade surge dos direitos fundamentais do pacto político e faz das instituições públicas as zeladoras desses direitos. Em Mariana, o Estado, como bem mencionou Guijárro, “é um corpo politicamente ativo no exercício de suas faculdades e no funcionamento de suas instituições públicas”⁴³⁸. Nesse sentido, Mariana estaria participando do critério

objective of providing a comprehensive and coherent political manual for the ruler of a composite monarchy” (BRAUN, 2007, p.100).

⁴³⁵ “(...) *the prince is persistently cautioned to the effect that his power is simultaneously supreme and limited*” (2007, p.72).

⁴³⁶ 2007, p.72. Cfr. em *De rege* I, c.8, p.89: “*Plerique omnes Regem rectorem reipublicae & caput esse concedunt, rebus gerendis supremam & maximam auctoritatem habere, sive bellum hostibus indicendum sit, sive iura subditis in pace danda*”. Cfr. também em *De rege* I, c.8, p. 92, “(...) *regiam potestatem supremam in regno esse iis rebus omnibus, quae more gentis, instituto, ac certa lege Principis arbitrio sunt permissae: sive bellum gerendum sit, sive ius dicendum subditis, sive duces magistratusque creandi* (...)”.

⁴³⁷ “*Eager to accommodate the reality of governing the monarquía española, Mariana adds a new angle to the notion of a king who is maior singulis. The customs of most nations agree that ‘the potestas imperandi of the one is greater than that of individuals, be they citizens or peoples.’ This is the case when a king rules over more than one provincia. The relationship between the king of Castile and the various nations united under his rule is one that is to be understood in terms of the relation between the head of a corporate body and the private individual. Insofar as they represent the provinciae making up the Habsburg monarchy, the peoples of Castile, Flanders, Milan or Aragon must be regarded as singuli or private individuals. Brutalizing the rex maior singulis, minor universis epithet in order to describe the complex structure of the Spanish monarchy, Mariana unwittingly highlights the fact that contemporary legal theory had yet to find ways of conceptualizing the federal structure of early modern composite monarchies*” (BRAUN, 2007, p.73).

⁴³⁸ “[A República] *es un cuerpo politicamente activo en el ejercicio de sus facultades y en el funcionamiento de sus instituciones públicas*” (1992, p.245) [Inserção e tradução nossa].

moderno ao objetivar o Direito e torná-lo público e necessário para a ordem e paz social⁴³⁹.

Não é fácil para o leitor conciliar a defesa de uma monarquia hereditária e a presença de um governante que, se não é absoluto, possui autoridade máxima na sociedade com a presença de órgãos representativos dos cidadãos e de leis fundamentais em um mesmo discurso. É preciso ter em conta que esses elementos surgem dentro de um discurso híbrido e que a relação do governante com as leis e as instituições do Estado não ocorre somente em termos jurídicos, mas também em termos morais⁴⁴⁰. Guijarro ressalta que “para os pensadores políticos espanhóis do século XVI, era uma realidade o vínculo ou relação moral estreita que unia a sociedade política em conjunto e aos seus órgãos de governo ou específicos de autoridade popular”⁴⁴¹.

A relação moral se revela na relação governante e ordenamento jurídico. Juan de Mariana observa que o governante não está totalmente “refém” das leis. O governante possui autonomia no exercício de sua função, seja para legislar ou para administrar a justiça (caso, por exemplo, necessite se defender de ataques inimigos, ou estabelecer magistrados e nomear juízes)⁴⁴². Essa autonomia é consequência de que o governante deve ser um modelo moral para os cidadãos.

Em resumo, saiba o príncipe, que as sacrossantas leis, sob as quais repousa o bem-estar público, somente serão estáveis se ele as sanciona com o seu exemplo. (...) Nas leis está contido o que é lícito e justo, e aquele que as viola se aparta da justiça e da retidão, algo que a ninguém está permitido, muito menos o rei, cuja missão é administrar a justiça e castigar o crime, cuidados com os quais ele deve ter sempre seu entendimento e sua preocupação⁴⁴³.

⁴³⁹ Cfr. em GUIJARRO, 1992, p.189.

⁴⁴⁰ Aqui, concordamos com Braun: “*Mariana’s statements to the effect that the power of the commonwealth ‘as a whole’ is greater or at least equal to that of the king are ambiguous, and not easily reconciled with his appreciation of royal suprema potestas. Suprema potestas cannot possibly rest in both the king and the people as a corporate whole at the same time*”. *If the respublica does indeed need to retain ‘power greater than that of kings’, the relationship between these two powers cannot be comprehended in merely juridical terms*” (2007, p.73).

⁴⁴¹ “*Para los pensadores políticos españoles del XVI era una realidad el vínculo o relación moral estrecha que unía a sociedad política en conjunto y a sus órganos de gobierno o específicos de la autoridad popular*” (1992, p.253) [tradução nossa].

⁴⁴² Cfr. em *De rege* I, c.9, p.101: “*Licebit quidem Rebus, rebus exigentibus, novas leges rogare, interpretari veteres atque emollire (...)*”. Sobre o direito de fazer guerra: ver em *De rege* III, c.5, p.309s. Sobre o direito de instituir magistrados e distribuir honras: ver em Cfr. *De rege* III, c.1, c.3 e c.4, respectivamente.

⁴⁴³ Cfr. em *De rege* I, c.9, p.101: “*(...) sit Principi persuasum, leges sacrosantas, quibus publica salus stat, tum demum fore stabiles, si suo ipse eas exemplo sanciat. (...) Cum enim fas iusque legibus*

Se o governante possui autonomia, se ele é a autoridade máxima para legislar e para executar as leis dentro da comunidade civil, não significa que seja um *legibus solutus*. Mariana coloca como advertência ao governante que sua autoridade só será legítima se tiver respaldo dos súditos. As leis, os costumes e as instituições de um reino, por sua vez, são balizadores utilizados pela comunidade para julgar a ação real. Por isso, afirmou Mariana, o poder civil é legítimo quando é proveniente do povo e quando o governante sanciona com o seu exemplo⁴⁴⁴. A ele, sabedor do fato de que seu poder é limitado e absoluto ao mesmo tempo, compete agir de tal modo que possa conciliar esses dois elementos e manter o precário equilíbrio que não se esgota apenas no cumprimento do ordenamento positivo, mas revela o caráter moral do agente⁴⁴⁵. Quando um governante julga-se absoluto e desrespeita as instituições, as leis e os costumes do povo que lhe delegou o poder civil, deixa de ser legítimo e passa a ser considerado um tirano, sendo permitido à comunidade política rebelar-se contra ele.

Passamos então para o problema do tirano e para a defesa e justificação do Direito de Resistência na obra de Juan de Mariana. Antes, convém resgatar algumas das principais considerações deste segundo capítulo.

3.5 Síntese do capítulo

Buscamos apresentar, neste segundo tópico, os principais elementos do pensamento ético-político do jesuíta Juan de Mariana. Nele, mostramos como o Estado político surgiu de um longo processo de associação entre os indivíduos que, devido à sua natureza gregária, à violência externa e às necessidades enfrentadas, resolveram estabelecer a comunidade política. Com o estabelecimento do ordenamento jurídico-político, surgiu também a autoridade e o poder civil, que é delegado pelos cidadãos

contineatur in omni vitae parte, qui leges vio latab aequitate discedat et a probitate necesse est, quod nulli conceditur, Regi multo minus: cuius cura et potestas equitate sancienda, vindicada pra vitate consumitur: eoque curae imperandi et cogitationes referende sunt”.

⁴⁴⁴ Cfr. em *De rege* I, c.9, p.102: “(...) credunt enim homines magis exemplis quam legibus, et genus obsequii putatur Principum studia imitari (...). Ineptus Princeps qui edicta sua maiorum leges verbis figit modo, vitiorum licentia destruit, funditusque conuellit”. Cfr. em *De rege* I, c.9, p.106: “Faciet prudenter Princeps si leges sumptuarias suae vitae exemplo sanciat”.

⁴⁴⁵ Aqui seguimos a posição de Braun: “Politics is not so much what the law says, but what prudence suggests a prince or people ought or ought not do. Power has to be limited and absolute at the same time, and it is the responsibility of the prince to establish and maintain this precarious equilibrium” (2007, p.77).

àquele que se destaca dos demais devido ao seu caráter moral. O governante surgiu com a principal função de proteger e de zelar pelos direitos fundamentais dos indivíduos.

Ao falar sobre a origem da comunidade política, Mariana remontou à História da humanidade em um discurso que contém elementos tanto da tradição aristotélico-tomista, como a ideia de que o ser humano está inclinado a viver em sociedade, quanto da tradição agostiniana, como a presença dos vícios e da corrupção humana. O autor mostra que, antes da sociedade civil, os indivíduos viviam sem propriedades privadas, sem leis e nem governos, numa condição de suficiência e felicidade. Com o passar do tempo e com o aumento da população, começaram a surgir às primeiras formas de associações: primeiro a família, depois as aldeias, formas rudes de um povo. O autor de *De rege* não fornece detalhes, mas menciona que os homens começaram a sofrer com a violência e a ameaça externa. O estágio inicial de felicidade passou a se tornar um estágio de medo e insegurança que só cessou com uma nova forma de associação: o Estado, e o estabelecimento de um poder e de uma autoridade civil, capazes de proteger aqueles que resolvem se submeter ao governante. A origem da comunidade política e da função de governante ocorreu, portanto, como uma resposta para superar as adversidades e, ao mesmo tempo, como debilidade do próprio ser humano.

É interessante notar como Mariana associa diversos elementos da tradição no seu discurso sobre a origem do Estado. Existe, inegavelmente, certo pessimismo sobre a natureza humana (com a ênfase nas fragilidades e debilidades do indivíduo, a ganância e a violência), mas há também a ideia de natureza gregária do homem, capaz de superar as dificuldades devido a sua natureza racional. Ademais, a exposição do homem aos diversos perigos externos e suas debilidades são fatores que o impulsionaram os indivíduos a procurar auxílio mútuo, por sua própria vontade. Se a presença de todos esses elementos causa estranheza ao leitor e se é difícil precisar se esse momento seria apenas um recurso teórico ou realmente um momento pré-civil, o fato de Mariana mencionar que os indivíduos viviam sob a influência dos instintos naturais e que haveria, neste estágio, a distribuição de honras, tudo isso mostra a relevância da lei natural que se revela como instinto, mas também como norma para justificar e guiar as ações humanas.

Estabelecido o Estado e a função de governante, Mariana retoma o discurso clássico sobre os tipos de regimes políticos. Não há novidade aqui. República,

Aristocracia e Monarquia são regimes políticos virtuosos e justos, pois visam ao bem-estar público e os cidadãos participam do governo de acordo com seus méritos e virtudes. Ao passo que a Democracia (entendida como Demagogia), Oligarquia e Tirania, são formas viciosas e corruptas das primeiras e que visam apenas satisfazer os desejos e interesses privados daqueles que estão no poder. Entre as formas de governo, Mariana optou pela Monarquia, em especial mista ou temperada, conservando a unidade do poder, sua eficiência e estabilidade, e um governante virtuoso que administra o Estado com o auxílio de um conselho, formado por pessoas sábias e prudentes. Ele concedeu ainda o direito de sucessão hereditária ao governante, mas alertou ao monarca que, apesar de ser a autoridade máxima dentro da comunidade política, não possui poder absoluto. Por isso, o jesuíta mencionou que as instituições públicas, o ordenamento jurídico e os costumes do reino devem ser considerados limitadores e balizadores da ação real, e que a relação do governante com esses instrumentos do Estado não se esgota no cumprimento de sentenças, mas releva o caráter moral do governante.

Ainda sobre a lei, Mariana fornece uma definição geral de *lex* como sendo “uma razão sem perturbação derivada da mente divina”. Não explicita, porém, se essa definição aplica-se à lei civil ou natural. Apesar de controvérsias, acreditamos que a definição do jesuíta abrange os dois tipos de leis. Assim, assemelha-se à definição da lei natural de Tomás de Aquino, o que mostraria que Juan de Mariana teria aceitado, ao menos implicitamente, uma hierarquia de leis. Nesse sentido, se as leis civis surgem com o passar do tempo para frear as paixões e os vícios dos indivíduos, acréscimos e subtrações vão sendo feitas com base na justiça da lei natural que permanece como fonte de justiça e referência para as leis civis e para suas ações. É particularmente interessante notar que o jesuíta reveste com caráter jurídico os costumes de cada povo. Mariana adverte que o governante não pode alterar, por simples vontade, determinadas matérias e leis fundamentais que estão enraizadas no reino por meio do costume sem ser acusado de tirano. Por certo, o governante, em Juan de Mariana, acumularia as funções legislativas e executivas, sendo assim, a autoridade máxima, mas seu poder, também é limitado pelas leis e costumes do reino. Por conta disso, o governante legítimo deve respeitar o ordenamento jurídico e as instituições do Estado, revelando a legitimidade de suas ações.

Exposto como surge a comunidade política e o poder civil, o melhor regime político, a presença e o papel das leis e das instituições no Estado, a função do

governante e a relação dele com os instrumentos para administrar a comunidade política, temos elementos suficientes para bem compreendermos a teoria do Direito de Resistência e a defesa do tiranicídio.

4 Juan de Mariana: o problema da tirania e o Direito de Resistência

No capítulo I, buscamos apresentar como o ato de resistência ao tirano ganhou diversas justificações em autores do medievo e do período renascentista, ora como um direito natural ou político, ora como um dever de consciência religiosa. Procuramos mostrar, também, que o problema da tirania e o Direito de Resistência eram tópicos conhecidos no medievo e ainda a reflexão de Tomás de Aquino e seus seguidores ibéricos sobre o tema. Ainda, mostramos como o ato de resistência e a evocação desse direito estavam vivamente presentes em discursos e obras políticas na Europa Ocidental na época de Juan de Mariana - não sendo fortuito, então, que o assunto estivesse presente em uma obra de máximas morais e políticas sobre a arte de governar e com destaque, uma vez que o tema ocupa três capítulos do primeiro livro do *De rege*. Vimos no capítulo II os principais elementos do pensamento ético-político do jesuíta espanhol: a origem do Estado e do poder civil; o regime político; o estabelecimento do governante como protetor dos direitos de seu povo, das leis e das instituições do Estado. Agora, compete-nos analisar a posição do jesuíta sobre o Direito de Resistência e a sua polêmica posição. Compete-nos, também, mostrar como o autor justifica a resistência ativa ao tirano, a sua contribuição a essa problemática, bem como aproximações e distanciamentos que possam ser colocados perante outros autores do seu tempo.

Na *Introdução*, indicamos que o tiranicídio praticado por autoridade privada aparece no *De rege* como sendo lícito e moralmente louvável, considerado uma ação que libertaria a pátria da injustiça e da opressão do regime tirânico. Adiantamos, também, a repercussão da obra de Mariana na Europa de seu tempo. Por conter e defender a doutrina do tiranicídio praticado por uma pessoa privada, o *De rege* foi condenado e o autor acusado, na França, de ser um sedicioso e advogado do parricídio - principalmente por se utilizar de acontecimentos, então recentes, envolvendo autoridades francesas, como as mortes do Duque de Guise e dos reis Henrique III e Henrique IV, temas abordados no capítulo anterior. Na Espanha, por outro lado, a primeira edição do *De rege*, em 1559, recebeu a aprovação do Geral da Ordem, por meio do Padre Acquaviva, que não fez nenhuma censura às teses da obra e não restringiu a sua circulação nas instituições da Ordem, na península ibérica. No entanto,

propôs para as edições seguintes, já no início do século XVII, a supressão das frases sobre o assassinato de Henrique III, temendo pela situação dos Jesuítas na França⁴⁴⁶. O receio de Acquaviva se confirmou com o assassinato de Henrique IV. Mesmo com as expressas instruções do Geral da Ordem contrárias à prática do tiranicídio por iniciativa privada⁴⁴⁷, os intelectuais franceses, partidários da realeza, culpavam os Jesuítas por incitarem a violência no reino e o *De rege* por propagar a doutrina do regicídio praticado por autoridade privada⁴⁴⁸. Juan de Mariana ficou conhecido na Europa de seu tempo como “o inspirador e o responsável moral pelo assassinato de Henrique IV”⁴⁴⁹.

As acusações à Ordem e à obra de Mariana foram deveras simplistas. Os editos do Padre Acquaviva mostram que ele não apoiou, mas sim condenou a doutrina do tiranicídio praticado apenas pelo arbítrio da autoridade privada⁴⁵⁰. Além disso, como bem mostrou Laures, a aprovação inicial da Ordem dos Jesuítas não representaria a posição oficial da instituição, partilhada por todos os seus membros, pois existiram outros autores que teriam negado a execução do Direito de Resistência por uma pessoa privada⁴⁵¹. Ademais, a aprovação inicial parece indicar, como apontou Soons, que a

⁴⁴⁶ De acordo com Domenico Ferraro: “*la lettera di Acquaviva a Mariana, del 24 giugno del 1600 (...) in cui Generale esprimeva il desiderio che nelle successive edizioni del ‘De rege’ fossero eliminate quelle parti riguardanti l’uccisione di Enrico III*” (1989, p.205, n.68). Conferir também em: HÖPFL, 2004, p.318.

⁴⁴⁷ Foram, ao menos, publicados dois decretos, em 1610 e 1614, em que a Geral da Ordem condenou o tiranicídio praticado por autoridade privada. Cfr. em: LEWY, **Appendix I**, 1960, p.168. Segundo HÖPFL, os dois editos de Acquaviva mostram que ele proibiu os membros da Ordem de lerem e apoiarem as teses do *De rege et regis institutione* (2004, p.319).

⁴⁴⁸ Cfr. em SOONS, 1982, p.68.

⁴⁴⁹ Cfr. em FERRARO, 1989, p.I.

⁴⁵⁰ Pode-se ler em um dos decretos: “*By virtue of the holy obedience, penalty of excommunication, ineligibility for all offices, suspension and other penalties subject to our discretion, no member of our Society henceforth shall dare to assert, publicly or privately, during lectures or in counsel, and much less in books, that it is allowed for anyone whosoever, under any pretext of tyranny whatsoever, to kill kings or princes or to plan their murder*” (Decreto de 6 de julho de 1610 *apud* LEWY, **Appendix I**, 1960, p.167). A mesma posição pode ser observada no Decreto de 1614.

⁴⁵¹ Em suas palavras: “*There can be no doubt that our author went too far on the question of tyrannicide, but it is also certain that his brethren in religion did not share his opinion, and that his order as a body did not sanction his views*” (1928, p.69). Laures cita Suárez como exemplo de autor que negou a possibilidade de ação privada (1928, p.69). Contudo, cabe ressaltar que Francisco Suarez considerou a ação de resistência ativa por autoridade particular como uma alternativa legítima. Em *Iuramento Fidelitatis*, o jesuíta defendeu a ação de resistência contra a tirania. Ele também distinguiu o tirano usurpador do tirano em exercício. No segundo caso, Suárez mostrou que o modo de ação de resistência pode variar de acordo com o título utilizado para justificar a sua ação, isto é, pode ser uma forma de castigar o governante ou uma forma de justa defesa: no primeiro caso, competiria somente a uma autoridade superior estabelecer o castigo e os meios para tal (na ausência de um, a comunidade como um todo deveria estabelecer o castigo), não estaria permitido, então, a ação privada; já no segundo caso, pode-se, com o título de justa defesa, agir individualmente contra a violência do tirano para proteger a

discussão do tiranicídio exposta por Mariana não apresentaria nenhuma novidade diante de outros autores da época (1982, p.68). O que estaria plenamente justificado se olharmos para a proximidade dos autores da península ibérica com a tradição escolástica, na qual a discussão sobre o tirano e a possibilidade de resistência ativa era um tópico conhecido. Assim, como pretendemos mostrar neste capítulo, a posição favorável de Mariana, à prática do tiranicídio, retoma muitos elementos dessa tradição e coloca o ato extremo, praticado por uma pessoa privada, como a última alternativa contra o tirano, estando restrita a certas condições necessárias e específicas.

Posto isso, para compreender a posição do jesuíta espanhol e a sua justificação do Direito de Resistência, primeiro veremos, em 4.1, as características do rei e do tirano, ressaltando as diferenças morais e as ações próprias de cada um. No item 4.2, deteremo-nos nas virtudes da prudência e da equidade, uma vez que elas são fundamentais para distinguir entre os governantes legítimos e ilegítimos. Já, no item 4.3, vamos expor o ato de resistência e o procedimento proposto por Juan de Mariana para, então, no item 4.4, apresentar e analisar a justificativa desse ato como um direito baseado no preceito de autodefesa da lei natural. Por fim, como nos capítulos anteriores, apresentaremos uma síntese do capítulo no item 4.5.

4.1 As características do governante legítimo e ilegítimo

Estrategicamente, a discussão sobre a evocação do Direito de Resistência e sua consequência extrema, o tiranicídio, é precedida pela caracterização do bom e do mau governante. Mariana compartilha da ideia geral, consagrada pela tradição, de que o tirano é totalmente o oposto do rei (ou monarca): distintos caracteres morais que, conseqüentemente, levam a distintas formas de ação no poder. Ao longo do capítulo IV, do livro I, Mariana ressaltou as virtudes e as ações de um governante legítimo e não poupou tinta ao retratar a animalidade e a irracionalidade do tirano. Analisaremos os atributos apontados do bom governante (4.1.1) para, após, vermos as características perversas do tirano (4.1.2).

vida (*De Iuramento Fidelitatis*, IV, 5, p.75). Mais informações sobre a posição de Suárez com relação à resistência, pode ser encontrada nas obras de CALAFATE, 2012, p.155-159 e SKINNER, 2013, p.155-166 e p.177-178.

4.1.1 O rei: governante legítimo e exemplo moral

Na caracterização do governante legítimo, Mariana recorre a exemplos da História e da tradição para evidenciar as ações e as virtudes, intelectuais e morais, daquele que detém o poder civil na sociedade. O jesuíta não fez uma análise pormenorizada das virtudes - como encontramos, por exemplo, em autores como Aristóteles e Tomás de Aquino -, antes disso, parece ter adotado as linhas gerais que eram compartilhadas pela tradição católica na sua descrição do que seria um governante legítimo⁴⁵². Deteremo-nos na virtude da prudência na próxima seção deste trabalho, principalmente por sua contraposição à *virtú* de Maquiavel. Por ora, basta uma caracterização geral das virtudes do rei.

Ao longo do segundo e terceiro livro do *De rege*, o jesuíta apresenta o que considera uma boa e completa educação do príncipe, englobando desde aspectos militares e físicos, até o cultivo das artes liberais e da Teologia, pois o cargo de governante exige uma completa e sólida formação. No entanto, não bastaria ao rei ter uma boa formação, é necessário que ele seja, também, possuidor de um caráter virtuoso exemplar.

O governante legítimo é descrito por Mariana como um pai bondoso e justo para com os cidadãos⁴⁵³. Sabedor de que seu poder e sua autoridade procedem do povo e da moralidade exigida pela sua função, o verdadeiro rei é aquele ser dotado de virtudes morais e intelectuais, por meio das quais busca ser um exemplo moral para a sociedade que governa. Dotado de virtudes, como: temperança, justiça, coragem, benevolência, etc., o governante busca, por meio de uma vida moderada e simples, fomentar a benevolência e a felicidade no reino⁴⁵⁴.

⁴⁵² Em especial com autores que escreveram contra as doutrinas de Maquiavel, referimos a Pedro de Ribadeneira, Quevedo e Diego de Saavedra Fajardo.

⁴⁵³ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.57: “*Rex quam a subditis accepit potestatem singular modestia exercet, nulli gravis, molestus nulli praterquam improbitati et vaecordiem qui in aliorum fortunas et vitam temere grassantur, in hos severitatem exercet: aliis omnibus paternam exhibet charitatem*”.

⁴⁵⁴ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.57: “*Omnium querelis aures patente, toto denique imperio nihil acerbum est, nihil crudele: contra multa exempla clementiae, mansuetudinis, humanitatis. (...); atque subditorum benevolentiam praecipue bonorum, laudemque bonis artibus factus popularis colligat*”. Cfr. em *De rege* I, c.5, p.60: “*Quod caput est, Rex vitae et modestiae exemplo magis quam praecipitis cives officii admonebit(...)* Quod ab aliis exigit, omnes probitatis partes praestabit ipse, modestiae, aequitatis, pudicitiae”. Cfr. em *De rege* I, c.9, p.102: “*(...) credunt enim homines magis exemplis quam legibus, et genus obsequii putatur Principum studia imitari (...). Ineptus Princeps qui edicta sua maiorum leges verbis*

O governante legítimo reconhece que não é dono do Estado, nem das posses daqueles que concederam o poder⁴⁵⁵, pois é, antes, apenas um administrador do bem comum. Ciente de sua função e de seu lugar na sociedade, busca fomentar os meios necessários para a conservação e para a defesa de cada membro do Estado, principalmente daqueles que são desprovidos de recursos, procurando alternativas que possam elevar sua condição social⁴⁵⁶. Por conta disso, o rei não impõe grandes tributos aos cidadãos e busca aliviar a pobreza dos mais necessitados para manter a paz e o Estado autossuficiente⁴⁵⁷. É particularmente interessante notar essa preocupação social. Como bem apontou Guijarro, a justiça social é condição para um Estado pacífico, por isso, é um dever do príncipe adotar medidas para evitar a miséria e partilhar, com justiça, as riquezas do reino entre todos⁴⁵⁸. Voltaremos à discussão da justiça social na próxima seção deste trabalho.

Sábio e conhecedor da doutrina cristã, o bom governante reconhece que a verdadeira recompensa se dará em outra vida e que a sua gratificação terrena será a admiração e o apoio popular⁴⁵⁹, capazes de fazerem com que o povo lute ao seu lado em tempos de guerra⁴⁶⁰. Por isso, evita gastos supérfluos com monumentos para elevar a sua honra, algo que apenas sacrificaria o seu povo com trabalho forçado e aumento de

figit modo, vitiorum licentia destruit, funditusque conuellit". Cfr. em *De rege* I, c.9, p.106: "*Faciet prudenter Princeps si leges sumptuarias suae vitae exemplo sanciat*". Cfr. em *De rege* I, c.9, p.107: "*sit ergo fixum, Principis modestiam qua praese fert quod verum est, quod decet, legibus obnoxium esse: ipsi honestam civibus salutarem fore: regni statum universi valido atque firmo praesidio munire: faustum, felix; propriumque ut sit, imperium facere*".

⁴⁵⁵ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.57: "*sic fit, ut subditis non tanquam ferius dominetur, quod faciunt tyranni, sed tanquam liberis praesit*".

⁴⁵⁶ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.58: "*sic neque arma equosque detrahet civibus, neque otio et ignavia marcescere patietur, quod faciunt tyranni sedentariis artibus populum, (...) sed exerceri curabit lucta, pugna, saltu equestres pedestresque, inermes tectosque ferro: in eorumque virtute maius praesidium ponet quam in malis artibus et fraude*".

⁴⁵⁷ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.59: "*Praeterea modestia aulae, quae magna Principum laus est, instar magnorum vectigalium bello paceque sufficientium*".

⁴⁵⁸ Cfr. em GUIJARRO, 1992, p.163.

⁴⁵⁹ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.58: "*Nos autem sub Rege iusto et moderato cives se felices arbitrari atque omnibus bonis circumfluere ponimus: quod est Magnum erga Principem benevolentiae amorisque incitamentum. Sic nec maiestatis apparatu, neque bello gerendo ingentes sumptus facere opus habebit, cum virtutum choro et bonorum civium comitatu sepiatur, clarissimusque euadat: publicas et privatas opes bello defendendo aut etiam inferendo, si opus erit, ad manum habeat cusctis ordinibus ultro suppeditantibus*".

⁴⁶⁰ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.57s: "*Qua Populi caritate munitus, neque satellitibus magnopere opus habet ad tuendam salutem, neque adversus externos hostes milite conductitio et mercenario: quippe pro cuius dignitate et salute subiti pugnare parati sunt, sanguinem vitamque profundere non secus ac pro liberis, coniugibus et patria, in ferrum flamamque irruere, si res feret, rapidi, feroces, formidabiles*".

tributos⁴⁶¹. Atento a sua função de governar e zelar pelo bem comum, pois sabe da origem popular de seu cargo, o rei também é benevolente para com os seus súditos em suas ações, procurando estimular esse sentimento no reino⁴⁶². No entanto, também é justo e severo nas suas sentenças. Ele não compactua com a corrupção ou com práticas ilícitas, reprime com rigor necessário os crimes que ocorrem na sociedade, não deixando escapar impunes os malfeitores⁴⁶³.

Aqui é oportuno fazer uma pequena excursão sobre um problema pertinente à época, levantado pela leitura do texto de Maquiavel e que está ligado à discussão do Direito de Resistência⁴⁶⁴: o príncipe deve ser temido ou amado pelos seus súditos. Dito de outro modo: seria próprio de um governante legítimo ser temido ou amado pelos próprios cidadãos? O fato de ser temido ou amado não se refere somente à aprovação popular, mas está relacionado à utilização do poder civil e sua finalidade.

O secretário florentino dedicou-se ao tema no capítulo XVII de *O Príncipe*⁴⁶⁵. A resposta de Maquiavel é que o príncipe deveria ter ambas as características. Contudo, na impossibilidade de reuni-las, deveria optar por ser temido⁴⁶⁶. Por certo, Maquiavel menciona que “cada príncipe deve desejar ser tido como piedoso, e não como cruel”, mas seria preciso ter atenção ao uso dessa piedade, pois o seu mau emprego levaria o reino às ruínas. O governante, ao se fiar na instabilidade das palavras bondosas dos súditos e nas amizades por conveniência, não fortalece as suas defesas e se vê incapaz

⁴⁶¹ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.59: “*Et tamen thesauros construet publicum aerarium dibat sine subditorum gemitutum ex hostium spoliis, quod fecit Romae Paulus. Omni enim Macedonum gaza, quae fuit maxima, potitus tantum pecuniae in aerarium intulit, ut unius Imperatoris praeda finem attulerit tributorum: cum cura regionum vectigalium ne aulicis aut ministris aliis praedae sint, cauere debet*”.

⁴⁶² Cfr. em *De rege* I, c.5, p.58: “*nos autem sub Rege iusto et moderato cives se felices arbitrari atque omnibus bonis circumfluere ponimus: quod est Magnum erga Principem benevolentia amorisque incitamentum*”.

⁴⁶³ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.59: “*neque enim se Princeps reipublicae et singulorum dominium arbitrabitur, quam ius assentatoribus id in aures insusurrantibus, sed rectores mercede ad civibus designata: quam augere nisi ipsis volentibus nefas existimabit*”.

⁴⁶⁴ Já mostramos, no capítulo I, que na Espanha, na segunda metade do século XVI, formou-se um movimento intelectual contra as ideias políticas de Maquiavel.

⁴⁶⁵ As citações que aparecerão doravante são retiradas da edição brasileira da obra, publicada pela Martins Fontes, 2001. Para mais informações sobre a edição utilizada ver no item *Referências*.

⁴⁶⁶ Cfr. em *O Príncipe*, c. XVII, p.80: “a resposta é que seria de desejar ser ambas as coisas, mas, como é difícil combiná-las, é muito mais seguro ser temido do que amado, quando se tem de desistir de uma das duas”.

de proteger o Estado e a si mesmo em épocas de necessidade⁴⁶⁷. O temor se mostra mais eficiente para manter o respeito e a autoridade civil. Assim, “um príncipe deverá portanto não se preocupar com a fama de cruel se desejar manter seus súditos unidos e obedientes⁴⁶⁸”, uma vez que muitas ações tidas como “cruéis” se mostram como piedosas posteriormente⁴⁶⁹. Ademais, Maquiavel adverte que o governante deve evitar o ódio dos súditos⁴⁷⁰ e que é possível ser temido sem ser necessariamente odiado, desde que aja de maneira que não prejudique a sua imagem com a população⁴⁷¹.

Mariana não compartilha da posição de Maquiavel. É verdade que ele admite que o governante deve ser severo e que o medo da punição imposta pela lei pode frear práticas ilícitas no reino. No entanto, considera que eventuais ações ilícitas, dissimuladas e presumidas do governante para o ganho e interesse pessoal é algo próprio de um tirano, pois o governante legítimo agirá com justiça e equidade de tal modo que seu comportamento moral exemplar garantirá admiração popular. Ao agir de acordo com a lei e atribuir justa pena aos malfeitores, quando necessário, o rei reforçará sua autoridade na sociedade e ganhará o respeito de outras nações. Justo e prudente, o

⁴⁶⁷ Cfr. em *O Príncipe*, c. XVII, p.80: “O príncipe que se apoia inteiramente sobre suas palavras, descuidando-se de outras precauções, se arruína, porque as amizades que se obtêm mediante pagamento, e não com a grandeza e nobreza de ânimo, se compram, mas não se possuem, e, no devido tempo, não podem ser usadas. Os homens têm menos receio de ofender a quem se faz amar do que a outro que se faça temer; pois o amor é mantido por vínculo de reconhecimento, o qual, sendo os homens perversos, é rompido sempre que lhes interessa, enquanto o temor é mantido pelo medo ao castigo, que nunca te abandona”.

⁴⁶⁸ Cfr. em *O Príncipe*, c. XVII, p.79.

⁴⁶⁹ Maquiavel cita como exemplo Cesare Bórgia, que era tido como um governante cruel, porém com suas ações conseguiu unir novamente e restabelecer a força do estado. Cfr. em: *O Príncipe*, c. XVII, p.79.

⁴⁷⁰ Cfr. em *O Príncipe*, c. XVII, p.82: “Assim, voltando à questão de ser temido e amado, concluo que, como os homens amam segundo sua vontade e temem segundo a vontade do príncipe, deve este contar com o que é seu e não com o que é de outros, empenhando-se apenas em evitar o ódio, como dissemos”.

⁴⁷¹ Cfr. em *O Príncipe*, c. XVII, p.80s: “Deve contudo o príncipe fazer-se temer de modo que, se não conquistar o amor, pelo menos evitará o ódio; pois é perfeitamente possível ser temido e não ser odiado ao mesmo tempo, o que conseguirá sempre que se abstenha de se apoderar do patrimônio e das mulheres de seus cidadãos e súditos. Se precisar derramar o sangue de alguém, deverá fazê-lo quando houver justificativa conveniente e causa manifesta”. No capítulo XIX, Maquiavel retoma a temática do ódio, afirmando que o príncipe deve manter o apoio popular e evitar ser odiado pelo povo: “Os estados organizados e os príncipes sábios têm aplicado toda diligência tanto em não exasperar os grandes como satisfazer o povo e fazê-lo contente, porque esta é uma das principais funções que cabem a um príncipe” (c.XIX, p.90). Em outro momento lê-se: “os príncipes devem fazer os outros aplicarem as punições e eles próprios concederem as graças. Novamente concluo que um príncipe deve valorizar os grandes mas não se fazer odiar pelo povo” (c.XIX, p.90s).

rei respeita as propriedades dos cidadãos⁴⁷² e não toma para si os bens alheios. Ele não teme seus súditos, mas busca fornecer condições e incentivá-los à prática das virtudes, de todos os gêneros, no reino. É particularmente interessante notar que Mariana entende que o rei deve incentivar a prática do exercício militar entre os cidadãos e não deve retirar deles os seus meios de defesa⁴⁷³.

Posto isso, passamos para as características do tirano.

4.1.2 Tirano: o inimigo público

Ao compreendermos a virtuosidade do governante, compete-nos mostrar o seu oposto, o tirano. A perversidade e a maldade manifesta deste governante ilegítimo é o que possibilita a evocação do Direito de Resistência. O discurso empregado por Juan de Mariana, ao caracterizar o tirano, é forte e impactante. Ele emprega expressões como monstro (*monstra*), besta indômita⁴⁷⁴ (*bestia indomita*), portador de “todos os vícios manifestos⁴⁷⁵”, e o compara às monstruosidades das narrações mitológicas⁴⁷⁶.

É próprio do tirano o uso da força e da violência, seja para arrebatar o poder, seja para conservá-lo, utilizando-o para satisfazer os seus interesses particulares:

⁴⁷² Cfr. em *De rege* I, c.5, p.56. Por certo, Maquiavel também prega o respeito pelos bens dos cidadãos. Ele chega a afirmar que o príncipe “deve, sobretudo, abster-se dos bens alheios, posto que os homens esquecem mais rapidamente a morte do pai do que a perda do patrimônio” (*O Príncipe*, c. XVII, p.65).

⁴⁷³ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.56.

⁴⁷⁴ São diversas as passagens em que Mariana refere-se ao tirano como monstro ou besta, mostrando a animalidade e irracionalidade do tirano. Citamos, como exemplos: *De rege*, c.5, p.62: “(...) *insitam immanitatem diu dissimulare na valens, quasi bestia indomita et immanis in omnes ordines grassatur* (...)”. *De rege*, c.6, p.74: “*Addas licet tyrannum bestiae instar esse ferocis et immanis, qui quancumque in partem se dederit, omnia vasta, diripit, incendit, miserabiles strages edit unguibus, dentibus, cornu*”. *De rege*, c.7, p.81: “*sic ista in hominis specie bestiae immanitas, a republica tanquam a corpore amoueri debet ferroque excindi*”.

⁴⁷⁵ Cfr. *De rege* I, c.5, p.61: “*Quibus summa explicatis de tyranno pronunciare promptum est, cum omnibus turpitudinum maculis faedatus diversa via ac prorsus contraria ad reipublicae eversionem ingrediatur*”. Cfr. *De rege* I, c.5, p.62: “(...) *insitam immanitatem diu dissimulare non valens, quase bestia indomita et immanis in omnes ordines grassatur: singulorum opes ut perdat rapit, ex contrariis vitiis libidine, avaritia crudelitate compositus et fraude*”.

⁴⁷⁶ Cfr. *De rege* I, c.5, p.62: “*Qualia illa monstra fuerunt fabularum tegumentis priscis temporibus inuoluta, Geryones tricorniores in Hispania, Antenus in Libya, Hydria in Boeotia, Chimera in Lycia: quibus pellendis liberandisque misera servitute populis magnorum heroum industria, virtusque sudauit*”. Ao utilizar esses exemplos, Mariana não chama atenção apenas para a maldade do tirano, mas já evidencia que, para libertar o povo da servidão, é preciso eliminá-lo da sociedade, como ocorrera com as figuras míticas.

Primeiro, nomeadamente, exerce o poder supremo sobre o povo ou pela força, tendo ocupado sem nenhum mérito e procurando riquezas e armas, ou ainda que tenha acedido ao poder por vontade do povo exerce com violência e não procura à utilidade pública, mas suas conveniências, vícios e liberdade excessiva⁴⁷⁷.

Mas o uso da força física não é a única arma do tirano, ele também se utiliza de artifícios verbais, como a mentira e a dissimulação, para ludibriar os seus oponentes e os próprios súditos, ações próprias de um caráter falso.

É possível que no princípio seja amável e risonho com todos e aparentemente queira viver sob o mesmo direito que os demais, para enganá-los com sua suavidade e sua clemência até que a robustez de suas forças se consolide com armas e riquezas (...). Mas, uma vez que se sinta seguro em seu governo, muda a sua conduta e, não podendo dissimular por mais tempo sua crueldade natural, se lança como uma fera indômita e inumana contra todos e se apodera de seus bens. Revela-se então possuindo todos os vícios, avareza, crueldade, luxúria e fraude, como aqueles monstros que nos primeiros tempos da história aparecem envoltos em narrações fabulosas (...)⁴⁷⁸.

O caráter perverso e vicioso do tirano se reflete em suas ações. O tirano é aquele que comete toda forma de injustiça e crime para satisfazer os seus próprios interesses, agindo sem nenhum respeito com as leis e com a dignidade dos cidadãos. Ele persegue, por meio de calúnias e difamações, os nobres e os cidadãos notoriamente honrados do reino para que deixem a comunidade política⁴⁷⁹. Os demais, além de controlar e cercar a liberdade mediante um poder violento, sujeita-os a trabalhos forçados e penosos que não visam ao bem comum, mas, apenas a satisfação do desejo particular do tirano. Além disso, impõe altos tributos para que fiquem enfraquecidos e não possuam meios para se rebelar⁴⁸⁰.

⁴⁷⁷ Cfr. *De rege* I, c.5, p.61: “*Primum enim supremam potestatem in populo aut per vim ipse occupavit nullis meritis datam, sed diuitiis ambitu et armis: aut volente populo acceptam violenter exercet, metiturque non utilitate publica, sed suis commodis, voluptatibus, vitiorum licentia*”.

⁴⁷⁸ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.61s: “*Et quidem initio mitis arridens omnibus, aut aequo cum caeteris iure vivens, specie lenitatis et clementiae fallit, dum vires confirmat, seque opibus et praesidiis munit. (...) Confirmato principatu in contrarium prorsus vertitur: insitam immanitatem diu dissimulare non valens, quae bestia indomita et immanis in omnes ordines grassatur: singulorum opes ut perdat rapit, ex contrariis vitiis libidine, avaritia, crudelitate compositus et fraude. Qualia illa monstra fuerunt fabularum regum priscis temporibus inuoluta*”.

⁴⁷⁹ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.62: “*Omnibus iniuriam facere, omnes prosternere tyranni quidem contendunt: sed praecipue in divites et probos homines tota ditone impetum faciunt: bonos quam malos suspectio res habent, semperque his aliena virtus formidolosa est. Et cum medici et corpore noxia excernant succis salutaribus, illis meliores et republica pelere certum est. Vox enim tyranni est: quiquid excelsum est in regno cada. Quod aperta vi faciunt, aut industria secretisque criminationibus*”.

⁴⁸⁰ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.62: “*Reliquos omnes exhauriunt, ne se commovere possint, nova indies vectigalia imperando, serendo lites inter cives, bela ex bellis nectendo. Praeterea magna opera moles ingentes subditorum sumptu et gemitu extruunt. Unde Pyramides in Aegypto natae sunt*”.

Para Mariana, a racionalidade do tirano está a serviço de sua concupiscência. É particularmente interessante notar que o tirano utiliza a previsão e a astúcia para manter o poder e proteger a si próprio do povo: “o tirano teme necessariamente aos que o temem, aos quais tem a servidão como lugar”⁴⁸¹. Por isso, é próprio de um governante ilegítimo retirar todos os meios de defesa dos cidadãos e limitar o desenvolvimento intelectual e cultural do povo. Ele proíbe a liberdade de expressão - maior sintoma da servidão que um tirano pode impor a um povo⁴⁸² - e de discutir abertamente sobre negócios públicos, por meio de reuniões ou manifestações públicas.

O regime tirânico, no entanto, não é apenas uma administração momentânea e injusta, em que o povo fica à mercê da vontade do tirano, mas sim, um regime bem definido⁴⁸³, no qual o tirano subverte a função real e sua finalidade, provocando todos os tipos de danos aos cidadãos. Nas palavras de Mariana:

Essas são todas as características próprias do tirano. Ele subverte toda República, se apodera de todos os meios vis e sem respeito algum às leis, porque se considera isento da lei. E, quando se ocupa dos assuntos públicos, age de tal maneira que todos os cidadãos se sintam oprimidos por toda classe de males com uma vida miserável e os retira de seu patrimônio para que ele apenas domine o destino de todos. E assim, arrebatados todos os bens do povo, nenhum mal se pode imaginar que não recaia como uma calamidade sobre os cidadãos⁴⁸⁴.

A vida miserável dos cidadãos e a impossibilidade de praticar e cultivar as virtudes, a insegurança social, a subversão do fim do regime político e da finalidade da função do governante civil são os elementos dessa *civium calamitate* que um governo tirânico instaura na sociedade. Diante dessa manifesta e pública situação de

⁴⁸¹ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.63: “*Metuat tyrannus necesse est quos terret: et quos servorum loco habet*”. Juan de Mariana entende que o rei também teme, mas seu temor é de prejudicar os cidadãos, torná-los inimigos e perder o seu poder. Cfr. em *De rege* I, c.5, p.63: “*Timet quidem tyrannus, timet Rex: sed Rex subditis, ille sibi subditosque: ne videlicet quos hostium loco ducit, iopes et principatum eripiant*”.

⁴⁸² Cfr. em *De rege* I, c.5, p.63: “*Metuat tyrannus necesse est quos terret: et quos servorum loco habet, ab iis ne exitium comparetur, diligenter caueat, sublatis praesidiis omnibus, detractis armis, ne permissis quidem suis ullas ingenuas artes, libero homine dignas exercere, aut militaribus studiis robur corporis, confidentiam animi confirmare*”. Cfr. em *De rege* I, c.5, p.64: “*Sic cives congregari in unum, in conventos et collegia coire vetat, et omnino de republica loqui per inquisitiones occultas adempta loquendi libere, audiendique facultate, quod supremum in servitute est ne gemitum quidem in tantis malis liberum esse permittit*”.

⁴⁸³ Cfr. em GUIJARRO, 1992, p.270.

⁴⁸⁴ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.65: “*Quae sunt omnia tyranni propriae notae. Postremo rempublicam omnem invertit, praedae miseris modis habet nulla cura legum, quibus se solutum arbitratur et cum publicae salutis consulere praese ferat, id agit ut cives omnibus malis oppressi miserissimam vitam agant: singulos, universos patriis possessionibus iniuria pellit, ut in omnibus eversa, nihil mali cogitari potest, quod non sit in civium calamitate*”.

perversidade e servidão, não há outra alternativa à comunidade política do que se rebelar contra o responsável pela violência e pela desgraça moral e social, evocando o Direito de Resistência⁴⁸⁵.

Antes de passarmos ao *modus operandi* proposto por Mariana para a evocação do Direito de Residência, convém determo-nos, por um momento, na virtude da prudência e da justiça.

4.2 As virtudes da prudência e justiça

As virtudes da prudência e da justiça são importantes para diferenciar os tipos de governantes, pois ocupam um lugar de destaque no pensamento de Mariana e em seus conselhos sobre a arte de governar. Os livros II e III do *De rege* se revelam como uma verdadeira cartilha com máximas de ação real com ênfase nas virtudes do governante⁴⁸⁶, o que não ocorre gratuitamente, pois se configura como um ataque velado às teses de Maquiavel expostas em *O Príncipe*.

A obra do pensador florentino se tornara um “manual” para administrar e conservar o poder, o qual apregoava a utilização dos meios disponíveis ao governante

⁴⁸⁵ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.65: “*Irritatae multitudinis odio Principis quantae sint vires, populi invidiam rectoris exitium esse, multis exemplis cum antiquis cum recentibus explicare proptum est*”.

⁴⁸⁶ No último parágrafo do I livro, podemos ler: “*Principem deinde debemus praeceptis atque disciplina lubricamque eius aetatem fraenare, ne delitiis luxuriet, copiis degeneret in tyrannidem: sed eam potius benevolentia civibus, eam modestiam in omni vitae parte exhibeat, eam legibus et religioni reverentiam, quae Deo grata, ipsi honesta, republica universae salutare contingat*” (*De rege* I, c.10, p.124). Os preceitos expostos por Juan de Mariana para o príncipe mostram a preocupação com uma formação sólida, moral e intelectual, com a qual o príncipe, desde a infância, possa desenvolver. Uma formação erudita, capaz de resistir às tentações e aos vícios que cercam o poder real: “*Augenda maiestate, reverentia concilianda in subditorum animis, regius apparatus adiungitur, trabeae, gemmae, vestes auro et purpura rigentes, superba aulae structura, aulicorum ingens numerus, satellitum ordo, ut eo splendore perstrictis mortales oculos in officio se contineant. Recte haec et prudenter. Adiungantur tamen virtutum omnium ornamenta, prudentiae, humanitatis, fortitudinis, iustitiae: litterarum et ingenii cultus adiungatur, quibus plebei etiam homines venerandi efficiantur, caelestibus similes*” (*De rege* I, c.10, p.145s). Entre os conselhos que Mariana explora, ao longo dos livros II e III do *De rege*, destacam-se os educacionais, como: regras de etiqueta (II, c.4); o cuidado com o corpo (II, c.5); o cultivo do entendimento por meio do estudo das letras (II, c.6), da música (II, c.7), da oratória e da dialética (II, c.8), e de temas de religião (II, c.14); e a prática das virtudes morais, como temperança e moderação (II, c.12). Os conselhos para a administração do Estado também recebem destaque, tanto em tempo de paz quanto de guerra: evitar os adúlteros (II, c.11); escolher os magistrados (III, c.1 e c.3) e os juízes (III, c.11); a relação que se deve ter com a classe sacerdotal (III, c.2); distribuir as honras (III, c.4); bem como sobre os tributos (III, c.7); a arte de fazer guerra (III, c.6); os espetáculos (III, c.16); e o pluralismo religioso no reino (III, c.17).

para manter o Estado forte⁴⁸⁷, relativizando a conduta moral do príncipe de acordo com as circunstâncias históricas. Ao governante, Maquiavel recomenda possuir *virtù*, uma espécie de qualidade para superar as adversidades e lidar com os eventos impostos pela fortuna⁴⁸⁸. A prudência aparece, então, como um cálculo político, que tem sempre em ponderação a possibilidade da realização concreta de uma ação útil ao Estado. Ela pode apontar para aquilo que é o ideal, mas o indivíduo prudente é aquele que torna a ação possível⁴⁸⁹. Nesse sentido, o governante prudente é aquele que, diante das circunstâncias, é capaz de tomar uma determinada ação que produza um bom efeito (ou que evite um mal maior) para o Estado⁴⁹⁰. Maquiavel não subordina a prudência à

⁴⁸⁷ A preocupação com um Estado forte é latente em *O Príncipe* e Maquiavel não esconde a predileção sobre a utilização das armas: “Os principais fundamentos de todos os estados, tanto os novos como os velhos ou os mistos, são as boas leis e as boas armas” (cap.XII, p.57). Ao governante compete fazer tudo aquilo que está disponível para manter o Estado forte, desde ações cautelosas e prudentes (ver, por exemplo: *O Príncipe*, cap.XXI) até ações que podem ser vistas como impetuosas, pois: “a fortuna é mulher, e é necessário, para dominá-la, bater-lhe e contrariá-la. Vê-se que ela se deixa vencer mais pelos que agem assim do que pelos que agem friamente; e, como mulher, é sempre amiga dos jovens, porque são menos tímidos, mais ferozes e a dominam com maior audácia” (cap.XXV, p.122).

⁴⁸⁸ “Não ignoro que muitos foram e são de opinião de que as coisas desse mundo são governadas pela fortuna e por Deus, e que os homens prudentes não se lhes podem opor, e até não têm remédio algum contra elas. Por isso, poder-se-ia julgar que não devemos incomodar-nos demais com as coisas, mas deixar-nos governar pela sorte. (...) entretanto, já que o nosso livre-arbítrio não desapareceu, julgo possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixe ao nosso governo a outra metade, ou quase. Comparo a sorte a um desses rios impetuosos que, quando se irritam, alagam as planícies, arrasam as árvores e as casas, arrastam terras de um lado para levar a outro: todos fogem deles, mas cedem ao seu ímpeto, sem poder detê-los em parte alguma. Mesmo assim, nada impede que voltando a calma, os homens tomem providências, construam barreiras e diques, de modo que, quando a cheia se repetir, ou o rio flua por um canal, ou sua força se torne menos livre e danosa. O mesmo acontece com a fortuna, que demonstra a sua força onde não encontra uma *virtù* ordenada, pronta para lhe resistir e volta o seu ímpeto para onde sabe que não foram erguidos diques ou barreiras para contê-la” (*O Príncipe*, cap.XXV, p.119s).

⁴⁸⁹ “Os homens trilham quase sempre caminhos abertos por outros e pautam suas ações sobre essas imitações, embora não possam repetir tudo na vida dos imitados nem igualar sua *virtù*. Um homem prudente deve sempre seguir os caminhos abertos pelos grandes homens e espelhar-se nos que foram excelentes. Mesmo não alcançando sua *virtù*, deve pelo menos mostrar algum indício dela e fazer como os arqueiros prudentes que, julgando muito distantes os alvos que pretendem alcançar e conhecendo bem o grau de exatidão de seu arco, orientam a mira para bem mais alto que o lugar destinado, não para atingir tal altura com flecha, mas para poder, por meio de mira tão elevada, chegar ao objetivo” (*O Príncipe*, cap. VI, p.23). “Sei que vão dizer que seria muito louvável que um príncipe, dentre todas as qualidades acima, possuísse as consideradas boas [a saber: liberal, pródigo, piedoso, fiel, corajoso, modesto, casto, íntegro, religioso]. Não sendo isto porém inteiramente possível, devido às próprias condições humanas que não o permitem, necessita ser suficientemente prudente para evitar a infâmia daqueles vícios que lhe tirariam o estado e guardar-se, na medida do possível, daqueles que lhe fariam perde-lo; se não o conseguir, entretanto, poderá, sem grande preocupação, deixar estar. Também não deverá importar-se de incorrer na infâmia dos vícios sem os quais lhe seria difícil conservar o estado porque, considerando tudo muito bem, se encontrará alguma coisa que parecerá *virtù* e, sendo praticada, levaria à ruína; enquanto uma outra que parecerá vício, quem a praticar poderá alcançar segurança e bem-estar” (*O Príncipe*, cap. XV, p.74).

⁴⁹⁰ “a prudência consiste em saber reconhecer a natureza dos inconvenientes e tomar os menos maus como satisfatórios” (*O Príncipe*, cap, XXI, p.108).

justiça, mas à utilidade efetiva⁴⁹¹. Por isso, admite que o governante possa utilizar práticas consideradas “cruéis” desde que sejam bem empregadas e que se mostrem úteis, e que práticas justas em determinadas situações podem levar o Estado à ruína⁴⁹².

Essa concepção de prudência vai de encontro à tradição aristotélico-tomista, na qual há uma forte ligação entre justiça e prudência, bem como o entendimento da prudência como uma capacidade de ordenar a vontade para o correto fim. Aristóteles compreendera a prudência (*phronesis*) como uma capacidade de deliberar bem sobre os meios para alcançar um fim (EN 1140a 11-20). Não qualquer fim, mas o correto (EN 1142b 33). Como aquilo que é correto também é justo, sucede que a prudência está conectada com a virtude da justiça, na medida em que essa compreende todas as demais (EN 1129b 30- 1130a). Para Tomás, a prudência é a uma reta razão aplicada ao agir bem, uma vez que ela é capaz de adequar a vontade para aquilo que é o correto (ST IIa IIae, q.47, a.4), colocando-a em conformidade com os princípios universais da razão prática (ST IIa IIae, q.47, a.6). Assim, a prudência não trata do fim, mas do meio para alcançá-lo. O fim da virtude da prudência, assim como das demais virtudes, é o bem humano, o agir de acordo com a razão. À medida que o indivíduo deseja e age conforme o fim correto, ele não é apenas virtuoso, mas também justo (ST IIa IIae, q.58, a.2; a.3).

Mariana retoma essa tradição ao relacionar a virtude da prudência com a justiça. No terceiro livro do *De rege*, encontramos a sua definição de prudência como: “certa poder da alma [*vis animi*], em virtude da qual, considerando todas as partes de uma questão por memória do passado, dispondo do presente, prevenimos o futuro, deduzindo os segredos daquilo que é manifesto”⁴⁹³. Dessa maneira, o jesuíta considera a prudência como um procedimento pelo qual o agente descobre qual ação deve ser realizada⁴⁹⁴. Por ser uma faculdade do entendimento, é uma capacidade intelectual, que está associada tanto a princípios universais da razão, quanto às circunstâncias particulares e à experiência do agente. O resultado do procedimento é a tomada de uma boa atitude. Por

⁴⁹¹ Ou aos critérios do útil, do seguro e do necessário, como menciona Teixeira (2010, p.125).

⁴⁹² “Creio que isto resulta da crueldade mal empregada ou bem empregada. São bem empregadas as crueldades (se é legítimo falar bem do mal) que se fazem de uma só vez pela necessidade de garantir-se e depois não se insiste mais em fazer, mas rendem o máximo possível de utilidade para os súditos. Mal empregadas são aquelas que, ainda que de início sejam poucas, crescem com o tempo, ao invés de se extinguírem” (*O Príncipe*, cap. VIII, p.40s).

⁴⁹³ Cfr. em *De rege* III, c.14, p.388: “*Est enim prudentia vis animi in omnes partes prospicientis, ex praeteriti memoria, instantia ordinantis, futura providentis, ex manifestis conicientis arcana*”.

⁴⁹⁴ Cfr. em *De rege* III, c.14, p.388: “*ad caetera ornamenta virtutum, quibus Princeps instructus esse debet, prudentiae praesidium accedat, lumen praeferens quod sequatur*”.

conta disso, a virtude da prudência está associada às outras virtudes morais, sendo ela a base para as demais.

Juan de Mariana não avança teoricamente na questão. E isso deixa lacunas no seu pensamento. Ele não diz, por exemplo, como a prudência está conectada às outras virtudes. Ademais, como bem apontou Braun, Mariana parece utilizar os termos ‘prudência’, ‘razão’, ‘sabedoria’ e ‘ciência’ como termos intercambiáveis, não respeitando as diferenças entre eles⁴⁹⁵. Dita dessa forma, a definição de prudência, do jesuíta, parece muito mais com a noção de sabedoria do que propriamente de prudência, na qual a experiência de ter vivido fatos semelhantes no passado auxilia a uma rápida decisão no presente. O conhecimento do passado também se revela importante para definir se a ação é prudente ou não. Assim, a ação prudente passa a ser aquela que não apenas é boa, mas que se mostrou positiva ao longo da História. Essa estreita ligação com a historicidade é destacada por Braun⁴⁹⁶ e está de acordo com o texto do *De rege*, uma vez que, após fornecer a sua definição, Mariana cita exemplos históricos de reis que foram tomados como governantes prudentes, ressaltando algumas ideias particulares que já foram defendidas no *De rege*. Nomeadamente, a ideia de que o governante não deve agir de forma absoluta e que tenha consciência da origem popular de seu poder⁴⁹⁷, de que o rei deve respeitar as instituições e os costumes do reino⁴⁹⁸, além disso, de que deve ouvir conselhos militares sobre melhores formas de desempenhar com sua função de defesa e de administração da justiça na sociedade⁴⁹⁹.

⁴⁹⁵ “Mariana muddles the issue of the cognitive and moral value of prudentia even further by using the epistemologically highly ambiguous terms prudentia, ratio, sapientia and even scientia synonymously” (2007, p.110).

⁴⁹⁶ Cfr. em BRAUN, 2007, p.111-116.

⁴⁹⁷ Cfr. em *De rege* III, c.14, p.391: “Verum id privatis salutare consilium sit, in Principem vix cada: sive quod in ea vigilia constitutus nihil praeiudicatum afferre ad concilium debeat, auditis potius sententiis quod in rem sit statuere: sive quod Principie a maiestate nemo quantavis auctoritate imponat necessitatem. Libera ipsi diiudicatio in omni deliberatione relinquatur. Ne quis tantum sibi arroget apud Principem cauendum est, ut aliquam reip. partem, nedum universa de rep. consilia ad suum arbitrium revocet”.

⁴⁹⁸ Cfr. em *De rege* III, c.14, p.393: “Imo nunquam Princeps in rep. conabitur, quod civibus probare non possit, sive bellum gerendum sit, sive vectigalia imperanda, sive noxii plectendi, multitudinis indicium plerumque sequatur. Neque enim ut corporibus sic animis vis afferatur. Et debet rex, nisi id nomen exuat, volentibus imperare. Quod in imperio tam late fuso praeceptum saluberrimum sit. Suum cuique nationi iudicium est. Id quoniam euelli non potest, Princeps sequatur: ne alienatis animis pacem turbari contingat”.

⁴⁹⁹ Destaca-se, entre os vários conselhos expostos ao longo do capítulo, o respeito que o governante deve ter para com as leis sancionadas anteriormente e com o tratamento igual a todos os casos: “Omnes regni ordines sibi conciliaret: certe Praesules et plebem imprimis complecteretur, quos procerum insolentiae

Os exemplos de Mariana revelam dois aspectos que devem ser sublinhados aqui. Primeiro, reforçam a concepção da prudência como procedimento para ação do governante. Essa virtude apresenta-se como “uma habilidade intelectual que fornece ao príncipe, com o conhecimento necessário, fazer um julgamento apropriado ao particular”⁵⁰⁰. O segundo, é que ela é a base de todas as ações e os deveres do príncipe. Além disso, decorre que não é permitido ao governante prudente mentir (mesmo que possa utilizar a dissimulação para cuidar dos negócios públicos⁵⁰¹), que deve ser justo e severo ao repreender os crimes na sociedade⁵⁰² e que deve propagar a esperança e a benevolência dentro da comunidade civil⁵⁰³.

Outra virtude importante para a subsistência do Estado é a justiça. Segundo Mariana, nenhum Estado pode possuir paz e bem-estar social sem a justiça⁵⁰⁴, uma vez

opponeret. De nullo occulte supplicium sumeret, formidinis indicium, maiestatis dedecus. Ergo iudicium sententiis consentientibus atque suffragio, Princeps nefas putet fecus de re proposita statuere. Alioqui certam pestem, gravia incommoda denuncio, si iudicium suum aut aulicorum sequatur. Flagitia prohibere potius debet, quam vindicare. Eos concilia, instituta, legesque referantur. Et est medicina praestantior quae morbum prohibet, quam quae sant aegrum” (De rege III, c.14, p.399).

⁵⁰⁰ “the intellectual facility providing princes with the knowledge necessary to make judgements appropriate to particular” (BRAUN, 2007, p.108-109). Cfr. em *De rege III*, c.14, p.389: “Omnino prudentia ingenio, usu et praeceptis paratur” (...) “Usus certe multarum rerum Principi accedentibus annis desse non potest, quod potissimum prudentia paratur”. Cfr. em *De rege III*, c.14, p.390: “Sed et omnia quae hactenus de singulis virtutibus et omnibus vitae principis officiis sunt dicta, ad prudentiam comparandam referri debent, cui caetera subserviunt”.

⁵⁰¹ Cfr. em *De rege III*, c.14, p.399: “Alioqui alta dissimulatione opus habebit, rep. administranda, colligenda civium benevolentia; mentiri et fallere nunquam Principi concedam: sed nisi concilia tegere didicerit, omnibus etiam noxiis benignitatem ostentare, multis saepe difficultatibus implicabitur”. Segundo Braun, Mariana tem em consideração a distinção entre *dissimulatio* (ocultar as verdadeiras intenções) e *simulatio* ou *mandacium* (dizer que algo existe, mas que na verdade não existe ou dizer que vai fazer algo que não irá fazer) (2013, p.155). Ainda segundo o autor, Mariana estaria admitindo a moralidade da dissimulação tal como fizeram autores como Botero e Rybadeneyra (2013, p.156).

⁵⁰² Cfr. em *De rege III*, c.14, p.399: “Nunquam adversus aliquem nullo crimine, nullo accusatore iudicis persona desposita ad vim dominationis convertatur, quod est tyranni proprium, qui enim in alteram partem decernit inaudita causa, forma iudiciorum immutata, ius licet decernat, iniuriam tamen facit”. Conferir também a nota 499.

⁵⁰³ Cfr. em *De rege III*, c.14, p.395: “ita exclusa spe insidiis et proditori opportunitatem captabit: reipub. Aut Principis malo suum dolorem atque ignominiam cooperire studebit. In animis subditorum, quoad feri poterit, benevolentiam excitare non defistat, bonis artibus popularis. Vox illa tyranni est: ‘oderint dum metuant’. Vix unquam Princeps aliquis populi invidiam sustinuit. Habitu et incessu et cultu modestiam praeferat. Omnibus aut plurimis beneficiat. Si qui petent, quod dare faz non est, spem tamen faciat, et voluntatem concedendi ostendat, blandis verbis compellet: atque illud caueat ne a conspectueius quisquam tristes abscedat. In summo imperio verborum acerbitatem adiungere gravissimum est”.

⁵⁰⁴ Cfr. em *De rege III*, c.11, p.363: “Remp. constare no posse iudiciis perturbatis dictum postremo est, scelerum licentiam multitudinis saepe malo lui, caelo vindice susceptae pravitatis atque; neglectae vindictae”. Cfr. em *De rege III*, c.11, p.366: “quae hoc loco refellenda ad nobis sunt, atque multis confirmandum, nullam rempub. diu stare et quiescere iustitiae neglecto”. Em outro momento, ele diz: “Alioqui aufer de medio iustitiam, quis probitati locus erit, quis honestati? Aut quid esset miserius homine imbecillo, quid valido immanius? Quis ordo, quae reverentia inter homines esset, quae pietas? Omnia sceleribus, libidinibus, latrociniiis polluta erunt. Inter vitia, quis innocentiae, quis modestiae locus

que ela é o elemento que une as diversas classes de uma sociedade⁵⁰⁵. O jesuíta retoma a tradição ao defender que a justiça pode ser entendida como legal, comutativa e distributiva e discorre sobre a caracterização geral de cada um desses elementos⁵⁰⁶. A primeira, a justiça legal, é considerada a base das demais manifestações da justiça. Ela versa sobre o ordenamento jurídico, o estabelecimento e a execução das sentenças conforme está estabelecido nos códigos de cada Estado, revelando o que é útil e lícito fazer dentro da sociedade e proibindo o contrário⁵⁰⁷. Mariana, novamente, adverte ao governante que cumpra aquilo estabelecido pelo ordenamento jurídico e mostra que um Estado cuja classe dos magistrados e dos juízes está fortalecida e que desempenha o seu papel corretamente goza de paz social⁵⁰⁸. A existência da legalidade possibilita as demais manifestações da justiça, seja nos acordos e nas trocas comerciais⁵⁰⁹ (a justiça comutativa), seja no momento de conceder e partilhar as honras e os prêmios entre os cidadãos⁵¹⁰ (a justiça distributiva).

sit? Sublatis virtutibus quid inter homines societas consistat, qua bene beateque vivitur? Solui et perturbari omnes reip. Partes erit necesse, ima summis confundi, interire universa atque concidere” (De rege III, c.11, p.366). Cfr. em De rege III, c.11, p.367: “*Sit ergo fixum, imperia sine iustitiae praesidio no subsistere, neque vulgi voces moveant ex eo, quod fieri vidente, susceptae, non ex eo quod aequum esset. Fatemur saepe in rep. vim et libinem versari: fatemur multos esse iniustitiae faeditate deformes: sed iis si similes omnes sint, nulli aequitatis patroni, nullo iniuriarum vindice singuli agant non quod faz est, sed quod collibitum, brevi ea resp. dilabetur et concidet”*.

⁵⁰⁵ Mariana apresenta sua definição de justiça, como harmonia entre as partes, por meio de uma pergunta retórica: “*Quid enim aliud iustitia est, quam compages membrorum et nexus quidam, quo summi cum infimis, atque cum his mediis aequabili iure constricti tenentur?”* (De rege III, c.11, p.366). Em outro momento, ele reafirma a justiça como a concórdia, ao dizer: “*Ex summis, mediis, infimis ratione ordineque distinctis, existit in civitate concordia divinum bonum, bonorum omnium et felicitatis fons. Quid autem aliud iustitia est, quam ratio singularum partium atque ordo inter ipsas et cum suo capite maiori aliqua potestate?”* (De rege III, c.11, p.367).

⁵⁰⁶ Cfr. em De rege III, c.11, p.368: “*Omnino iustitia trifariam a magnis Philosophis divina est: in legalem, et quae commercio servit, quaeque in distributionibus versatur. Unde illis vulgo afficta nomina sunt”*.

⁵⁰⁷ Cfr. em De rege III, c.11, p.368: “*Legum obsequio legalis iustitia consumitur. Quibus cum omnia virtutum genera sanciantur, legalis iustitiae ambitu virtutes omnes continentur: legalis iniustitiae, vitiorum universitas”*.

⁵⁰⁸ Cfr. em De rege III, c.10, p.359: “*Sit ergo persuasum omnibus sancienda aequitate, vindicandis sceleribus publicam salutem stare: legibus conculcatis, iure violato, magistratibus contemptis, aut vero cessantibus imperium labi, fortunas everti, universos malis omnibus implicari. Verum de iustitia plura alio ex principio dicenda sunt”*.

⁵⁰⁹ Cfr. em De rege III, c.11, p.369: “*Quae versatur in commerciis iustitia, si de rebus humanis auferatur, fides inter homines peribit, legesque et iura commercii. Si qui accepit, parem exolvere gratiam, pactum pretium reddere recusat, quis illi fidendum iudicet? Sublato commercio societas inter homines peribit et ad socitudinem cuncti mortales redigentur: ut ne filius quidem patri fidat, aut filio pater”*.

⁵¹⁰ Cfr. em De rege III, c.11, p.369: “*Honorum publicorum et praemii aequam distributionem esse debere, quae postrema iustitiae pars est (...)*”.

Nota-se que tal definição de justiça pressupõe uma sociedade dividida em classes. O jesuíta chega a mencionar os grupos sociais e suas respectivas tarefas como importantes para o desenvolvimento de um Estado que busca a autossuficiência e a paz⁵¹¹. O governante, então, deve agir de tal modo que a justiça prevaleça e que mantenha a unidade dentro do Estado, mesmo que haja a diversidade de grupos sociais. Destaca-se, então, a relação entre a virtude da justiça e da equidade⁵¹². A equidade é entendida como uma forma de equacionar a real necessidade com o mérito do agente. Mariana menciona que o governante deve distribuir os bens, os cargos políticos, os prêmios e as honras de forma equitativa, observando o mérito e a necessidade de cada um⁵¹³. De certo modo, já havíamos mostrado que, em Mariana, os magistrados, os conselheiros do reino, os juízes, enfim, os cargos públicos, participam da administração pública. Agora, revela-se o critério para a escolha desses cotutores do bem-estar: os méritos e as capacidades individuais. É justo e equitativo que os cidadãos sejam escolhidos de acordo com as suas habilidades.

A justiça também se revela na partilha dos bens, isto é, na prática da justiça distributiva, à medida que o governante, observando as necessidades de cada um no Estado, age de tal forma a manter todas as classes sociais do reino unidas e fortalecidas. Mariana menciona que o governante deve buscar distribuir as riquezas do reino entre todos de forma justa e equitativa, mas também deve ser benevolente, aliviando a pobreza do reino, evitando que se crie uma desigualdade social desproporcionada. Esta preocupação do jesuíta fez que Joaquim Costa e González de la Calle denominassem Mariana como um precursor do coletivismo social e do socialismo moderno⁵¹⁴. A preocupação com a desigualdade social e a justa distribuição das riquezas do reino

⁵¹¹ Ao longo do *De rege*, Mariana ressalta a importância dos grupos sociais e suas respectivas tarefas para a sociedade: os magistrados (III, c.1e 3) e os juízes (III, c.10); os bispos (III, c.2); os militares (III, c.5); os comerciantes (III, c.7); os agricultores e artesões (III, c.8).

⁵¹² Cfr. em *De rege* III, c.11, p.370: “*Iustitia enim aequitatem constituit sed ratione quadam impari*”.

⁵¹³ Mariana utiliza uma analogia biológica para mostrar que, do mesmo modo que cada membro do corpo humano recebe o sangue adequado de acordo com a sua proporção e função, consequentemente, de forma justa, também ocorrerá o mesmo com as partes da sociedade. Diz ele: “*Unde si spiritus, sanguis et vita non diffunderetur proportione quadam, ut cuiusque membri meritum est, aut indigentia, sed in pauca facultas universa conferatur, vita consistere non poterit, quae ex omnibus partibus conflatur in unum revocatis concentum. Nisi discrimina ordinum dignitatumque constent, si confusa et permista sint omnia, nihil erit aequalitate ipsa inaequalius. Iustitia enim aequitatem constituit sed ratione quadam impari. Ac vero quid ferant aequo animo cives, ut qui minores opes prudentiae, dexteritatis, virtutis attulit ad rem. is honores omnes et praesidia reip. unus obtineat?*” (*De rege* III, c.11, p.369).

⁵¹⁴ A referência à obra de González de la Calle é retirada da obra de GUIJÁRRO, 1992, p.88.

revela, segundo Guijárro, o “dever de humanidade” do príncipe⁵¹⁵. É particularmente interessante notar o emprego das noções de justiça e equidade, em temas de ordem econômica, como: a questão dos tributos, a alteração da moeda e a propriedade privada.

Uma das abordagens mais destacadas na bibliografia secundária sobre Mariana diz respeito as suas contribuições na área econômica. Questões ligadas a esse âmbito aparecem diversas vezes ao longo do *De rege*⁵¹⁶ e é tema do *De monetae*. Nas duas obras, o jesuíta se mostra preocupado com a política econômica adotada pelo governo, fazendo considerações gerais sobre diversos temas (a cobrança de tributos, as relações com outras nações, a desvalorização da moeda, etc.), visando sempre ao bem comum do Estado. Gostaríamos de chamar a atenção para dois assuntos que estão associados à discussão da tirania, nomeadamente: a criação de tributos e a desvalorização da moeda. Isso porque a preocupação com o tema não é meramente econômica. Para Mariana, cobrar altos impostos da população é uma forma de opressão e de tirania, pois impossibilita a aquisição de bens privados e retira, de certa forma, a liberdade dos cidadãos. Por conta disso, esse tema também nos é caro.

A questão sobre os tributos (*vectigalis, -e*) é a discussão central do capítulo VII, do livro III do *De rege*. Nele, Mariana alerta que um bom governante deve ter o controle dos bens públicos e saber administrá-los com prudência para conservar o Estado. O jesuíta destaca o fato de que as receitas de um governo provêm exclusivamente de três fontes⁵¹⁷: (i) dos bens patrimoniais, (ii) dos tributos ordinários, e (iii) dos impostos extraordinários. Visto que a autoridade do governante também se dá por uma economia saudável, torna-se imprescindível controlar os dois primeiros grupos, já que o terceiro item é evocado somente em casos de extrema necessidade (como exemplo, guerras

⁵¹⁵ Cfr. em GUIJÁRRO, 1992, p.163.

⁵¹⁶ Pode-se ver a presença de temas ligados à política econômica no *De rege* (III, c.7) versando sobre os tributos. Na segunda edição, Mariana insere a discussão sobre a alteração da moeda, em um capítulo subsequente ao dos tributos, que seria a base para a obra *De monetae*, lançada posteriormente. Ainda sobre como administrar a economia de um reino, Mariana fala sobre os gastos com obras públicas (III, c.9).

⁵¹⁷ Cfr. em *De rege* III, c.7, p.323: “*Enimvero regius census trifariam divisus est: aut enim ex praediis gentilitiis pecunia aut fructuum parte localis reditus percipiuntur. Ex iis regia familia, universae aulae apparatus debet sustentari. Deinde vectigalia ordinaria quacunque ratione atque ex quibuscunque rebus suppeditentur, rep. in pace regenda destinata sint inde annuae mercedes publicis ministris penduntur, urbes muniuntur, aedificantur, viae publicae sternantur, reficiantur pontes, alantur milites praesidarii. Praeter haec certis temporibus pecuniae extraordinariae populis imperantur. Earum pecuniarum subsidio bellum si inruit defendatur, sive etiam ultro alienis finibus inferatur*”.

defensivas e/ou ofensivas⁵¹⁸). Mariana adverte que um bom governante deve evitar gastos supérfluos, buscando evitar o déficit nas contas públicas e fiscalizando os tributos sobre os bens materiais⁵¹⁹.

De acordo com o jesuíta espanhol, os bens materiais podem ser divididos em dois grupos. O primeiro refere-se àqueles que são necessários para a sobrevivência dos indivíduos. Podemos considerá-los como produtos de primeira ordem⁵²⁰. O segundo grupo de bens não se pautam por sua necessidade e, sim, pelo prazer ou conforto que eles podem proporcionar ao usuário, caso, por exemplo, de artigos de luxo⁵²¹. São os bens de segunda ordem. Posta essa distinção, o governante, ao estabelecer os tributos pagos a cada tipo de bem, deve buscar certo equilíbrio entre eles e tributar de modo que o imposto seja justo e que os bens possam ser partilhados por todos no reino⁵²². Assim, com referência aos bens de primeira ordem (alimentos e roupas, por exemplo), os impostos cobrados devem ser baixos, devido a sua necessidade e à intensa procura da população, já que taxar os bens que são necessários para a sobrevivência com altos impostos seria uma forma de espalhar a miséria e a injustiça pelo reino, enquanto os tributos sobre os bens de segunda ordem podem e devem ser maiores⁵²³.

⁵¹⁸ Ver também a nota anterior sobre a terceira fonte de renda real. Também transparece a defesa da criação de impostos extraordinários para a guerra na seguinte passagem: “*imminutis belli sumptibus, ut dictum est, provinciales vectigalibus fessos recreandi facultas erit. Efficiendi certe ne ad vetera tributa nova quotidie adere sit necesse, quod sine dolore molestiaque gravi non contingat*”.

⁵¹⁹ Cfr. em *De rege* III, c.7, p.323: “*Ergo magna et prima cura esse debet, ut Paulo ante dictum est, ut sumptus singuli facultati et copiae sint exaequati, ratio vectigalium et erogandi necessitas inter se congruant, ne si modum excedant, respub. maioribus malis implicetur*”. Cfr. também em *De rege* III, c.8, p.332s: “*Nonnihil etiam conferet ea industria ad maiorem aliquanto pluviarum copiam, maiori vaporum materia, qui in nubes concrecant ex locis irriguis excitati. Sed et aratoribus atque pastoribus prospiciendum est, quorum labore universa provincia sustentatur et viget. Primum cuiusquam fraudi aut potentibus hominibus ne praedae sint: sed potius eorum rationibus ne quis adversetur magistratus et Principes diligenter efficient*”.

⁵²⁰ Cfr. em *De rege* III, c.7, p.327: “*Sed et alia excogitari ratio potest, ad sublevandam inopiam provincialium merces quibus ad vitam sustentandam populus opus habet, vinum, frumentum, carnes, vestis lanea lineaque, si praesertim nimia elegantia absit, modico vectigali imposito vendantur*”.

⁵²¹ Cfr. em *De rege* III, c.7, p.327: “*Quo ex iis rebus detractum fuerit, ex curiosis mercibus suppleatur. Aromatis quibus Hispania carere potuisset, sacharo, bombyce, vino generoso, auium ferarumque; carnibus, multisque aliis mercebibus, sine quibus humana vita traducitur*”.

⁵²² Cfr. em *De rege* III, c.7, p.327: “*Sic enim et inopibus consulatur, quorum est magnus numerus, et luxui hominum potentium modus erit, ne facile opes effundant, ventri gulaeque servientes. Quod si sanari voluerint, ex eorum amentia fructum aliquem ad remp. redire aequum erit*”.

⁵²³ Cfr. Em *De rege* III, c.7, p.327: “*Simul continget, ut neque inopes penitus exhauriantur, unde novi et graves motus existant: neque divites, qui rebus fere curiosis aucto praesertim earum pretio soli utentur, nimium crescant opibus et potentia*”. Para ilustrar como a criação e o imposto abusivo e arbitrário do rei pode espalhar a miséria em um Estado, o jesuíta cita a França de seu tempo. Diz ele: “*Errant ergo qui*

O estabelecimento de tributos sobre os bens está associado a outra preocupação de Mariana: o valor da moeda de *vellón*. No capítulo VIII, do livro III, intitulado “Sobre a moeda”⁵²⁴, o jesuíta discute a origem, o valor e a adulteração da moeda. Entende que ela surgiu para facilitar as trocas comerciais entre os indivíduos e chama a atenção para a diferença entre o valor natural e o valor legal da moeda⁵²⁵. Enquanto o primeiro diz respeito à qualidade intrínseca da própria moeda, isto é, seu material, o segundo é extrínseco, sendo o valor estabelecido mediante a lei, pelo governante. A preocupação do jesuíta diz respeito a um problema pontual de seu tempo: a adulteração dos compostos da moeda de *vellón*.

Segundo Grice-Hutchinson, era uma moeda composta por cobre e prata, cunhada pela realeza para utilização do comércio local⁵²⁶. Ela era a moeda mais baixa, mas ao mesmo tempo a mais utilizada no reino da Espanha no século XVI. Devido a sua importância para a economia interna, Mariana propôs saber em que circunstâncias o rei pode alterar os compostos da moeda (a quantidade de cobre e de prata) sem afetar os bens dos cidadãos. Para elucidar a questão, propomos o seguinte exemplo: suponha que, para fazer um número x de moedas de *vellón*, utilizava-se 3 quilos de prata e 7 quilos de cobre, gerando certa proporção que reflete no valor natural da moeda e, subsequente, no poder de compra. Agora, suponha que para fazer o mesmo número x de moedas se utilize 1 quilo de prata em vez dos 3. Naturalmente, a moeda não terá o mesmo valor intrínseco, porque sua composição possui muito mais cobre do que prata. Apesar de ter

Principibus nostris exemplo Italiae atque Galliae persuadent, maiora ut tributa Hispanis imponant, beatissimae, ut praedicant, provinciae, omnibus bonis et felicitate affluentibus, vaniloqui videlicet, assentatores, fallaces, quorum est magnus numerus, certa pestis quia blanda. (...) Nihil provinciae gravius, quam novas artes quotidie excogitare, miseros emungendi atque extenuandi provinciales. Ac ne illi quidem satis considerant, in quae mala fuerit praecipitatum in Gallia, praesertim ex quo tempore immensum regiae vectigalia creuerunt, nulloque consensu civium aucto ad Regibus pro potestate proque arbitratu sunt?

⁵²⁴ Béltran equivoca-se ao referi-lo como capítulo VII em seu estudo (2002, p.3). Esse capítulo não figura na primeira edição do *De rege* (1599), apenas a partir da segunda edição, de 1605, e apresenta algumas ideias que seriam desenvolvidas posteriormente no *De monetae*, publicado em 1609. Para fins de citação, utilizaremos a edição em Espanhol do *De rege*, traduzida por Luis de Agesta. O tradutor teria se baseado na edição de 1605 do *De rege*, publicado em Magnúncia, conforme aparece em: *De rege* III, c.8, p.351, nota 4.

⁵²⁵ Cfr. *De rege* III, c.8, p.342: “El valor de la moneda es de dos clases. Tiene un valor natural, tomado de la calidad del metal y de su peso, que se llama **intrínseco**, y otro legal, o **extrínseco**, que le da el príncipe mediante la ley, lo mismo que suele hacer con otras mercancías para que la moneda tenga un valor mayor” [Grifos em negrito no original].

⁵²⁶ “Las monedas de oro y plata no se utilizaban en las pequeñas transacciones de la vida diaria. Para las mismas existía una moneda de aleación de cobre y plata, conocida con el nombre de *vellón*. Entre 1599 y 1606 se acuñaron grandes cantidades de monedas de *vellón*, mientras que al mismo tiempo se abolía su contenido en plata y su peso se reducía a la mitad” (GRICE-HUTCHINSON, 1982, p.187).

o mesmo valor legal, terá um valor natural menor, acarretando em sua desvalorização e numa diminuição de valor no momento das transações.

Ora, porque isso é importante para a nossa discussão?

Com a intensa exploração mineral das Índias Ocidentais na última década do século XVI, a oferta de ouro e prata aumentou no reino Espanhol⁵²⁷, o que acarretou na elevação dos preços dos produtos. Para controlar a inflação, o governo adulterava a composição da moeda e, assim, diminuía a oferta da prata nas transações. Essa prática foi frequentemente usada pelo governo espanhol da época. Porém, para Mariana, ela tinha efeitos devastadores, pois empobrecia a população, aumentava-se o preço dos produtos e favorecia a evasão dos metais para o estrangeiro⁵²⁸.

Para o jesuíta espanhol, é importante que os dois valores da moeda, intrínseco e extrínseco, não sejam díspares, para que o seu valor seja justo e não esteja contra os ditames da lei natural⁵²⁹. É necessário, então, ter uma atenção e um controle sobre a ordem econômica, pois um rei não pode deliberadamente empobrecer o seu reino, alterando arbitrariamente o peso da moeda ou adotando uma política equivocada de tributação⁵³⁰. Quando o valor legal de um produto está distante do seu natural, deixa de ser atrativo para a compra, ocasionando desinteresse sobre o produto e efeitos negativos

⁵²⁷ Segundo Guijarro, “*La producción de plata en el Nuevo Mundo alcanzó su punto más alto en la década de 1591—1600. La plata continuó abundando hasta 1630; después de esta fecha la producción descendió. Entre 1503 y 1660 la cantidad de plata que llegó a Sevilla había sido suficiente para triplicar los suministros europeos existentes, mientras que las reservas de oro aumentaban en un quinto*” (1992, p.188).

⁵²⁸ Grice-Hutchinson menciona que: “*Hacia mediados del siglo XVI, el nivel de precios en España se había alejado del vigente en el resto de Europa. Hacia la misma época empezaron a elevarse protestas contra la importación de manufacturas extranjeras, que, atraídas por el alto nivel de los precios españoles, competían con éxitos con los productos fabricados en el interior. La balanza comercial se estaba volviendo contra Castilla, y el tesoro americano, que tanto había costado obtener, empezaba a esfumarse. (...) Las colonias habían pagado precios altos por los productos españoles y habían enviado cantidades considerables de metales preciosos a cambio de los mismos. Ahora bien, en respuesta al aumento de los precios españoles, los extranjeros estaban inundando el mercado español con productos relativamente baratos y estaban drenando el oro y la plata fuera de España. Estaban conquistando asimismo una parte cada vez mayor del comercio con las colonias*” (1982, p.167).

⁵²⁹ Cfr. em *De rege* III, c.8, p.343: “*Si no queremos pisotear las leyes de la naturaleza, es necesario que el valor legal no se diferencie del natural o intrínseco. Lo contrario sería un negocio escandaloso, y más vergonzoso todavía si el príncipe convierte en utilidad personal lo que detrae a la calidad del metal o a su peso*”.

⁵³⁰ Cfr. em *De rege* III, c.8, p.344: “*(...) el príncipe tiene más dominio sobre la fabricación de la moneda que sobre los demás objetos del comercio, pues tiene los talleres y las casas en que se fabrica y los técnicos y operarios especializados en su fundición y elaboración, nadie le puede impedir que mezcle los metales e introduzca moneda nueva en lugar de la antigua que tenga impreso un nuevo cuño. Pero hacerlo así es injusto, porque es como si se arrancasen los bines violentamente a los ciudadanos*”.

no comércio, pois: “os homens se guiam pelo apreço comum que nasce da qualidade da coisa e sua abundância ou escassez, e serão em vão os esforços para alterar estes fundamentos do comércio”⁵³¹.

Por conta disso, Mariana defendeu que o rei não pode adulterar a moeda sem o consentimento do povo, e que agir deste modo pode ser considerado uma ação opressora e tirânica⁵³², dando justificativa para a sua deposição. Ao evidenciar isso, o jesuíta agrega mais um elemento na discussão sobre o Direito de Resistência: a má gestão econômica é uma forma de empobrecer o reino e atentar contra os direitos dos cidadãos. O governante, justo e equitativo, deve zelar e criar as possibilidades para que os cidadãos e o Estado prosperem, de modo que todos possam usufruir dos bens necessários à vida: motivo precípua que levou os homens ao estabelecimento da sociedade e da autoridade civil.

Outro elemento que revela a justiça e equidade da ação do governante diz respeito à propriedade privada. Como vimos, no estágio originário, não haveria a propriedade privada, pois todos os indivíduos usufruiriam dos bens disponíveis na natureza⁵³³. Porém, com a corrupção da natureza humana, os mais fortes começaram a tomar e controlar os bens dos demais que, diante da violência, resolveram estabelecer o pacto de viver em sociedade. A instituição da sociedade e do poder civil serve para a proteção dos bens da população. Assim sendo, a propriedade privada é algo que ocorre com a instituição da comunidade política. É particularmente interessante notar que o poder delegado ao governante não significa uma autorização para que possa se apropriar dos bens particulares dos cidadãos. Mariana ressalta que:

Em primeiro lugar, é necessário afirmar que o príncipe não tem direito algum sobre os bens móveis e imóveis dos súditos, de tal forma que não pode tomá-los para si ou transferi-los a outros. Os que sustentam o contrário são os charlatões e adutores que tanto abundam nos palácios dos príncipes. E

⁵³¹ Cfr. em *De rege* III, c.8, p.343: “*Los hombres se guían por el aprecio común que nace de la calidad de la cosa y de su abundancia o escasez y serán vanos todos los esfuerzos para alterar estos fundamentos del comercio*”.

⁵³² Cfr. em *De rege* III, c. 8, p.341: “*En primer lugar es necesario afirmar que el príncipe no tiene derecho alguno sobre los bienes muebles e inmuebles de los súbditos, de tal forma que pueda tomarlos para sí o transferirlos a otros. (...) Y de ello se infiere que el príncipe no puede imponer nuevos tributos sin que preceda el consentimiento formal del pueblo. Pídalos, pues, y no despoje a sus súbditos tomando cada día algo por su propia voluntad y reduciendo poco a poco a la miseria a quienes hasta hace poco eran ricos y felices. Proceder así sería obrar como un tirano, que todo lo mide por su codicia y se arroga todos los poderes, y no como un rey (...)*”.

⁵³³ Cfr. p.84.

disso se infere que o príncipe não pode impor novos tributos sem que preceda o consentimento formal do povo⁵³⁴.

O fato de o governante não poder interferir na propriedade privada está coerente com outros pontos de sua teoria, principalmente, com a origem do poder civil e os limites da ação do governante. Decorre disso também a defesa da propriedade privada diante da intervenção do Estado, resguardando a liberdade individual do cidadão. Contudo, o jesuíta admite que, em determinadas situações extraordinárias, o governante pode intervir na esfera privada: (i) em caso de guerra; (ii) quando atestado o mau uso do imóvel.

No primeiro caso, o jesuíta admite que o governante pode utilizar os bens privados dos cidadãos para a defesa do Estado, por meio da criação de tributos extraordinários⁵³⁵. No segundo caso, ele faz um alerta para o fato de que o governante deve intervir em campos que se mostram improdutivos, pois a ausência de produção de determinados bens pode arruinar o Estado, uma vez que levaria a uma importação maior e a um descontrole no comércio interno⁵³⁶. Em ambos os casos, a intervenção estatal é justificada em nome do bem-estar social e está de acordo com as definições de justiça e equidade.

A discussão sobre a possibilidade ou não da intervenção estatal na propriedade privada não é consenso dentro da bibliografia secundária. De um lado, a defesa dos bens privados diante da intervenção estatal, a superioridade da comunidade perante o rei e a discussão sobre a moeda dão força a argumentos de autores que compreendem Mariana como um pensador favorável à liberdade individual e um economista liberal moderno⁵³⁷. Por outro lado, a possibilidade da intervenção estatal nas terras do reino e a distribuição equitativa dos bens levaram a compreender o jesuíta espanhol como um

⁵³⁴ “*En primer lugar es necesario afirmar que el príncipe no tiene derecho alguno sobre los bienes muebles e inmuebles de los súbditos, de tal forma que pueda tomarlos para sí o transferirlos a otros. Los que sostienen lo contrario son los charlatanes y aduladores, que tanto abundan en los palacios de los príncipes. Y de ello se infiere que el príncipe no puede imponer nuevos tributos sin que preceda el consentimiento formal del pueblo*” (*De rege III*, c. 8, p.341).

⁵³⁵ Ao criar impostos extraordinários para custear a guerra, de certo modo, o governante está intervindo nos bens privados. Mariana admite, contudo, que a guerra deve custear a si mesma, com a apropriação de bens dos adversários. Ver em *De rege III*, c.5, p.304: “*prima ergo cura Principi sit, ut bellum se ipsum alat (...)*”.

⁵³⁶ Cfr. em *De rege III*, c.9, p.353. Mariana menciona que, em determinados casos, algumas punições devem ser sancionadas aos agricultores que tornam suas terras improdutivas.

⁵³⁷ BELTRÁN, 2002, p.6.

socialista ou um coletivista agrário⁵³⁸. Como compreender posições tão díspares do pensamento de Mariana?

Essa dificuldade no texto do padre jesuíta já fora apontada anteriormente por Beltrán, que sugere quatro alternativas que podem ser resumidas da seguinte forma⁵³⁹:

- (i) as ideias díspares, aparentemente, não são, em rigor, contraditórias, podendo ser associadas;
- (ii) é possível que Mariana não tivesse interesse em problemas sociais e econômicos com o mesmo entusiasmo dos problemas de ordem teológica;
- (iii) Mariana teria compreendido uma série de ações possivelmente enfrentadas durante o governo, expondo diferentes alternativas para manter o bem-estar público, mesmo que não tivesse especificado cada uma delas;
- (iv) é possível pensar que Mariana mudou de posição, e o *De rege* teria um tom mais social, enquanto o *De monetae* teria um viés mais individual.

Embora ele apresente essas alternativas para resolver a dificuldade encontrada no texto do jesuíta, Beltrán entende que, tendo em vista somente o *De monetae*, a posição de Mariana seria a de um economista liberal, devido, entre outras coisas, à defesa da propriedade privada e à preocupação com os valores da moeda⁵⁴⁰.

⁵³⁸ Joaquín Costa coloca Juan de Mariana juntamente com Juan Luís Vives (1492-1540) como um dos precursores do coletivismo agrário na sociologia espanhola, “*Acaso sea debido á esto el que la sociología española se haya mantenido - encerrada en los límites modestos de un colectivismo agrario; en todo caso, es lo cierto que el desenvolvimiento no ha correspondido hasta hoy á la robustez y buena dirección con que se inauguró en Vives y Juan de Mariana*” (1915, p.244).

⁵³⁹ “*En primer lugar, no todas las ideas contenidas en ellas son, en rigor, contradictorias. Por otra parte, es posible que la mente del Padre Mariana, que, en definitiva, se interesaba fundamentalmente por los problemas teológicos y religiosos en general, no estuviera, en cuanto a los económicos y sociales, perfectamente clara. Además, es posible que pensara en términos de lo que los modernos economistas llaman segundos óptimos y terceros óptimos, es decir, que prefiriera una cierta solución de los problemas económicos y sociales, pero que en caso de imposibilidad de ésta aceptara una segunda solución como la mejor entre las posibles y que no hubiera creído necesario explicar con precisión este orden de preferencias o que no lo hubiera logrado. Finalmente, sería posible que en la larga existencia del Padre Mariana sus ideas hubieran ido cambiando. Tal vez el Tratado y discurso sobre la moneda de vellón ha de ser considerado como el pensamiento maduro y definitivo del autor, pues es uno de los últimos libros que publicó*” (BELTRÁN, 2002, p.6).

⁵⁴⁰ Diz ele: “*Para nosotros, el Tratado y discurso sobre la moneda de vellón es una defensa de la propiedad privada, de la democracia política, de los presupuestos equilibrados y de la moneda sana de*

As alternativas propostas por Beltrán são interessantes, mas é preciso atentar para elas e para a posição de Costa antes de tomarmos partido nessa discussão. A posição de Joaquín Costa, exposta em seu livro *Colectivismo agrario en España*, entende que o direito à propriedade é um direito natural dos homens que, no estágio originário, exploravam as riquezas naturais de forma coletiva. A propriedade privada somente fora instituída devido à corrupção da natureza humana já na comunidade política⁵⁴¹. O Estado, por sua vez, não existiria apenas para garantir a liberdade dos cidadãos, mas também possui a capacidade de intervir e regular os bens do reino. Visando ao interesse social, Mariana concederia a intervenção estatal, segundo Costa, em três direções: na distribuição das riquezas naturais, no controle das terras produtivas do Estado, e na subsistência dos pobres⁵⁴². Apoiando-se em trechos da terceira parte da obra de Mariana, Costa mostra que o jesuíta negou a possibilidade das riquezas naturais serem monopolizadas por poucos, devido ao direito natural que todo indivíduo possui de usufruir desses recursos⁵⁴³. Além disso, o Estado deveria deliberar sobre as terras e fiscalizar a produção agrícola, propondo o que chamou de “socialismo do Estado para a agricultura”⁵⁴⁴. Não obstante, Mariana teria chamado a atenção do governante para a

valor estable, que resulta ventajosa para todas las clases sociales. Si no conociéramos ninguna otra obra del autor, no dudáramos en calificarle de economista liberal” (2002, p.5s.)

⁵⁴¹ “*En su pensamiento, el estado primitivo y más feliz de la humanidad ha sido la propiedad colectiva de las riquezas naturales, singularmente de la tierra La propiedad individual nació hija de la codicia y de la rapiña*” (COSTA, 1915, p.59).

⁵⁴² “*No admite un Estado polizante, limitado al papel puramente negativo de garantizar la libertad de los ciudadanos y presenciar impasible sus luchas más que zoológicas por la existencia y por la riqueza, satisfecho con que se produzca el equilibrio, ó dígase la armonía, en la sociedad por las mismas artes, desórdenes, combates y eliminaciones que en el mundo de los animales inferiores; para él, la Autoridad social debe intervenir con su acción reguladora en el gobierno económico de los hombres, en una triple dirección: 1º- En la distribución de la riqueza natural y acaparamiento y uso de los capitales. -2º- En la producción de los mantenimientos mediante la labor del suelo. - 3º- En la subsistencia de los desvalidos y menesterosos*” (COSTA, 1915, p.60).

⁵⁴³ “*Según la teoría del preclaro jesuíta, aun dividida la propiedad de todos por causas de la corrupción de la naturaleza humana, es conforme al derecho natural que esa propiedad no sea ocupada ó monopolizada entera por unos cuantos, sino que ha de reservarse una parte de ella para la comunidad*” (COSTA, 1915, p.60). De fato Mariana coloca que o governante deve partilhar por todos os bens dados por Deus: “*Bephrotrophium denique, ubi expositi infantes datis nutricibus alantur ad iustam aetatem: aetas imbecilla et praesidio indigens convenienti subsidio tegatur. Quae essent omnia Christianae pietatis officia caelestibus grata, reipublicae universae salutaria, verusque et honestissimus usus datarum ad Deo divitiarum*” (*De rege* III, c.13, p.387).

⁵⁴⁴ “*En cuanto al uso de la propiedad territorial privada, sometíalo Mariana á una condición estrecha por razón de abastos. No hallando bastantes los estímulos del interés individual para asegurar la provisión de los mercados y la prosperidad del país, idea para la agricultura un plan de socialismo del Estado, que quiere autorizar con el ejemplo de David y con la doctrina de Aristóteles . Según este sistema, en toda ciudad y villa ha de constituirse un magistrado especial que tenga la misión de inspeccionar los campos, con objeto de impedir que queden incultos ó que sean mal cultivados*” (COSTA, 1915, p.59s). Costa tem como referência a passagem do *De rege*, na qual Mariana adverte ao

pobreza do reino, propondo que o governante buscasse a justa medida para a distribuição dos bens entre os cidadãos, prevalecendo o ideal coletivo sobre o individual⁵⁴⁵.

Voltamos à posição de Beltrán. Acreditamos que a alternativa (ii) pode ser descartada. Se Mariana não levasse em consideração os problemas econômicos e sociais, eles não apareceriam no *De rege*, principalmente, no segundo e terceiro livro, tampouco o jesuíta teria escrito o *De monetae*, obra que trata diretamente desses temas. Não há muitas razões para sustentar a posição (iv) pois, ao longo do *De rege*, é possível apontar passagens que sustentam uma leitura individual, principalmente quando o jesuíta defende os direitos e bens individuais⁵⁴⁶. As alternativas (i) e (iii) são as mais interessantes e podem estar associadas entre si. É possível pensar que Mariana, ao expor suas máximas para ação real, tenha apregoado a defesa e o respeito pelos bens individuais, ao mesmo tempo em que, visando ao bem-estar do Estado e em certas situações específicas, seria legítima uma intervenção estatal.

Dito isso, a nosso ver, a alternativa de Beltrán que propõe uma conciliação entre as ideias de liberdade individual e de propriedade privada de um lado, e a intervenção estatal visando ao bem comum, de outro, parece uma saída razoável à dificuldade imposta pelo texto. Isso porque, como vimos, o jesuíta não aceita que o governante pode despojar dos bens dos cidadãos, uma vez que ele não é dono dos bens particulares dos súditos. No entanto, também estão presentes as ideias de fiscalização, de intervenção estatal (em determinadas situações) e de distribuição dos bens do reino visando ao bem-estar social. Parece-nos que a intervenção estatal deve visar sempre a uma preocupação

governante que fiscalize e até puna àqueles que fazem o mau uso das terras do reino. Diz ele: “*Alioqui mercatorum commodis consulendum arbitror iure et legibus adiuuanda ars imprimis reip. salutaris. Quod praecipuum est in hac procuratione, agri ut tota província diligenter colantur, neque situ et squalore inculti iacere siantur, rectori cura esse debet: etiam asperis temporibus ea re maior multo ubertas erit. David ea prudentia Rex ad exemplar boni Principis in divinis libris propositus operi rustico, vineis, olivetis, pecoribus non suis tantum, ut ergo interpretor, sed civium omnium praefecit viros selectos. Eo ergo consilio, quod Aristoteles etiam fecutus est, per vibes et oppida magistratus creetur, cui cura sit praedia omnia agrosque lustrandi. Sit de publico praemium insdustriae eius, qui prae caeteris oppidanis possessiones diligenter coluerit, cuius nitidiores fuerint agri maiori fructum ubertate*” (*De rege* III, c.8, p.331)

⁵⁴⁵ “*Completa el esbozo de su sistema social el deber de asistencia que atribuye al Estado, y en el cual viene á identificar la función del derecho con la de la caridad, formulando proposiciones que envuelven lo que hemos llamado con un término moderno ‘caridad legal’*” (COSTA, 1915, p.63).

⁵⁴⁶ Principalmente quando Mariana menciona que o governante não é dono dos bens privados dos súditos, que sua ação está limitada pelas leis, que a autoridade da comunidade é maior que a autoridade do governante. E certas leis, como a criação de novos tributos ou a alteração da moeda, necessitam de um consenso popular.

fundamental: o bem-estar social, e sua intervenção, quando necessária, esteja de acordo com as virtudes da prudência e da justiça.

A aplicação das noções de prudência e justiça ao âmbito econômico revela a presença da lei natural na reflexão de Mariana. Isso mostra e dá força a nossa tese de que existem certos direitos que são anteriores à sociedade civil e que fundamentam os direitos políticos. Se o governante adota deliberadamente uma má política econômica para empobrecer os cidadãos, se ele inviabiliza a aquisição de bens de primeira e de segunda ordem para parte da população, se ele concentra a riqueza em seus cofres e empobrece a população, ameaçando a subsistência dos cidadãos, ele está agindo de forma injusta e perversa e pode, por consequência, ser deposto.

4.3 O ato de Resistência e o *modus operandi*

Expostas as diferenças entre o governante e o tirano, e como o regime tirânico torna a vida em sociedade insuportável, compete-nos agora tratar do ato de resistência à violência do governante ilegítimo. Aqui, é oportuno recolocar duas questões já abordadas neste estudo para compreender a posição de Mariana, a saber: a quem compete evocar o Direito de Resistência? E de que forma e com quais meios ocorre a ação contra o tirano? As respostas a essas questões mostrarão como o Direito de Resistência pertence a uma gama de direitos inalienáveis e fundamentais dos homens e como o tiranicídio é a última *ratio* colocada por Mariana a qual, mesmo que seja praticado por autoridade privada, necessitaria do respaldo público para a sua execução. Veremos, nesta seção, o procedimento, e a sua justificação, na próxima.

Como vimos anteriormente, os filósofos que tematizaram o Direito de Resistência apontaram soluções distintas sobre como proceder e quem possui a autoridade para tal ato. Se, na Antiguidade Clássica, Cícero apontara a resistência ativa como um ato lícito, por meio do qual qualquer pessoa poderia agir por iniciativa própria contra o tirano, no Medievo, enquanto Salisbury considerava lícito matar o governante tirânico, Tomás de Aquino - mesmo não tendo negado completamente a possibilidade do tiranicídio - reservou a evocação e execução desse Direito às autoridades públicas e não ao arbítrio de pessoas privadas. A posição do Doutor Angélico ecoou em autores do século XVI, como tivemos a oportunidade de ver no primeiro capítulo. Agora, ao

voltarmos para o pensamento ético-político de Mariana, poderemos observar que sua posição possui elementos desses autores: se, por um lado, ele propõe conselhos prudentes que devem ser adotados pelas autoridades públicas, por outro, reconhece que um cidadão particular pode agir contra o governante que é considerado um inimigo público.

Iniciaremos com o caso de um governante que usurpa o poder e a autoridade.

Para Mariana, do mesmo modo que entendera Bartolomeu de Sassoferrato, o tirano é aquele que chega ao poder, ou por defeito de título, ou pelo exercício de sua função. Em ambos os casos, é próprio do tirano o uso da força e da violência como instrumento, seja para arrebatá-lo, seja para conservá-lo⁵⁴⁷:

Primeiro, nomeadamente, exerce o poder supremo sobre o povo ou pela força, tendo ocupado sem nenhum mérito e procurando riquezas e armas, ou ainda que tenha acedido ao poder por vontade do povo exerce com violência e não procura à utilidade pública, mas suas conveniências, vícios e liberdade excessiva⁵⁴⁸.

No caso do tirano que usurpa o poder, Juan de Mariana assume ser um caso de simples resolução. Segundo ele, os pensadores estão de acordo que esse tipo de tirano pode ser destituído por qualquer um, pois, não sendo estabelecido e reconhecido pelo povo, ele é um inimigo externo que se utiliza das armas para arrebatá-lo e dominar uma comunidade política que não é sua⁵⁴⁹. Portanto, é lícito a qualquer cidadão evocar o

⁵⁴⁷ Não concordamos, portanto, com a posição de Laures. Ele considera que Mariana não teria feito esta distinção. Segundo ele, “*we find no such clear distinction in Mariana’s writings (...) when he speaks of a tyrant he means a ruler who is oppressing his people and who has, in most cases obtained his power by force of arms or other unjust means*” (1928, p.78). A distinção, a nosso ver, está clara, a ponto de Mariana afirmar que filósofos e teólogos estão de acordo sobre ser legítimo agir contra o tirano usurpador, o que evidencia o seu conhecimento sobre a distinção entre os tiranos. Cfr. em *De rege* I, c.6, p.74s: “*Equidem in eo consentire tum philosophos tum Theologos video, eum Principem qui vi et armis rempublicam occupavit, nullo praeterea iure, nullo publico civium consensu, perimi ad quocumque, vita et principatu spoliari posse. Cum hostis publicus sit, malisque omnibus patriam opprimat, vereque et proprie tyranni no men et ingenium induat: amoveatur quacumque ratione, exuatque quam violenter occupavit potestatem*”.

⁵⁴⁸ Cfr. em *De rege* I, c.5, p.61: “*Primum enim supremam potestaem in populo aut per vim ipse occupavit nullis meritis datam, sed diuitiis ambitu et armis: aut volente populo acceptam violenter exercet, metiturque non utilitate publica, sed suis commodis, voluptatibus, vitiorum licentia*”.

⁵⁴⁹ Cfr. em *De rege* I, c.6, p.74s: “*Equidem in eo consentire tum philosophos tum Theologos video, eum Principem qui vi et armis rempublicam occupavit, nullo praeterea iure, nullo publico civium consensu, perimi ad quocumque, vita et principatu spoliari posse. Cum hostis publicus sit, malisque omnibus patriam opprimat, vereque et proprie tyranni no men et ingenium induat: amoveatur quacumque ratione, exuatque quam violenter occupavit potestatem*”.

Direito de Resistência como um meio de defender a si próprio, a sua família e a sua pátria.

Se o caso do tirano usurpador tem uma simples solução, o caso do governante que fora legitimamente escolhido e passou a ser um tirano por suas práticas requer prudência e cautela no modo de agir. O jesuíta espanhol repete o juízo prudencial de Tomás de Aquino, admitindo que a população deva suportar certo grau de tirania de seu governante⁵⁵⁰, pois pequenas faltas podem ser reparáveis com o conselho de magistrados e indivíduos prudentes e, por vezes, os males de uma tirania branda seriam menores que aqueles proporcionados por uma troca de governo⁵⁵¹. Contudo, Mariana claramente defende um limite, o qual o governante não deve ultrapassar:

Não é possível ignorar sua maldade quando destrói toda a comunidade, apodera-se das riquezas de todos, menospreza as leis e a religião do reino e desafia com sua arrogância e sua impiedade ao próprio céu. Neste caso, há que pensar nos meios de destroná-lo, a fim de que não se agravem os males, nem se vingue um crime com outro⁵⁵².

Há claramente, em Mariana, uma preocupação pelo bem comum e pelos direitos dos cidadãos, entendido em termos políticos, econômicos e religiosos. Quando o governante os desconsidera na sua conduta, quando impulsionado por sua ganância e concupiscência, desrespeita as leis, os direitos e os bens privados dos cidadãos, profanando a religião (que, em última instância, diz respeito aos valores imateriais do ser humano), pode ser retirado do poder. Para elucidar sua posição de que o povo pode agir contra o governante, o jesuíta cita como exemplos as mortes dos reis Henrique III e Henrique IV, na França. Exemplos que, carregados de sentenças favoráveis aos executores que atentaram contra as autoridades civis, foram determinantes para que Mariana fosse declarado advogado do regicídio⁵⁵³.

⁵⁵⁰ Cfr. em *De rege* I, c.6, p.75: “*Nam si Princeps populi consensu aut iure haereditario imperium tenet, eius vitia et libidines ferendae aeternus, quoad eas leges honestatis et pudicitiae, quibus est astrictus, negligat*”.

⁵⁵¹ Cfr. em *De rege* I, c.6, p.75: “*Neque enim facile Principes mutandi sunt, ne in maiora mala incuratur, gravesque motus existant, uti initio disputationis ponebatur*”.

⁵⁵² Cfr. em *De rege* I, c.6, p.75: “*Si vero rempublicam pessundat, publicas privatasque fortunas praedae habet, leges publicas et sacrosanctam religionem contemptui: virtutem in supervia ponit in audacia atque adversus superos impietate, dissimulandum non est. Attente tamem cogitandum quae ratio eius Principis abdicandi teneri debeat, ne malum malo cumuletur, scelus vindicetur scelere*”.

⁵⁵³ A utilização de exemplos históricos é um recurso frequente de Mariana para elucidar o seu argumento. Não seria, então, estranha a presença deles no texto. Há, de fato, na exposição desses exemplos, um juízo moral. O jesuíta, ao narrar o ato do monge dominicano Jacob Clemente, menciona: “*Sermonibus ultro*

Ele propõe, então, um modo de proceder para retirar o governante ilegítimo. É particularmente interessante notar, como bem salientou Braun que, em autores anteriores, não existiria a clara preocupação em estabelecer um modo de ação⁵⁵⁴. Além disso, convém destacar a advertência que o jesuíta coloca antes de elencar esses procedimentos, a saber: “se ainda estão permitidas as reuniões públicas [*publicus conventus*], o caminho mais rápido e seguro será consultar o parecer de todos e aceitar como mais razoável o que se estabelecer de acordo”⁵⁵⁵.

Essa advertência elucida a prudência e a cautela com a qual Mariana ponderou a questão. Claramente, essas reuniões (*publicus conventus*) podem nunca vir a acontecer de fato, seja pela impossibilidade prática de reunir todos os cidadãos numa assembleia, ou mesmo pelo ambiente de repressão e insegurança instaurada em uma sociedade que tem um tirano no poder. De todo modo, o simples fato de evidenciar isso já mostra que Mariana entende que recorrer a uma ação violenta é uma das últimas alternativas disponíveis à sociedade. Antes disso, o jesuíta se mostra prudente, expressando que se deve proceder por graus⁵⁵⁶. Assim, o primeiro passo seria (i) advertir o governante de suas faltas, destacando os costumes e as leis do reino⁵⁵⁷. Competiria, então, aos membros superiores do Estado praticar tal ato. O uso do termo “superiores” parece

*citroque habitis, cum prope accessisset, specie alias litteras in manus tradendi, cultro, quem herbis noxiis medicatum manu tegebat, supra vesicam altum vulnus inflixit: **insigenm animi condifentiam, facinus memorabile***” (*De rege* I, c.6, p.68, grifos em negrito nossos); “*Sic Clemens periit aeternum Galliae decus, ut plerisque visum est, viginti quatuor natus anos, simplici iuuenis ingenio, neque robusto corpore: sed maior vis vires et animum confirmat*” (*De rege* I, c.6, p.69, grifos em itálicos nossos).

⁵⁵⁴ Segundo Braun, ao descrever esse procedimento, Mariana estaria indo além da tradição. Em suas palavras: “*Going on from there, however, Mariana explains that if the prince consistently prevents legitimate assemblies from gathering and proceeding against him in an orderly fashion, private individuals may well resolve to kill him on their own initiative. This is where he clearly deviates from mainstream Catholic doctrine. He defines specific circumstances in which the private individual has the right to take action without having sought permission of Cortes, estates or magistrates. To encourage the private individual to kill a king is problematic enough. To turn the private individual into both executioner and jury is stupendously dangerous*” (2007, p.85). Pode-se questionar até que ponto os conselhos de Tomás, no *De regno*, sobre como suportar uma tirania branda e apelar à autoridade pública em casos de tirania excessiva, não seriam já um modo de proceder. De fato, tais conselhos podem ser tomados como um procedimento de ação e, de certo modo, eles parecem ser incorporados por Juan de Mariana. Entretanto há, claramente, na obra do jesuíta, uma preocupação em estabelecer os passos a serem seguidos para que o ato de resistência seja justo. Esses detalhes não fazem parte da preocupação de Tomás.

⁵⁵⁵ Cfr. em *De rege* I, c.6, p.75s: “*Atque ea expedita maxime et tuta via est, si publici conventos facultas detur, communi consensu quid statuendum sit deliberare: fixum ratumque habere quod communi sententia steterit*”.

⁵⁵⁶ Cfr. em *De rege* I, c.6, p.76: “*In quo his gradibus procedatur*”.

⁵⁵⁷ Cfr. em *De rege* I, c.6, p.76: “*Monendus in primis Princeps erit atque ad sanitatem revocandus; qui si morem gesserit, si reipublicae satisfecerit, peccataque; correxerit vitae superiores, resistendum arbitror, neque acerbiora remedia tentanda*”.

indicar que a ação seria da alçada das autoridades públicas do reino, o que abrangeria os nobres, a classe sacerdotal e os magistrados inferiores do reino.

No entanto, persistindo e agravando as injúrias e os crimes do governante, torna-se necessária uma ação mais contundente. O segundo passo seria, então, (ii) deixar de reconhecê-lo como governante legítimo⁵⁵⁸. Mariana menciona que a República tem o direito de agir contra o seu inimigo (*sententia pronunciata licebit reipublicae eius imperium detrectare primum*), o que novamente indica que tal tarefa seja responsabilidade das autoridades públicas.

A famosa passagem do *De rege* condensa a posição do jesuíta espanhol:

Primeiro se deve admoestar o príncipe e chamar-lhe a razão e o direito. E se ajusta as razões, se satisfaz os desejos da nação, se se mostra disposto a corrigir suas faltas, não há o porquê de ir à frente, nem buscar remédios mais amargos. Se, ao contrário, rechaça todo gênero de observações, se não deixa lugar algum para a esperança, deve começar por declarar publicamente que não se reconhece a ele como rei. E como essa declaração provocará necessariamente uma guerra, convém preparar os meios de se defender, procurar armas, impor contribuições aos povos para os gastos da guerra e, se for necessário e não havendo outro modo possível de salvar a pátria, matar o príncipe como inimigo público, com a autoridade legítima do direito de defesa. Pois essa faculdade reside em qualquer particular que, sem preocupar-se com o seu castigo, e depreciando sua própria vida, queira ajudar na salvação da república⁵⁵⁹.

Nota-se, uma vez mais, que recorrer ao tiranicídio é, para Mariana, a última das alternativas possíveis⁵⁶⁰. Por isso, não nos parece certo afirmar que o jesuíta seja um simples defensor do tiranicídio, como se colocasse como uma ação ordinária e sem determinada ponderação, algo que parece transparecer em algumas referências rápidas sobre o autor.

⁵⁵⁸ Cfr. em *De rege* I, c.6, p.76: “*Si medicinam respuat, neque spes ulla sanitatis relinquatur, sententia pronunciata licebit reipublicae eius imperium detrectare primum*”.

⁵⁵⁹ Cfr. em *De rege* I, c.6, p.76: “*Monendus in primis Princeps erit atque ad sanitatem revocandus; qui si morem gesserit, si reipublicae satisfecerit, peccataque; correxerit vitae superiores, resistendum arbitror, neque acerbiora remedia tentanda. Si medicinam respuat, neque spes ulla sanitatis relinquatur, sententia pronunciata licebit reipublicae eius imperium detrectare primum. Et quoniam bellum necessario concitabitur, cuius defendendi concilia explicare, expedire arma, pecunias in belli sumptus imperare populis: et si res feret, neque aliter se respublica tueri possit, eodem defensionis iure ac vero potiori auctoritate et propria, Principem publicum hostem declaratum ferro perimere. Eademque facultas esto cuicumque privato qui spe impunitatis abiecta, neglecta salute in conatum iuuandi rempublicam ingredi voluerit*”.

⁵⁶⁰ Antes do final do capítulo Mariana adverte: “*atque omnia remedia sanando Principe tentanda, priusquam ad extremum illud et gravissimum perveniatur*” (*De rege* I, c.6, p.79).

O tiranicídio é tematizado e defendido por ele como um ato extremo e baseado no direito de defesa. A passagem acima nos leva a compreender que, para o jesuíta, qualquer pessoa privada pode praticar tal ação “pois esta faculdade reside em qualquer particular” (*Eademque facultas esto cuicumque privato*). Ademais, acrescenta: “nunca poderei crer que tenha agido mal aquele que, de acordo com os desejos públicos, tenha atentado em tais circunstâncias contra a vida de seu príncipe”⁵⁶¹.

Há, contudo, outra questão importante envolvida neste procedimento: quem tem o direito de julgar e declarar que um governante legítimo deixou de sê-lo? O ato de julgar é tão importante quanto a ação efetiva contra o governante. Em parte, já respondemos a essa pergunta ao indicar anteriormente que compete à República e aos membros superiores. Mariana afasta a possibilidade de apenas uma pessoa particular - ou de um pequeno grupo de pessoas particulares - decidir se um governante é um tirano, já que, por vezes, um governante pode ser tomado como mau apenas por uma parcela da sociedade por não atender seus interesses. Tal juízo sobre o governante deve, então, ser publicamente reconhecido e endossado por pessoas sábias e prudentes na sociedade.

Uma vez posto que existe o direito de matar o tirano, a questão de fato é: quem merece ser reconhecido realmente por tirano? Muitos temem que, com essa teoria, atente-se com frequência contra a vida dos príncipes, denunciando-os como tiranos. Contudo, é necessário advertir que não deixamos a qualificação de tirano ao arbítrio da multidão, nem da voz popular, mas sim que queremos que a fama pública o apregoe como tal e seja o mesmo parecer dos homens respeitados por sua sabedoria e prudência⁵⁶².

Existe na bibliografia secundária certa discussão sobre quem seriam os “homens respeitados por sua sabedoria e prudência” (*virī eruditi et graves in consilium adhibeantur*). Krebs, por exemplo, propõe que os clérigos teriam a função e o direito de julgar o príncipe⁵⁶³. Höpfl, por seu turno, entende que a afirmação de Krebs seria

⁵⁶¹ Cfr. *De rege* I, c.6, p.77: “(...) *scelera Principis manifesta modo et intoleranda vindicandi, exitiales conatus comprimendi: ut si sacra patria pessunder, publicosque hostes in provinciam arrahat: qui votis publicis fauens eum perimere tentarit, haudquaquam inique eum fecisse existimabo*”.

⁵⁶² Cfr. em *De rege* I, c.6, p.77: “*Quod fatis iis argumentis confirmatur, quae posteriori loco adversus tyrannus in hac disputatione sunt posita. Ita facti quaestio in controversia est, quis merito tyrannus habeatur: iuris in aperto, fas fore tyrannum perimere. Neque est periculum ut multi eo exemplo in Principum vitam saeviant quae tyranni sint. Neque enim id in cuiusquam privati arbitrio ponimus: non in multorum, nisi publica vox populi adsit, viri eruditi et graves in consilium adhibeantur*”.

⁵⁶³ *Apud* HÖPFL, 2004, p.319. A mesma menção à posição de Krebs aparece em BRAUN, 2007, p.87.

desnecessária nesse contexto⁵⁶⁴ e que recairia sob as assembleias públicas o direito de declarar guerra contra o tirano⁵⁶⁵. A posição de Höpfl foi alvo de crítica por Braun. De acordo com ele, essa pergunta é importante para a compreensão do tema em Mariana⁵⁶⁶. Assim, Braun sugere que poderiam ser os nobres ou os mais altos magistrados seculares responsáveis pelo julgamento do governante⁵⁶⁷.

É oportuno determo-nos nesse ponto por um momento. Por certo, Mariana entende que os clérigos da Igreja Católica seriam os guardiões do reino⁵⁶⁸, além de não ser estranho para a época reconhecer o direito papal para depor príncipes e prevenir a ascensão de heréticos ao poder civil⁵⁶⁹. Contudo, apesar de defender a Igreja Católica como a oficial do reino e dos valores morais cristãos, Mariana, evidentemente, não era um papalista⁵⁷⁰. Como bem observou Braun, não vemos, ao longo do *De rege*, a defesa desse direito papal, nem o Papa é apresentado com um poder supremo, com força coerciva sob o governante secular⁵⁷¹. Essa discussão passa ao lado em Mariana. O jesuíta espanhol parece mais inclinado a atribuir o julgamento do governante aos *optimos* e aos *superiores* do reino, nobres e representantes dos cidadãos, por meio das instituições do Estado⁵⁷².

⁵⁶⁴ “Krebs’s claim that Mariana meant that it was the clergy (Priester) who were to judge is gratuitous. Mariana’s view that bishops made excellent counsellors for kings and representatives in assemblies is irrelevant in this context” (HÖPFL, 2004, p.319, nota 27).

⁵⁶⁵ “Kings by heredity or the consensus populi are to be tolerated as long as possible, but if their persistent violation of right order, their subjects’ persons, property, religion, and laws has made them intolerable, there is a proper procedure for correcting them. Only after this procedure, involving the action of the public assemblies (i.e. the Estates), may a tyrant be proceeded against, in a sort of defensive war against a ‘public enemy’” (HÖPFL, 2004, p.319).

⁵⁶⁶ 2007, p.87, nota 94.

⁵⁶⁷ 2007, p.87.

⁵⁶⁸ Cfr. em *De rege* III, cap.2.

⁵⁶⁹ Cfr. em BRAUN, 2007, p.88.

⁵⁷⁰ Aqui concordamos com BRAUN (2007, p.88).

⁵⁷¹ “Mariana, too, is adamant that the Pope has no potestas directa over secular rulers. The contention that secular princes owe their authority to the Pope rather than the populus is rejected outright and without further discussion as baseless. Yet, unlike his fellow Jesuit theologians, Mariana does not contend that extreme peril to Catholic souls activates a supreme, albeit usually dormant temporal authority the Pope enjoys by virtue of his proper and immediate spiritual authority. Popes can neither coerce nor depose princes. Heretical princes are the responsibility of their subjects. Involving the Pope as a potential agent and defender of the respublica, really, is the one thing Mariana is least likely to do” (BRAUN, 2007, p.88).

⁵⁷² Cfr. em *De rege* I, c.5, p.61: “Porro pulsus assentatoribus viros optimos ex omni provincia advocabit: quibus ut oculis et auribus, sed synceris nulloque vitio infectis utetur”. Cfr. em *De rege* I, c.6, p.76: “Monendus in primis Princeps erit atque ad sanitatem revocandus; qui si morem gesserit, si reipublicae

Outra questão pertinente para a época era saber se seria lícito ou não utilizar artimanhas ou veneno no ato de resistência⁵⁷³. Essa questão era importante, pois, tendo em vista que o ato de combater um inimigo público é louvável, cabe saber se era lícito utilizar qualquer meio. Mariana aceita o uso da dissimulação, em um sentido muito específico, mas nega o uso do veneno. Sobre o primeiro, ele menciona que:

Sem dúvida, revela-se de maior valor e esforço agir abertamente e combater em público o inimigo da República. Mas, não é de menor prudência buscar meios indiretos, ainda que se use a perfídia e o engano para conseguir o mesmo objeto com menor perturbação e com o menor perigo público e privado⁵⁷⁴.

O jesuíta admite que, independente do uso da espada ou do veneno, o resultado e a alegria pública seriam os mesmos⁵⁷⁵. No entanto, ele atenta para o fato de que a utilização do veneno é contrária aos preceitos da lei natural (*naturae legibus contrario*)⁵⁷⁶, pois, mesmo que no passado tenha havido o costume de administrar venenos contra aqueles que cometiam crimes, não é lícito agir de tal modo porque assim se estaria ferindo os preceitos que proíbem atentar contra nossa própria vida. Sua resposta é taxativa: “negamos, pois, que seja lícito matar o inimigo com veneno, ainda que tenhamos admitido que é lícito matá-lo com engano”⁵⁷⁷.

Tal posição gera, à primeira vista, certa estranheza: afinal, matar o tirano que, em última análise, também é uma pessoa, não seria também contra as leis da natureza? Antes de responder a essa questão, voltamos aos motivos pelo qual não é lícito matar o tirano com veneno. Mariana ressalta que, ao proceder desse modo, a culpa recairá sobre aquele que administrou o veneno, pois a pessoa que ingeriu a substância tóxica agiu com ignorância dos efeitos de sua ação.

satisfecerit, peccataque; correxerit vitae superiores, resistendum arbitror, neque acerbiora remedia tentanda”.

⁵⁷³ Esta discussão é apresentada no capítulo VII, subsequente ao capítulo no qual Mariana apresenta sua defesa do tiranicídio.

⁵⁷⁴ Cfr. em *De rege* I, c.7, p.82: “*Est quidem maioris virtutis et animi simultatem aperte exercere, palam in hostem reipublicae irruere: sed non minoris prudentiae, fraudi et infidiis locum captare, quod sine motu contingat minori certe publico atque privato*”.

⁵⁷⁵ Cfr. em *De rege* I, c.7, p.81: “*Miseram plane vitam, cuius ea conditio est ut qui occiderit, in magna cum gratia, cum laude futurus sit. Hoc omne genus pestiferum et exitiale ex hominum communitate exterminare gloriosum est*”.

⁵⁷⁶ Cfr. em *De rege* I, c.7, p.84s: “*Quid enim refert prudenti na ignaro propineruricum interfector non possit ignorare quo mortis genere utatur nimirum naturae legibus contrario (...)*”.

⁵⁷⁷ Cfr. em *De rege* I, c.7, p.84: “*Negamus ergo hostem, quem fraude dedimus perimi posse, veneno interfici iure*”.

Há aqui um elemento-chave para a discussão: o dar a si mesmo à morte⁵⁷⁸. Quando um governante é declarado tirano, passa a ser reconhecido por todos como um inimigo público e, por consequência, instaura-se um ambiente de insegurança e de guerra entre cidadãos e tirano. Devido a essas circunstâncias, pode-se utilizar de certas estratégias que sejam capazes de ludibriar o adversário, induzi-lo ao erro e facilitar a sua captura. Porém, ao utilizar o veneno, seria ele próprio, o inimigo, que atentaria contra a sua vida, configurando, assim, um caso de suicídio. É nesse sentido que tal ação é contrária à lei natural e deixa de ser louvada.

(...) o tirano não espera nunca que haverá reconciliação entre ele e os cidadãos se ele não tiver mudado de costumes. Deve temer até aqueles que oferecem dádivas. Recorde que está permitido atentar, de qualquer maneira, contra a sua vida. No entanto, estimamos que **não é lícito que se lhe obrigue, sabendo-o ou ignorando-o, a dar a si mesmo tomando o veneno com o que há de perecer com a bebida ou o alimento. Ou de outra fórmula análoga**⁵⁷⁹.

Se esse tema não desperta interesse ao leitor hodiernamente⁵⁸⁰, é particularmente interessante notar o motivo pelo qual Mariana não aceita a utilização do veneno: por ser uma ação contrária aos preceitos da lei natural (*naturae legibus contrario*). Isso mostra a importância da lei natural no pensamento ético-político do nosso autor, fornecendo diretrizes para a ação humana. Também reforça nossa hipótese de que Mariana considerou a existência de direitos inalienáveis dos cidadãos anteriores aos direitos políticos.

Passamos, agora para a justificativa do Direito de Resistência.

4.4 O Direito de Resistência e sua justificação

Posto que qualquer cidadão pode, se for necessário e não havendo outro modo possível de salvar a pátria, matar o governante ilegítimo como inimigo público,

⁵⁷⁸ Laures mostrou que haveria uma inconsistência na posição de Mariana, uma vez que não haveria propriamente um caso de suicídio se não houvesse o conhecimento das circunstâncias, do meio e da finalidade do ato por parte do suicida (1928, p.82).

⁵⁷⁹ Cfr. em *De rege* I, c.7, p.86: “*Sed tyrannus tamen cives nisi mutanti reconciliatos sperare non debet, metuere etiam ferentes dona: in eius vitam grassari quacumque arte concessum. Ne cogatur tantum sciens aut imprudens sibi conscire mortem: quod esse nefas iudicamus veneno in potuaut cibo quod hauriat qui perimendus est, aut simili alia re temperato*” [grifos em negrito nosso].

⁵⁸⁰ Soons considerou uma “questão trivial”, embora não o fosse para Mariana (1982, p.60). Laures classificou como uma “questão boba” (1928, p.82).

respaldado pela autoridade legítima do direito de defesa⁵⁸¹, cabe agora analisar o que seria esse “direito de defesa” (*defensionis iure*) que dá o respaldo à ação de resistência ativa ao governante.

Não é fácil precisar o direito de defesa, uma vez que não encontramos nem no *De rege*, nem em outra obra do jesuíta uma exposição sistemática sobre esse direito, apenas a sua menção. Isso pode significar ao menos duas coisas: ou Mariana não se preocupou com esse ponto, porque não era fundamental para a natureza das obras; ou então, aceitou aquilo que era estabelecido pelas teorias que circulavam em sua época, limitando-se apenas a utilizá-los. Admitindo que é difícil colocar com exatidão o motivo, acreditamos que a segunda alternativa parece ser a mais adequada ao perfil do nosso autor. Desse modo, o jesuíta teria aceitado muitos argumentos da época disseminados na sua apresentação da teoria do Direito de Resistência. Assim, a evocação desse direito estaria embasada nos preceitos da lei natural. Seria, então, um direito fundamental e inalienável dos cidadãos, com uma justificação jus naturalista. Essa argumentação estaria muito próxima do que defendera autores como Cícero⁵⁸², Salisbury e, sobretudo, com a reflexão de Tomás de Aquino (mesmo que o Aquinate não endosse claramente a possibilidade do tiranicídio).

Se olharmos para algumas passagens do *De rege*, podemos notar como Mariana evoca, em diversos momentos, a existência da lei natural, seja como um princípio de orientação moral de ação, seja na sua relação com o direito positivo. No capítulo I, livro I, ao falar do modo de vida dos indivíduos antes da organização da sociedade, Mariana menciona que eles pautavam a sua ação por meio de um senso de justiça e igualdade, vivendo sob o mesmo direito, sem distinções por sua condição social⁵⁸³. E, quando as condições que os cercavam mudaram, quando a população sentiu-se ameaçada e,

⁵⁸¹ Cfr. em *De rege* I, c.6, p.76: “*Et quoniam bellum necessario concitabitur, cuius defendendi concilia explicare, expedire arma, pecunias in belli sumptus imperare populis: et si res feret, neque aliter se respublica tueri possit, eodem defensionis iure ac vero potiori auctoritate et propria, Principem publicum hostem declaratum ferro perimere*”.

⁵⁸² José Sílvia Moreira Fernandes entende que Mariana está na tradição iniciada por Cícero, embora o autor não examine propriamente quais seriam os preceitos da lei natural: “O corpo teórico defendido por Mariana é exemplificativo da reafirmação da tendência de justificação do tiranicídio consolidada na teoria política ocidental praticamente desde Cícero” (2008, p.100).

⁵⁸³ Cfr. em *De rege* I, c.1, p.16: “*Solivagi initio homines incertis sedibus ferarum ritu pererrabant: uni sustentandae vitae curae, et secundum eam, uni procreandae educandaeque prolis libidini serviebant. Nullo iure devincti, nullis rectoris imperio tenebantur, nisi quatenus naturae instinctu et impulsu in quaque familia, ei honor deferebatur maximus, quem estatis praerogativa caeteris videbant esse praelatum*”.

temendo perder sua vida, resolveu viver em sociedade e estabelecer a autoridade real para a proteção, delegando o poder civil àquele que se destacava por sua honra e justiça⁵⁸⁴. Temas que foram abordados no capítulo anterior e não nos compete repetir o que já foi exposto. Contudo, ressaltamos novamente que a escolha do governante se deu pelo critério moral, isto é, atribuiu-se a tarefa de governar àquele que se destacaria dos demais pelo seu caráter moral, o que evidenciaria a presença de valores de certo e errado, de justo e injusto, antes da criação do corpo jurídico do Estado.

Ademais, podemos notar a presença de uma ordem anterior aos valores humanos na definição de lei de Mariana: “a lei é uma razão sem perturbação derivada da mente divina que prescreve o que é saudável e justo e proíbe o contrário”⁵⁸⁵. Se as condições particulares nas quais se encontra cada povo são importantes para a criação de novas leis e para a organização da sociedade, é importante notar o fundamento da mesma: “uma razão sem perturbação derivada da mente divina”. Aqui, parece evidente a influência de Tomás de Aquino, principalmente com respeito à teoria da lei exposta da *Summa Theologiae*. Para o Aquinate, as regras humanas só serão leis propriamente ditas se estiverem de acordo com os preceitos da lei natural⁵⁸⁶. Não basta a promulgação pela autoridade civil, é necessário que as ordens promulgadas estejam de acordo com os ditames da lei natural para que sejam justas e ganhem o *status* de lei. O ser humano é capaz de descobrir os preceitos da lei natural por meio da razão prática, entre eles, o primeiro que aparece como sendo auto-evidente, seria “o bem deve ser procurado e o mal evitado⁵⁸⁷”. Decorrem desse primeiro, outros preceitos, naturalmente desejáveis pelo homem, a saber: a preservação da vida; a preservação da espécie; a vida em sociedade; e a busca pelo conhecimento ou pela verdade acerca de Deus⁵⁸⁸. Se Mariana

⁵⁸⁴ Cfr. em *De rege* I, c.1, p.20: “*Ergo cum vita omnis externis iniuriis esset infesta, ac ne ipsi quidem consanguinei inter se et necessarii ad mutuis caedibus temperarent manus: qui ad potentio ribus premebantur, mutuo se cum aliis societatis foedere constringere, et ad unum aliquem iustitia fideque praestantes respicere coeperunt: cuius praesidio domesticas externasque; iniurias prohiberent: aequitate constituenda, summos cum infimis atque; cum his medios equabili devinctos iure retinerent. Hinc urbani coetus primum regiaque; maiestas orta est quae non divitiis et ambitu, sed moderatione, innocentia, perspectaque; virtute olim obtinebatur*”.

⁵⁸⁵ Cfr. em *De rege* I, c.2, p.23: “*Est enim lex ratio omni perturbatione vacua, ad mente divina hausta, honesta et salutaria praescribens, prohibensque contraria*”.

⁵⁸⁶ Cfr. em STh IaIIae, q.95, a.2: “*unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur*”.

⁵⁸⁷ Cfr. em STh IaIIae, q.94, a.2: “*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*”.

⁵⁸⁸ Cfr. em STh IaIIae, q.94, a.2: “*Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse*”.

não expôs de maneira sistemática e clara a existência e a relação entre as leis - o que de fato não fez -, alguns fatores parecem evidenciar a presença dos preceitos da lei natural, que dissera Tomás de Aquino: a sua definição de lei, as passagens do discurso sobre a origem da sociedade civil (em que os indivíduos viviam sozinhos e errantes guiados pelo impulso natural de conservar a si e pelo desejo de procriar e de educar seus filhos) e a atribuição da autoridade civil - aquele que se destacava moralmente dos demais. Assim, se é correto dizer que o direito de autodefesa faz parte desses preceitos naturais, pois buscar meios para defender a própria ou a vida em sociedade seriam alternativas para evitar o mal, então o Direito de Resistência seria baseado na lei natural e pertenceria ao conjunto de direitos que são imutáveis e inalienáveis, cuja justificação não é aquela dos costumes e das tradições particulares de cada povo, mas sim, numa ordem superior e comum a todos os homens. Disso decorre que qualquer cidadão poderia ser o executor do Direito de Resistência.

Ademais, os motivos pelos quais é legítimo agir contra o governante parecem reforçar a ideia de conjunto de direitos fundamentais do homem. Se o governante cerceia a liberdade dos cidadãos, seja pela violência das armas, seja pela imposição de tributos, se ele atenta contra os princípios da religião Católica e não fomenta a educação e a prática das virtudes, se espalha terror e medo no Estado tornando a vida miserável, pode-se, então, com toda a legitimidade, agir contra ele. A ação de resistência estaria permitida por ser uma ação de autodefesa, seja tomada como defesa do próprio indivíduo seja de toda a sociedade, isto é, praticada com a participação de toda República ou por uma iniciativa de um cidadão particular.

Podemos colocar aqui uma objeção que foi aventada por Francisco de Vitoria. Como vimos no primeiro capítulo, o mestre salmantino negou a possibilidade de o ato de resistência ser praticado por uma autoridade privada. Segundo ele, seria “contra também o Direito Natural em que a mesma pessoa seja, ao mesmo tempo, acusadora,

secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant”.

juíza e executora da sentença”⁵⁸⁹. Pois bem, admitindo que o Direito de Resistência seja um direito baseado nos preceitos da lei natural, e que qualquer cidadão poderia, dadas as condições especiais que se encontra a sociedade, agir contra o tirano, como Mariana responderia a dificuldade posta por Vitoria?

Já vimos anteriormente que a ação do tiranicídio é a última *ratio* que, apesar de poder ser praticada por um cidadão particular, somente deve ocorrer após aprovação ou por consenso da República de que o governante em exercício é um inimigo público. E não cabe a qualquer membro da sociedade declarar um governante como tirano, compete, àqueles indivíduos sábios e prudentes que, zelando pelo bem comum, denunciam a perversidade do governante. Assim, Mariana parece pressupor que os papéis de acusador, juiz e executor são atribuídos a pessoas mais distintas e, portanto, a razão posta por Vitoria não se aplica a esse caso. Contudo, podemos ir além: suponha-se que o executor do tirano seja uma pessoa particular que pertence à classe dos indivíduos sábios e prudentes, isto é, que também tenha acusado e julgado o governante previamente e que seja o executor da sentença. Nesse caso, a mesma pessoa parece ter participado da acusação, do julgamento e da execução da sentença, algo que Vitoria condenaria como contrário ao Direito Natural. Há, no entanto, uma distinção fundamental: Vitoria parece chamar a atenção para o fato de uma única pessoa, ela e somente ela, ser responsável por acusar, julgar e aplicar a sentença ao governante, ao passo que Mariana admite que qualquer pessoa possa executar a sentença depois e, somente depois de o governante ter sido declarado publicamente como inimigo público. O fato de Mariana defender que a consequência última do Direito de Resistência, o tiranicídio, seja praticado por uma pessoa particular, não implica que apenas ela pudesse acusar, julgar e aplicar a sentença ao governante. A declaração feita por cidadãos sábios e prudentes e o consenso público, ainda que tácito, sobre a ilegitimidade do governante, são elementos fundamentais para a sua deposição. Isso mostra que Mariana não considerou o tiranicídio como uma ação realizada somente por uma autoridade particular, mesmo que qualquer cidadão pudesse ser o executor.

Há também outra dificuldade que emerge e é importante para a compreensão do Direito de Resistência no pensamento de Juan de Mariana: a constitucionalidade do ato

⁵⁸⁹ Cfr. *Dubium de Tyranno*, 2, p.283: “*item, quia est contra ius naturale quod quis sit actor, iudex et exequutor*”. E, portanto, “*sed talis esset qui private occideret tyrannum*”.

de resistência. Como vimos no primeiro capítulo, no século XVI ocorreram diversos atentados contra autoridades públicas, principalmente na França. Além disso, a fama atribuída à Mariana, de ser um defensor do regicídio por escrever uma obra com a teoria do Direito de Resistência e por defender a ação de um particular, parece corroborar com a opinião de que o jesuíta teria defendido a prática desse direito como sendo ordinário e constitucional. Por um lado, Harald Braun defendeu que o ato de resistência e sua consequência última, o tiranicídio, em Mariana, seriam ações de caráter excepcional, tomadas apenas quando constatado o abuso do poder do governante, porém elas não poderiam ser consideradas constitucionais⁵⁹⁰. Por outro, passagens do *De rege* em que Mariana adverte o príncipe sobre a possibilidade de ser deposto de seu cargo parecem indicar que o Direito de Resistência seria uma prerrogativa constitucional da própria República⁵⁹¹.

Aqui, a posição de Braun parece-nos correta. O Direito de Resistência tem a sua justificação no preceito da lei natural de autodefesa e, como tal, poderia ser evocado apenas em situações extremas e extraordinárias para proteção da República⁵⁹². É possível pensar que, por ser uma garantia fundamental dos cidadãos, o Direito de Resistência seria, então, constitucional, uma vez que, de fato, Mariana mencionou que existem certas leis fundamentais no reino. Contudo, conforme defendemos no capítulo anterior, Mariana não pode ser considerado um pensador constitucional moderno em *stricto sensu*, mesmo que faça referência às leis fundamentais do reino. Assim, o Direito de Resistência não poderia ser considerado um direito constitucionalista. Antes, o ato de resistência é uma ação extraordinária baseada em um direito inalienável dos homens, que está baseado no preceito de autodefesa da lei natural e, portanto, válido para todas

⁵⁹⁰ “*Transgression of constitutional limits is merely the prime symptom of all-pervasive human corruption. Such transgressions, however, cannot be comprehended in constitutional terms, and nor can the remedies. Resistance and regicide are exceptional actions against a kind of excessive abuse of power with which a prince places himself outside the realms of positive, perhaps even natural law*” (BRAUN, 2007, p.90).

⁵⁹¹ Cfr. em *De rege* I, c.6, p.77s: “*est tamen salutare cogitatio, ut sit Principibus persuasum, si rempublicam opprasserint, si vitis et foeditate intolerandi erunt, ea conditione vivere ut non iure tantum, sed cum laude et gloria periri possint*”. Cfr. em *De rege* I, c.6, p.78: “*Quod caput est, sit Principi persuasum totius reipublicae maiorem, quam ipsius unius auctoritatem esse*”. Cfr. em *De rege* I, c.6, p.79: “*Denique motus reipublicae vitandos iudicamus, ne laetitia ob depulsum tyrannum brevi luxuriet vanaque evadat, providendum: atque omnia remedia sanando Principe tentanda, priusquam ad extremum illud et gravissimum perueniatur*”. Cfr. em *De rege* I, c.7, p.81: “*Habet mens scelerata, nescio quos internos carnifices: autipsa sibi conscientia tyranni carnificina est. Etiam si nullus exterius adversarius accedat, acerbam ominem iucunditatem et vitae licentiam esse, ipsa vitae et morum pravitas facit*”.

⁵⁹² “*A people pushed to the brink of destruction has the right to use violent means to protect itself against unnatural violence*” (BRAUN, 2007, p.90).

as nações, mesmo que não estivesse estabelecido nas leis fundamentais do reino, já que o ser humano, por sua natureza racional, é capaz de deduzir os preceitos da lei natural. Com relação às passagens do *De rege* nas quais Mariana adverte o governante sobre a possibilidade de ser deposto, isso parece estar de acordo com o objetivo precípua do livro - conter máximas de prudência para o governante manter sua autoridade e administrar bem o Estado - e com os ensinamentos do próprio Mariana sobre a origem do poder e da autoridade civil.

Assim, se a nossa hipótese sobre a justificação jusnaturalista do Direito de Resistência está correta e encontra respaldo no texto de Mariana, é conveniente ressaltar que o jesuíta não é propriamente um inovador ao discutir o tema quando comparamos a sua posição com a tradição. O modo como o governante ilegítimo chega ao poder, as características de um tirano, sobretudo o desrespeito às leis e desvio da função do governante, e a miséria e a injustiça que um tirano espalha na sociedade e a possibilidade de agir contra ele, são elementos que encontramos na tradição. Podemos notar como Mariana retoma os ensinamentos de Tomás de Aquino, responsável por expor o ato de resistência como sendo de competência das autoridades públicas e que apregoara prudência no agir. Retoma também, os princípios de Cícero e Salisbury, que defenderam o ato de resistência como um direito natural de autodefesa e a que qualquer cidadão poderia recorrer, dada a calamidade na sociedade governada por um tirano⁵⁹³.

A posição do jesuíta reúne diversos elementos da tradição, no entanto, o modo como ele condensou o tema, sua escrita e o momento em que a obra fora lançada, fizeram que a defesa do Direito de Resistência e do tiranicídio fosse considerada uma posição revolucionária⁵⁹⁴. Assim, o grande mérito de Mariana ao abordar o Direito de Resistência e o ato do tiranicídio deveria repousar na forma como o jesuíta colocou esses elementos dispersos na tradição, em seu discurso ético-político.

⁵⁹³ Como exemplo, o fato ocorrido em 44 a.C, na República Romana, em que Brutus age contra o governante Júlio César. Episódio que Mariana faz menção no *De rege*.

⁵⁹⁴ Para José Fernandes a posição de Juan de Mariana só recebera tal fama porque foi “tornada pública em um momento pouco conveniente para os Jesuítas, doravante cada vez mais marcados pelo anátema de serem defensores de regicidas, para óbvio desagrado das cúpulas da própria Ordem e da Igreja” (2008, p.100s).

4.5 Síntese do capítulo

Antes de apresentarmos as principais considerações deste trabalho, é oportuno retomar os principais pontos tratados neste capítulo. Procuramos mostrar, no item 4.1, que Mariana apresentou, antes da discussão acerca do tiranicídio, as características do governante legítimo, o rei, e do ilegítimo, o tirano. O jesuíta apresentou o rei como um exemplo moral, de caráter virtuoso, aquele que zela pelo bem-estar público, que respeita os direitos e os bens dos cidadãos e busca estimular a prática das virtudes e dos valores religiosos no reino. Age com justiça e prudência na administração do Estado, buscando o auxílio e o conselho dos indivíduos doutos para gerir e cuidar dos assuntos e dos interesses públicos. O legítimo governante pune com justiça os malfeitores e não pactua com casos de injustiça, zelando pela paz no reino. Já o tirano, oposto do rei, será o portador de todos os vícios humanos. Independente do modo como chega ao poder, o tirano é aquele que se utiliza da força para oprimir os cidadãos, condenando-os à servidão, além de cometer os mais diversos crimes, espalhando o medo e a injustiça pelo reino. Ele não busca outra coisa a não ser a satisfação do seu próprio interesse e de seus desejos, não respeita os direitos dos cidadãos, nem possibilita que eles pratiquem a virtude na sociedade. Suas ações visam a espalhar a miséria e escravizar os súditos, seja por meio do controle coercivo ou impondo altos tributos aos cidadãos, empobrecendo-os.

Dentro das diferenças entre rei e tirano, as virtudes da prudência e da justiça ganham certo destaque, não apenas para diferenciá-los, mas também como um modo de rebater as teses de Maquiavel. Mostramos, no item 4.2, que Mariana, apesar de não desenvolver um tratado sobre as virtudes, buscou na tradição elementos e compreendeu a prudência, uma virtude intelectual que atua no campo prático, como um procedimento que, pesando as razões e os acontecimentos acumulados, indica a melhor ação a ser adotada. Ela, contudo, não pode visar ao bem-estar individual do governante, mas o bem comum, para ser considerada justa. Há uma relação com a virtude da justiça, a qual se apresenta como o elemento capaz de manter a ordem e a paz na sociedade. Mariana endossa a divisão da justiça em legal, comutativa e distributiva e a associa com a virtude da equidade, a justa medida entre as necessidades e o mérito de cada indivíduo. Mostramos também que as virtudes da justiça e da equidade se revelam principalmente na discussão de temas econômicos, como a adulteração da moeda, a tributação e a propriedade privada. Nesse sentido, Mariana considera a má política econômica uma

possível cláusula para depor o governante, visto que seria uma forma de oprimir e empobrecer os cidadãos, levando o reino à miséria.

Expostas as características perversas do regime tirânico, analisamos, no item 4.3, o modo como a comunidade política pode agir contra o governante ilegítimo. Se Mariana não analisou o caso do tirano que usurpa o poder por considerá-lo de solução óbvia, no caso do governante legítimo que, por suas práticas, tornou-se um tirano, o jesuíta não apenas defendeu o Direito de Resistência como propôs um *modus operandi* para a execução do plano e o combate ao tirano do poder. Entendeu que primeiro compete aos magistrados inferiores advertir o governante de seus erros e de sua conduta. Caso essa alternativa não gere nenhum resultado e o governante se mostre relutante em alterar sua conduta e corrigir seus erros, encaminha-se para a segunda etapa, na qual a república, por meio de suas autoridades públicas, reconhece o governante como inimigo público e prepara os meios necessários para retirá-lo da autoridade que lhe foi investida. Diante dessa situação de guerra civil, é permitido aos cidadãos que, procurando os meios para se defender, utilizem armas para a sua proteção e qualquer cidadão, por iniciativa própria, pode atentar contra o tirano e libertar a pátria.

O tiranicídio é, então, uma ação de autodefesa baseada nos preceitos da lei natural, comum a todos os homens e que buscam restabelecer a justiça na sociedade. Diante dos elementos aqui apresentados, somados aos dos capítulos anteriores, podemos compreender que a defesa do Direito de Resistência e, conseqüentemente, a prática do tiranicídio, não são elementos isolados, mas encontram suporte dentro do pensamento ético e político de Mariana, que reconhece a existência de direitos naturais e anteriores ao estabelecimento dos direitos positivos.

5 Conclusão

Após um longo percurso possuímos elementos para fazer afirmações conclusivas sobre este estudo. Propomos, como objeto de pesquisa, discorrer sobre o pensamento político de Juan de Mariana, S.J. Em especial, queríamos compreender como o jesuíta apresentou e justificou o Direito de Resistência e sua ação extrema, o tiranicídio, em sua obra magna *De rege*, de 1599. Colocamos como hipótese que o Direito de Resistência é baseado no preceito natural de autodefesa, por meio do qual, por ser um direito inalienável dos homens, os cidadãos resguardariam o direito de depor o governante ilegítimo diante da pública e manifesta tirania na sociedade, seja por um ato público ou individual.

Posta essa hipótese e para compreender da melhor forma possível a execução desse Direito julgamos importante mostrar outros elementos do pensamento ético-político do jesuíta que estão associados ao Direito de Resistência, a saber: as características do governante legítimo e ilegítimo; a origem e a finalidade do poder civil; os regimes políticos; a relação do governante com as leis e as instituições do Estado; etc. Além disso, discorreremos sobre como a posição de Juan de Mariana, já mencionada neste trabalho, foi amplamente criticada na sua época, principalmente por considerar lícita a ação por iniciativa privada. Assim, foi oportuno colocá-lo em diálogo com autores do seu tempo e comparar a posição do jesuíta com a tradição escolástica tomista do problema; uma vez que julgamos que Mariana se aproximou dessa tradição, sem desmerecer a pertinência e a presença das demais.

Contextualizado nosso objeto de pesquisa, a hipótese e os objetivos primários e secundários deste trabalho, dividimo-lo em três capítulos. No primeiro, nosso objetivo foi mostrar a reflexão tomista sobre o tema e contextualizar o Direito de Resistência no ambiente vivido pelo autor, evidenciando o porquê desse Direito ter sido frequentemente evocado na época. Iniciamos reconstruindo ao problema do tirano e à possibilidade do tiranicídio em Salisbury e Tomás de Aquino, autores centrais para o desenvolvimento do tema no Medievo e para as reflexões dos autores ibéricos nos séculos XV e XVI. Em Salisbury, mostramos que, embora o autor não tenha elaborado propriamente uma teoria sobre o Direito de Resistência, considerou lícito o tiranicídio. Segundo ele, o governante que se afasta das leis, fonte de justiça e equidade dentro da

comunidade, torna-se um tirano. Ele não apenas deturpa a finalidade de sua função, como também atenta contra a moralidade do reino, espalhando a perversidade e a insegurança. O autor do *Policraticus* julga lícita a resistência ativa e a considera uma forma de libertar a pátria da servidão do tirano. O ato de resistência não é apenas um modo de depor o governante, mas torna-se um dever para o cidadão que, buscando restaurar a justiça e a equidade do reino, utiliza-se da força para repelir a violência e restaurar a ordem na sociedade. Salisbury não distinguiu claramente entre tirano usurpador e em exercício, nem mencionou a quem compete exatamente a ação de resistência ativa. De todo o modo, coloca o tiranicídio como uma possibilidade concreta, lícita e moralmente louvável, justificando-o como uma forma de restabelecer a ordem natural das coisas na sociedade, indicando o Direito de Resistência como um direito natural. Se o autor do *Policraticus* não forneceu mais detalhes sobre o tema, Tomás de Aquino formulou propriamente uma teoria do Direito de Resistência.

O Doutor Angélico abordou o problema do tirano e a resistência ativa em diversas obras, desde o *Scriptum super Sententiis*, obra da juventude, até o *De regno* e a *Summa Theologiae*. Apesar de conterem argumentos semelhantes, nota-se uma clara mudança de posição no que se refere à possibilidade do tiranicídio. No *Scriptum super Sententiis*, o Aquinate entende que o cidadão não deve obedecer a um governante que atua sem domínio legítimo ou que se revela como ímpio e tirano, governando contra os preceitos da lei natural e divina. Nesses casos, é lícito agir contra ele para retirá-lo do poder e livrar a pátria da servidão, podendo utilizar-se da força, chegando à ação extrema do tiranicídio.

Como defendera Salisbury, Tomás de Aquino coloca o Direito de Resistência como um dever do cristão cujo compromisso, em última análise, é obedecer ao Sumo Governante. Na *Summa Theologiae*, o autor retoma a tese de que o cidadão não está obrigado a obedecer aos superiores seculares quando o poder é usurpado, quando está fora do domínio legítimo, ou ainda, quando os comandos são injustos, prevalecendo a vontade humana de obedecer a Deus. Entende ainda, que não se configura um pecado de sedição a busca pela defesa do bem comum, opondo-se ao tirano. Por fim, Tomás de Aquino considera que é lícito e louvável eliminar um inimigo da sociedade que ameaça o bem comum, pois o preceito natural de autodefesa justifica a resistência ativa.

A posição favorável ao tiranicídio, contudo, não é endossada plenamente no *De regno*. Na obra, ele divide a tirania entre branda e excessiva, e estabelece distintos modos de proceder. Entende que, no primeiro caso, os cidadãos devem tolerar as pequenas faltas de um governante, uma vez que a instabilidade e a insegurança gerada pela troca do executor do poder civil podem acarretar em males maiores à sociedade. No segundo caso, de uma tirania excessiva, Tomás chega a ponderar o tiranicídio. Vimos que ele não descartou taxativamente essa possibilidade, mas adverte que tal ação é contrária ao que ensinara o Apóstolo Paulo e, por isso, propõe que a sociedade recorra a uma autoridade pública superior, por exemplo, aos magistrados da comunidade, ou ao Imperador (se for o caso de um reino submetido a outro), e, em última instância, apelar para o auxílio Divino. Se o autor não endossa a prática do tiranicídio, ao menos veta completamente a possibilidade de uma ação particular por um único cidadão, uma vez que seria muito perigoso deixar nas mãos de apenas um o juízo e a execução de um ato contra o governante.

Os argumentos de Tomás de Aquino foram retomados pelos intelectuais ibéricos do século XV e XVI. Dentre os diversos autores que poderiam ter sido explorados neste trabalho, optamos por Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, intelectuais da influente *Escola de Salamanca*. Para Vitoria, o Direito de Resistência está associado à injustiça provocada pela deturpação da função do governante que, ao não buscar o bem comum e sim seus interesses particulares, estaria agindo de forma injusta e oprimindo os direitos dos cidadãos, deixando, assim, de ser legítimo. Nesse caso, torna-se lícito a resistência ativa contra o governante que se revela como tirano. Na *relectio Dubium de tyranno*, ele condena que um indivíduo, por iniciativa própria, possa atentar contra a vida de um tirano. O Direito de Resistência pertence à República que, por ser uma comunidade perfeita e autossuficiente, pode e deve ter meios para se defender do inimigo. Assim, a resistência ativa, num primeiro momento, compete às autoridades públicas. No entanto, deflagrada uma guerra entre a República e o tirano, qualquer pessoa estaria autorizada a eliminar o inimigo do bem comum, já que a ação configurar-se-ia autodefesa, respaldada pelas autoridades públicas e pelo direito natural. Além disso, em casos de guerra justa, Vitoria considera lícita a utilização da força para reparar a injustiça cometida pelo agressor, algo que se aplicaria ao conflito entre a República e o tirano.

O segoviano, Domingo de Soto, compartilha do núcleo argumentativo exposto por Vitoria. Entende também que a ação individual contra o governante tirânico só

poderia ocorrer após a declaração por parte das autoridades públicas, pois o Direito de Resistência competiria à comunidade. No entanto, após ser declarado inimigo público, qualquer cidadão poderia ser executor desse direito. A justificativa de Soto é que essa garantia repousa no preceito mais elementar da lei natural: o de conservar a própria vida, sendo permitido utilizar a força para repelir a violência externa. Em sua exposição, Soto enfatiza os direitos e os deveres naturais dos homens, que são resguardados pelos direitos políticos de uma sociedade, como no caso, por exemplo, o direito à vida e à autodefesa. A ação de resistência ativa por indivíduo particular, após o público consentimento, é um exercício de um direito natural dos homens.

O fato de autores ibéricos do século XV e XVI compartilhar do mesmo núcleo argumentativo no tocante ao Direito de Resistência, revela, não apenas o seguimento da reflexão iniciada por Tomás, como também, o conhecimento dos intelectuais sobre a problemática da tirania e do abuso de poder por parte de governante. A menção a esse tópico não era gratuita, mas um problema teórico e concreto para a época. Ao retomar essa temática, os intelectuais ibéricos estariam se contrapondo às teses políticas de Maquiavel (tomadas como manuais de conquista e manutenção do poder, que “flexibilizavam” a conduta moral do governante) e às teorias patriarcais e absolutistas como de Robert Filmer e Jean de Bodin, que defendiam um poder absoluto do rei e impossibilitavam a resistência civil dos cidadãos. Ademais, o Direito de Resistência foi amplamente evocado na França no século XVI, principalmente pelos conflitos religiosos. Primeiro os *Huguenotes*, depois os católicos: ambos acusavam as autoridades públicas de práticas tirânicas e de crimes *lesà-majesté* para justificar a sua resistência armada. Não é por acaso, então, que Juan de Mariana escreveu sobre esse tema.

Ao longo do terceiro capítulo, buscamos apresentar e analisar a posição do nosso autor. Juan de Mariana apresentou inicialmente as diferenças entre rei e tirano. Ele seguiu a tradição ao apresentar o rei como um exemplo moral, e o tirano como um servo de sua concupiscência. O primeiro é descrito como possuidor de um caráter virtuoso, sabedor da origem e da finalidade do poder que a ele fora delegado. Age com prudência e justiça para proteger os cidadãos e os seus bens, punindo os crimes com severidade, ao mesmo tempo em que é bondoso com os desprovidos de meios de subsistência no reino. Não se furta de pedir auxílio de cidadãos doutos para administrar o Estado e procura agir sempre em conformidade com as leis e com os costumes do seu povo. Não enaltece a sua glória e nem busca o seu bem privado, mas apenas o bem-estar de todos os

membros do Estado com políticas que não reprimam a liberdade e que não retirem as possibilidades dos cidadãos de desenvolverem e cultivar as virtudes. Já o tirano, totalmente oposto ao governante legítimo, é descrito como aquele ser perverso e detentor de todos os vícios. Interessa-lhe apenas satisfazer os seus desejos particulares, utilizando-se de todos os meios disponíveis - seja a força ou a mentira - para espalhar a miséria e o medo na sociedade. Além disso, não confia em ninguém, não age segundo os ditames legais e comete todos os crimes para se manter no poder. Ele retira dos cidadãos todos os meios possíveis de autodefesa, cerceia a liberdade de expressão e impõe taxas altíssimas para que o povo fique miserável e não tenha condições de praticar as virtudes. O regime tirânico, o pior possível, leva o Estado à miséria e o povo à servidão. É diante dessa calamidade civil que é lícito evocar o Direito de Resistência.

Juan de Mariana apresenta um verdadeiro *modus operandi* para esse Direito, algo muito próximo ao que defendera Tomás de Aquino. Entende que pequenas faltas do governante podem ser toleradas pelo povo e corrigidas pelos magistrados inferiores ou por autoridades públicas, repetindo o juízo prudencial do Aquinate. No entanto, se o governante se mostrar irredutível e a tirania ser pública e manifesta, é preciso pensar meios de retirá-lo do poder. O primeiro passo seria a comunidade, como um todo, reunir-se e considerar a situação do governante. Na impossibilidade dessas reuniões públicas serem realizadas, compete às autoridades, cotutoras do bem-estar no reino e representantes do povo, declarar o governante como ilegítimo e inimigo da sociedade. Após essa declaração aberta, qualquer cidadão pode e deve resistir ao tirano, tornando-se lícito utilizar-se da força para se proteger daquele que é responsável pela miséria e servidão no Estado. O tiranicídio, diante dessa conjectura, é legítimo e louvável.

O jesuíta considera a ação que leva o tirano à morte como um ato consequente do Direito de Resistência de cujo todo cidadão pode ser executor, uma vez que encontra respaldo nos preceitos básicos da lei natural: de autodefesa e conservação da vida. Quando Mariana restringe à comunidade o julgamento sobre o governante, entende que qualquer cidadão pode ser o seu executor, pois os preceitos da lei natural repousam, em última instância, na própria natureza humana. Assim, o Direito de Resistência não surge somente pela ruptura do pacto entre o povo e o governante, mesmo que a ruptura do pacto ocorra posteriormente, mas porque esse direito está fundamentado em uma ordem anterior. É da natureza humana a vida em sociedade, pois com o auxílio mútuo, os indivíduos podem adquirir os bens para a subsistência e para a prática das virtudes. Essa

concepção forte de natureza humana revela direitos fundamentais, tais como a liberdade e a conservação da vida. Quando o governante abusa do poder a ele investido e ameaça a vida em sociedade, está indo contra esses direitos fundamentais, que são anteriores e superiores a qualquer pacto político ou vontade humana.

Essa justificação do Direito de Resistência está consoante com outros elementos do pensamento ético-político de Juan de Mariana. Mostramos, no segundo capítulo, que o jesuíta, ao falar sobre a origem do Estado, defendeu que o homem tem uma natureza social. Por meio de um discurso que busca remontar a origem da sociedade política, ele mostra que os indivíduos, guiados pelo impulso natural de viver com auxílio mútuo, criaram diversos tipos de associações até chegar ao Estado político. Apesar de Mariana recorrer a elementos pessimistas ao longo de sua argumentação, é particularmente interessante notar o papel diretivo de ação que a lei natural possuiu nesse discurso. Os cidadãos reúnem-se em família e estabelecem uma ordem hierárquica de acordo com a honra e prerrogativa de idade, não apenas pela vontade ou capacidade física. E quando ameaçados pela violência externa de grupos mais fortes, resolvem fundar o Estado e escolher o seu guardião de acordo com o seu caráter moral, isto é, não apenas pela capacidade de evitar a violência externa, mas por sua justiça e fidelidade. Os cidadãos delegam ao governante o poder civil, o direito de zelar pelo bem comum do Estado e de administrar a justiça por intermédio das leis.

É latente a preocupação ética nas ideias políticas de Mariana. Quando discorre sobre os regimes políticos, ele repete a distinção proposta pela tradição e suas principais características. Opta pela monarquia, considerada o governo de um só, que visa ao bem comum. Entende, porém, que o governante não deve administrar sozinho o Estado. Propõe a criação de um conselho composto de indivíduos doutos capazes de ajudá-lo. O governante é um, mas não é absoluto. Apesar de ter autonomia para legislar, suas ações são pautadas pelos ditames das leis, que são fonte da justiça e resguardo dos seus preceitos mais básicos e fundamentais. O governante está submetido às leis, seja pelo seu aspecto diretivo - obrigado em consciência, devendo sancionar com o seu exemplo as suas próprias leis - ou pelo coercivo. Por conta disso, o governante legítimo deve possuir um caráter moral exemplar. Dentre as virtudes, destacamos a prudência e a justiça.

A virtude da prudência teve uma grande ênfase após a obra de Maquiavel. O secretário florentino caracterizou a ação do governante prudente como aquela capaz de produzir o melhor efeito ou o menor dano para o Estado, sem necessariamente ser uma decisão justa. Maquiavel desassociou a prudência da justiça e enfraqueceu a ideia de necessidade das qualidades morais para um governante. Ele considerou que, embora seja desejável possuir virtudes morais, primeiramente o governante deve ter atenção para o controle do Estado. Assim, é preciso possuir *virtù* para lidar com os acontecimentos impostos pela *fortuna*. O pensamento de Juan de Mariana, como o de outros autores espanhóis que tivemos oportunidade de expor no primeiro capítulo, vai de encontro dessa concepção. Ele retoma a tradição escolástica ao mostrar que a prudência é um procedimento da razão para o agir bem e está intimamente associada às demais virtudes morais, entre elas, a justiça.

O jesuíta retoma a tradição ao mostrar que a virtude da justiça pode ser entendida como legal, comutativa e distributiva. Entende que o rei, ao agir de acordo com os ditames das leis, será justo, e que nas trocas e nas relações com outros Estados, deve resguardar o bem-estar da sua República. É particularmente interessante notar a atenção de Mariana para a prática da justiça distributiva na sociedade: o governante deve procurar distribuir as riquezas e as honras no Estado de forma justa e equitativa para todos os membros de uma comunidade de acordo com a necessidade e o mérito de cada um, procurando fornecer os meios para que os cidadãos possam se desenvolver na sociedade. Dentre os meios, destaca-se a preocupação de Mariana para com a política econômica de taxaço de produtos e adulteração da moeda.

O governante justo é aquele que não impõe altas taxas em produtos básicos e necessários à subsistência humana, mas que incentiva a produção de bens no reino. Além disso, não toma para si os bens dos seus súditos diretamente, por meio de confisco, nem indiretamente, por intermédio da adulteração deliberada da composição da moeda, retirando a riqueza das ruas do reino. Por certo, Mariana permite a intervenção estatal em casos específicos como o de mau uso de uma propriedade ou em guerra. Nessas situações, o governante pode intervir em prol do bem comum do Estado. Do contrário, retirar da população os seus bens ou impor altas taxas configuram-se como práticas injustas e cruéis para controlar o Estado, práticas de um verdadeiro tirano.

Essa ênfase em assuntos econômicos distancia Mariana da tradição com relação ao problema do tirano, e nos parece ser a grande contribuição do jesuíta ao tema. Como procuramos mostrar, a posição favorável ao tiranicídio, em Mariana, está muito próxima da tradição tomista, seja na caracterização da tirania e do tirano, seja no modo de proceder para depô-lo. Se Tomás de Aquino não afirmou textualmente o tiranicídio como um ato lícito no *De regno*, seus seguidores, com base em seus princípios, consideraram como uma possibilidade válida e concreta, justificando-a no preceito natural de autodefesa e conservação da vida, tal como fizera Juan de Mariana. Além disso, o fato de Mariana permitir a resistência ativa por parte de uma pessoa privada não é novidade, pois, como mostramos, Vitoria e Soto também consideraram-na lícita, desde que se tivesse a declaração das autoridades públicas sobre a ilegitimidade do governante, o que Juan de Mariana também afirmou. É bem verdade que a maneira como o jesuíta se expressou e o momento histórico da Europa, em especial da França, foram fundamentais para a opinião pública sobre a obra. Contudo, se nos detivermos na sua justificação sobre o Direito de Resistência, poderemos notar que Mariana retomou uma argumentação conhecida da tradição escolástica, sobretudo da tomista. Poderíamos nos perguntar, então, se sua proposta teria algum mérito. Acreditamos que sim. A forma como ele condensou e apresentou, sobretudo com a apresentação de um modo de proceder, por si, já tem mérito. Ademais, ao chamar a atenção do governante para o cuidado e zelo para temas e políticas da ordem econômica, Mariana mostra mais uma forma como a tirania se manifesta na sociedade, acrescentando uma razão para evocar o Direito de Resistência civil.

Por fim, um estudo que se ocupa de um tema tão importante como o Direito de Resistência, não deve se furtar de relacioná-lo à realidade dos dias de hoje. Encontramos em muitas constituições de Estados democráticos e em seus códigos, o Direito de Resistência civil e modos jurídicos de proceder, caso seja necessário depor um governante ilegítimo. O bem-estar público, a restituição da justiça, o direito à liberdade e à conservação da vida na sociedade ainda são princípios fundamentais utilizados para justificar a ação de resistência civil. Ainda que atitudes contra a vida de autoridades públicas não sejam mais ponderadas como alternativa para depor um governante ilegítimo, erra quem pensa que só existiram regimes tirânicos no passado da humanidade. Infelizmente, em muitas regiões do mundo, inúmeras pessoas veem seus direitos básicos negados e vivem atormentados pela violência e a opressão de regimes

totalitários. Ademais, a advertência de Mariana de que uma má política econômica pode ser uma forma de oprimir e escravizar o povo parece ser atual. Sem aprofundar em questões da área econômica, poderíamos nos questionar se o atual sistema político econômico, do jeito que está, não é só uma forma de concentração de riqueza para uma pequena parcela da sociedade e o empobrecimento das demais. Se altos impostos cobrados da população por um governo não é uma forma de injustiça e se eles realmente são aplicados no bem-estar da sociedade. Se o governante não deveria adotar políticas mais rigorosas para evitar a evasão fiscal empresarial e políticas afirmativas que buscam distribuir riquezas de forma equitativa e justa, fornecendo igualdade de oportunidades para que os cidadãos tenham a possibilidade de se desenvolver enquanto indivíduos. Esses pontos nos parecem pertinentes para a nossa sociedade.

Nessa perspectiva, as reflexões sobre o tirano, a tirania e suas diversas formas de manifestação, devem sempre ser suscitadas para aperfeiçoarmos nossos Estados.

Referências

Fontes primárias

ARISTÓTELES. **Nicomachean Ethics**. 2ª ed. Tradução, Introdução e notas de Terence Irwin. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999. 360p.

_____. **The Politics**. Cambridge Press. Cambridge texts in the History of Political Thought. Edited by Stephen Everson, 1989.

BARTOLOMEU DE SASSOFERRATO [BARTOLOUS DE SASSOFERATO],. **On the Tyrant**. Tradução de Jonathan Robinson, 2012. Disponível em:<
http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/bartolus_de-regimine-ciuitatis.pdf
>.

CÍCERO [M. TVLLI CICERONIS]. **Pro T. Annio Milone Oratio**. Edição em Latim. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/milo.shtml>>. Acessado em: 30/03/2016.

_____. **De Officiis Ad Marcum Filium Libri Tres**. Edição em Latim. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off.shtml>>. Acessado em: 29/03/2016.

_____. **De Re Publica**. Edição em Latim. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/repub.shtml>>. Acessado em: 25/03/2016.

_____. **De Officiis. Quel che é giusto fare**. A cura di Giusto Picone e Rosa Rita Marchese. Texto Latino a frente. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2012. 363p.

DOMINGO DE SOTO. **De Iustitia et Iure libri decem**. 5 Tomos. Edição Bilingue Latim/Espanhol. Tradução de Venancio Diego de Carro, O.P. *et all*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967/1968.

FRANCISCO DE VITORIA. **Relectio de Indis o libertad de los Indios**. Edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Perez Prendes. . Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

_____. **Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica**. Por L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. Garcia y F. Maseda. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981.

_____. De la potestad civil (De potestate civili) In: FRANCISCO DE VITORIA. **Obras de Francisco de Vitoria – Relecciones teológicas**. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológica-jurídica, por el padre Teofilo Urdanoz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p.149-195.

_____. **Political Writings**. Edited by A. Pagden and J. Lawrance. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. **Relection on Homicide and Commentary on Summa theologiae IIa-IIae, q.64**. Translated from the Latin with an Introduction and notes by John P. Doyle. Milwaukee (EUA): Marquette University Press, 1997. 269p. [Medieval Philosophical Texts in Translation, n.34]

FRANCISCO HOTMAN. **Franco-Gallia**. An account of the Ancient Free State of France. Translated into English by the Author of the Account of Denmark. Printed for Edward Valentine, at the Queen's Head, 1721.

FRANCISCO SUÁREZ. **De Iuramento Fidelitatis**, vol. XIX, ed. Crítica bilingue por L. Pereña, V. Abril y C. Baciero, Madrid: CSIC, 1978. [Corpus Hispanorum de Pace].

HENRY DAVID THOREAU. **A Desobediência Civil**. First published: 1849. Ebook was created by José Menéndez. S/A. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2249>. Acessado em: 31/03/2016; às 16:54.

JEAN BODIN. **The Six Bookes of a Commonweale**. Tradução de Richard Knolles. Londres: Impensis G. Bishop, 1606.

_____. **Seis Livros da República**. 6.volumes. Tradução de José Carlos Orsi Morel *et all*. São Paulo: Ícone Editora, 2011-2012. [Coleção Fundamentos do Direito]

JOÃO CALVINO. **Institución De La Religión Cristiana IV**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1988.

JOÃO DE SALISBURY. **Policraticus**. Edición preparada por Miguel Angel Ladero. Madrid: Editora Nacional, 1984.

JOHN LOCKE. **Dois tratados sobre o Governo**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JUAN DE MARIANA [IOANNES MARIANAE]. **De rege et regis institutione libri III**. Toledo: Pedro Rodríguez, 1599. [reprint: Scientia Verlag, Aalen (1969)].446p.

_____. **La dignidad real y la educación del rey** (*De rege et regis institutione*). Tradução e Estudo Preliminar de L. Sánchez Agesta. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981. 481p.

_____. **Obras del Padre Juan de Mariana**. II tomos. Madrid: M. Rivadeneyra, 1854/1864. [Biblioteca de Autores Españoles].

LUIS DE MOLINA [LODOVICI MOLINAE]. **De iustitia et iure**. 6 Tomos. 1659.

MARTIN LUTERO. **Da Autoridade Secular**. A obediência que lhe é devida (1523). São Leopoldo, Sinodal, 1979.

NICOLAU MAQUIAVEL. **O Príncipe**. Tradução Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001. [Coleção Clássicos Política]

PEDRO DE RIBADENEYRA. **Tratado de la Religion y Virtudes que debe tener el Principe Christiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Machiavelo, y los Políticos de este tempo enseñan.** Dedicado al Principe de Asturias, nuestro señor D. Carlos Antonio de Borbon. Com real permiso em Madrid, em la Oficina de Pantaleon Aznar, 1788.

PLATÃO. **Republic.** Tradução e Introdução de C. D. C. Reeve. 2004.

Sagrada Escritura. Texto latino e Inglês. Disponível em:
<http://www.vatican.va/archive/bible/index_sp.htm>.

STEPHANUS JUNIUS BRUTUS, the Celt. **Vindiciae, contra Tyrannos:** or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince. Edited and Translated by George Garnett, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

THÉODORE DE BÈZE, **The Right of Magistrates.** Concerning the Rights of Rulers Over Their Subjects and the Duty Of Subjects Towards Their Rulers. Translation by Henry-Louis Gonin, edited by Patrick S. Poole. S/A. Disponível em:
<<http://www.yorku.ca/comnine1/courses/3020pdf/Beza.pdf>> Acessado em 11/04/2016, às 07:33.

TOMÁS DE AQUINO [SANCTI THOMAE DE AQUINO]. **Summa Theologiae.** Prima pars; Prima secundade; Secunda secundae. Tertia pars; Textum Leoninum Romae editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ. Disponível em:
<<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>.

_____. **De regno ad regem Cypri.** Textum Taurini 1954 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/orp.html>>

_____. **Sententia libri Politicorum.** Textum Parmae 1856 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/snp1001.html>>.

_____. **Commentary on Aristotle's Politics.** Translated by Richard J. Regan. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.

_____. **St Thomas Aquinas: Political Writings.** Edited and Translated by R.W. DYSON. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. **Suma de Teología.** Tomo I -V. 4 edição. Tradução de José Martorell et all. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

_____. **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino.** Tradução de Benjamin de Souza Neto, Petrópolis: Vozes, 1995. [Clássicos do pensamento político].

_____. **Suma Contra os Gentios.** Volumes I e II. Tradução de D. Odilão Moura O.S.B. Porto Alegre: EDIPUCRS/ Edições EST. 1990-1996.

Fontes secundárias

AGESTA, Luis Sanchez. “El Padre Juan de Mariana. Un humanista precursor del constitucionalismo”. In: JUAN DE MARIANA. **La dignidad real y la educación del rey** (*De rege et regis institutione*). Tradução e Estudo Preliminar de L. Sánchez Agesta. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, p.IX-LXV, 1981.

ARNAS, Pedro Roche. “San Agustín y Egidio Romano: de la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual”. In: **Revista Española de Filosofía Medieval**, 15, p.113-126, 2008.

BAKER, K. M. “Soberania”. In: FURET, F. **Dicionário crítico da Revolução Francesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p.882.

BALLESTEROS-GAIBROIS, Manuel. **Juan de Mariana: pensador y político**. Selección y Estudio de Manuel Ballesteros-Gaibois. 3ed., Madrid: Ediciones FE, 1944. [Breviarios del pensamiento español, II].

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. “O Direito de Resistência na França Renascentista”. In: **Kriterion**. Belo Horizonte, v.47, n.113, p.99-114, June/ 2006a,. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X2006000100005>
Acessado em: 14/03/2015.

_____. “Direito Natural e Propriedade em Jean Bodin”. In: **Trans/Form/Ação**. São Paulo, 29 (1), p.31-43, 2006b.

BELTRÁN, Lucas. “El Padre Juan de Mariana”. In: **La Ilustración Liberal**, n.11, p.1-9, junio 2002. Disponível em: < <http://www.lailustracionliberal.com/>>. Acessado em: 11/07/2014.

BIGNOTTO, Newton. “O Silêncio do Tirano”. In: **Revista USP**. São Paulo, n.37, p.132-143, Março/Maio, 1998.

_____. “A relevância do estudo da tirania na obra de Bartolus de Sassoferrato”. In: **Veritas**. Porto Alegre, n.38, p.315-323, 1993.

BLYTHE, James M. “The Mixed Constitution and the Distinction between Regal and Political Power in the Work of Thomas Aquinas”, In: **Journal of the History of Ideas**, vol.47, n.4, p.547-565, Oct./Dec., 1986. Disponível em:
<<http://www.jstor.org/stable/2709717>> Acessado em: 07/05/2015.

BOBBIO, Noberto; MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. “Desobediência civil”. In: **Dicionário de Política**. Vol. 1. 11ª ed. Trad. Carmen C, Varriale *et all.*; coord. trad. João Ferreira; rev. geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacais. - Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1ª ed., 1998. Vol. 1: 674 p. (total: 1.330 p.)

BRAUN, Harald Ernest. **Juan de Mariana and early modern Spanish political thought**.– (Catholic Christendom, 1300–1700). Liverpool: Ashgate Publishing Limited, 2007.

_____. “Juan de Mariana en las encrucijadas de la moral política”. In: IDOYA ZORROZA, M. (Ed). **Virtudes Políticas en el Siglo de Oro**. Pamplona: EUNSA, 2013, p.145-162.

BRETT, Annabel S. **Liberty, Right and Nature**. Individual rights in later scholastic thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. [Ideas in context, 44]

CALAFATE, Pedro. **Da Origem Popular do Poder ao Direito de Resistência**. Doutrinas Políticas no século XVII em Portugal. Lisboa: Esfera do Caos, 2012. 285p.

CALVÁRIO, Patrícia. **O Governo da Cidade no De Regno de Tomás de Aquino**, Covilhã: Lusofia press, 2008, 25p.

CAVALHEIRI, Alceu. **O Pensamento Político de Tomás de Aquino no De Regno**. Dissertação de mestrado. Apresentada ao Programa Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, janeiro de 2006, 119p.

CHENU, M.-D. **Introduction a l'étude de Saint Thomas D'Aquin**. Montreal: Inst. d'Études Médiévales, 1950. 305p.

CHEVALLIER, JEAN-JACQUES. **História do Pensamento Político**. Tomo I. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A, 1982.448p.

CIROT, Georges. **Mariana Historien**. Bordeaux/Paris: Feret & Fils Éditeurs/ Albert Fontemoing, 1904. 481p.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988.
Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>.
Acessado em: 14/03/2014.

COTARELO, Ramón García. **Resistencia y Desobediencia Civil**. Madrid: EUDEMA, 1987, 198p.

CRESTA, Gerald. “El problema del tirano en el *De Regno* de Tomás de Aquino”, In: **Studium : filosofía y teología**. Buenos Aires- Tucumán, v.10, n.20, p.455-465, 2007.

DE BONI, Luís Alberto. “Introdução- Egídio Romano e o ‘De Ecclesiastica Potestate’”. Egídio Romano. **Sobre o poder Eclesiástico**. Tradução de Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman, Luiz S. De Boni; introdução Luis A. De Boni. Petrópolis: Vozes, p.9-30, 1989. [Clássicos do pensamento político, n.7].

DE LIMA JÚNIOR, José Urbano. “O pensamento Político de Tomás de Aquino no *De regno ad regem cypri*”. In: **Dissertatio**. Pelotas, n.12, p.49-76, verão 2000.

DICKINSON, John. “The Mediaeval Conception of Kingship and some of Its Limitations, as developed in the *Policraticus* of John of Salisbury”. In: **Speculum**, vol.1, n.3, p.308-337, Jul. 1926.

DYSON, R.W. “Introduction”. In: ST Thomas Aquinas. **Political Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, p. XVII-XLI, 2002.

FERNANDES, José Sílvia Moreira. “A justificação do tiranicídio na *Écloga Gérion* de Lucas Pereira”. In: **Ágora. Estudos Clássicos em Debate**. Aveiro-Portugal, n.10, p.97-128, 2008.

FERNÁNDEZ- SANTAMARÍA, J. A. **Razón de Estado y Política en el Pensamiento Español del Barroco**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

FERRARO, Domenico. **Tradizione e Ragione in Juan de Mariana**. Milano: Franco Ageli Libri, 1989. 495p.

GARNETT, George. “Editor’s introduction” In: **Vindiciae, contra Tyrannos: or, concerning the legitimate power of a prince over the people, and of the people over a prince**. Edited and Translated by George Garnett, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GIESEY, Ralph. “The Monarchomach Triumvirs: Hotman, Beza and Mornay”. In: **Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance**, T. 32, n. 1, p.41-56, 1970.

GREENLEAF, W. H. “The Thomasian Tradition and the Theory of Absolute Monarchy”, In: **The English Historical Review**, vol. 79, n.313, p.747-760, Oct., 1964. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/560527>>. Acessado em: 08/05/2015.

GRICE-HUTCHINSON, Marjorie. **El pensamiento económico en España (1177-1740)**. Barcelona: Editorial Crítica, 1982, 261p.

GUIJÁRRO, Pedro Jiménez. **Filosofía Crítica del Padre Juan de Mariana. Un estudio de Filosofía Social**. Tese de Doctorado, 1992. Departamento de Filosofía III (Hermenéutica y Filosofía de la Historia) Universidad Complutense de Madrid, 2002. 356p. Disponível online em: <<http://eprints.ucm.es/2292/>> Acessado em 15/10/2015.

GUY, Alain. **Historia de la Filosofía Española**. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1985.

HEREDIA, B. V. **Francisco de Vitoria**. Barcelona: Editorial Labor, 1939. 193p.

Historia de la Compañía del Jesús en Chile. Disponível em: <<http://www.jesuitas.cl/historia-de-la-compania-de-jesus-en-chile/>>. Acessado em: 21/02/2014; às 17h.

HÖPFL, Harro. **Jesuit Political Thought: the Society of Jesus and the State, c.1540-1630**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 406p. [Ideas in Context, n. 70]

HOWARD, Keith David. **The reception of Machiavelli Early Modern Spain**. Tamesis: Woodbridge, 2014. 172p.

_____. “The Anti-Machiavellians of the Spanish Baroque: A Reassessment”, In: **LATCH**, n.5, p.106-109, 2012.

LACASTA, Javier Faci. “El «Policraticus» de Juan de Salisbury y el inundo antiguo”. In: **Revista de Filosofía**, Universidad Complutense Madrid, 1984, p.343-362.

LANGELLA, Simona. “Francisco de Vitoria y la cuestión del tiranicidio”. In: **The School of Salamanca** (A Digital Collection of Sources and a Dictionary of its Juridical-Political Language), n.4, p.1-26, 2015.

LAURES, John S.J. **The Political Economy of Juan de Mariana**. New York:Fordham University Press, 1928. 319p.

LENZ, Sylvia Ewel. “Jean Bodin: as premissas de um Estado soberano”. In: **Mediações**, Revista de Ciências Sociais, vol.9, n.1, p.119-134, 2004.

LEWY, Guenter. **Constitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain: a study of the political philosophy of Juan de Mariana, S.J.** Genève: Librairie E. Droz, 1960. 199p.

LIMA, José Jivaldo. **Da Política à Ética: O Itinerário de Santo Tomás de Aquino**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005, 260p.

LÓPES MUÑOZ, Miguel Ángel. “La filosofía política de Pedro de Ribadeneyra y su influencia jurídica en la historia de España”. In: **Bajo Palabra**. Revista de Filosofía, II Época, n.5, p.321-330, 2010.

MARAVALL, José Antonio. **La Teoría Española del Estado en el Siglo XVII**. 1ed. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1944.

MARTÍN, Ramon Hernández. O.P. **Francisco de Vitoria. Vida e Pensamiento internacionalista**. Madrid: BAC, 1995.

MEINECKE, Friedrich. **Machiavellism. The Doctrine Of Raison D'etat and Its Place in Modern History**. Translated from the German by Douglas Scott, with a general introduction to Friedrich Meinecke's work by Dr. W. Stark. New Haven: Yale University Press, 1962.

MERLE, Alexandra. “El *De rege* de Juan de Mariana (1599) y la cuestión del tiranicidio: ¿un discurso de ruptura?” In: **Criticón**, n.120-121, p.89-102, 2014.

MIQUEL, Pierre. **Les guerres de religion**. Paris: Fayard, 1980.596p.

MONTES D'OCA, Fernando Rodrigues. “Francisco de Vitoria e a Teoria Aristotélica da Escravidão Natural”. In: **Thaumazein**. Santa Maria, ano VII, n.14, p.03-31, Julho 2014.

_____. “Política, Direito e Relações Internacionais em Francisco de Vitoria”. In: **Anais Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**, Edição 9, 2012, p.1-23. Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/IX/1.11.pdf>>.

_____. “Francisco de Vitoria: negócios ibéricos, poder papal e direitos dos índios americanos”. In: **Seara Filosófica**, Pelotas, n. 6, p.85-105, 2013.

MOURA (OSB), Odilon. “Introdução à Suma contra os Gentios”. In: Tomás de Aquino. **Suma contra os Gentios**, livros I e II. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São

Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, p.3-15, 1990.

MOURÃO, José Augusto. “A Doutrina Política de Tomás de Aquino (1)”, In: **Revista ISTA-Aquinata**, s/a, p.1-5a. Disponível em:

<http://www.triplov.com/ista/aquino/aquino_politica.htm>. Acessado em: 05/05/2015.

_____. “A Doutrina Política de Tomás de Aquino (2)”, In: **Revista ISTA-Aquinata**, s/a, p.1-6b. Disponível em:

<http://www.triplov.com/ista/aquino/aquino_politica_2.htm>. Acessado em: 07/05/2015.

MURRAY, R.H. **The Political Consequences of the Reformation**. Ney York: Russel&Russel, 1960. 301p.

NEDERMAN, Cary J. “Editor’s Introduction”. In: **Policraticus**. Edited and translation by Carry J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.15-29. [Cambridge Texts in the History of Political Thought]

NEVES, Walter Luiz de A. **O Constitucionalismo no Antigo Regime Ibérico. Um Estudo Sobre o Contratualismo Neoescolástico (Espanha – Séculos XV - XVII)**. Dissertação. Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2011.

_____. “A doutrina do tirano, da tirania e do tiranicídio na representação da neoescolástica hispânica (Espanha – século XVI)”. In: **ARS HISTORICA**, Rio de Janeiro, n.3, p.1-20, 2011.

_____. “Juan de Mariana: uma maquiavelista dissimulado?”. In: **Revista 7 mares**, n.1, p.22-26, dossiê- Outubro 2012.

PARROW, Kathleen A. “From Defense to Resistance: Justification of Violence during the French Wars of Religion”. In: **Transactions of the American Philosophical Society**, v. 83, n.6 (1993), p.I-VI/ p.1-79.

PEREÑA, Luciano. “Estudio Preliminar: La tesis de la paz dinámica”. In: Francisco de Vitoria, **Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica**, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981. [Corpus Hispanorum de Pace, v. VI].

PICH, Roberto H. “*Dominium e Ius*: sobre a fundamentação dos Direitos Humanos segundo Francisco de Vitoria (1483-1546)”. In: **Teocomunicação** Porto Alegre v. 42 n. 2 p. 376-401 jul./dez. 2012.

PINA POLO, Francisco. “El Tirano Debe Morir: el tiranicidio preventivo en el pensamiento político romano”. In: **Actas y Comunicaciones**, Instituto de Historia Antigua y Medieval Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, v.2, p.1-24, 2006. Disponível em: <<http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/publicaciones.htm>>. Acessado em: 28/03/2016; às 11: 40.

PLANS, Juan Belda. **La Escuela de Salamanca**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 2000. 997p.

QUAGLIONI, Diego. **Tyrannis**. Disponível em:
<<http://sciencepoparis8.hautetfort.com/media/02/02/1768748497.pdf>> Acessado em 03/04/2016; às 11:01.

RANUM, Orest. “The French Ritual of Tyrannicide in the Late Sixteenth Century”, In: **The Sixteenth Century Journal**, vol.11, n.1, p.63-82, spring 1980.

RIVAS, Diego Alfredo Perez. “Condición, naturaleza humana y el origen de la sociedad civil en la filosofía vitoriana”. In: **Veritas**. Porto Alegre, v.59, n.3, p.489-510, set.-dez. 2014.

ROSES, Christian Hansen. **Ensayo sobre el pensamiento político del Padre Juan de Mariana**. Chile: Universidad Católica de Chile. 1959. 349p. [Colección de Historia de las Ideas Políticas y Sociales, n.1]

ROTHBARD, Murray. **Economic Thought Before Adam Smith**. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume I. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute, 2006. 535p.

SABINE, George H. **A History of Political Theory**. 4ed. Revisado por Thomas Landon Thorson. Flórida: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1973. 871p.

SÁNCHEZ-SECO, Fernando Centenera. **El Tiranicidio en los Escritos de Juan de Mariana**. Madrid: DYKINSON, 2009, 545p.

SIRAGO, Vito. “Tyrannus. Teoria e Prassi Antitirannica in Cicerone e Suoi Contemporanei”. In: Estratto dal. vol. XXXI dei rendiconti dell’-**Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti di Napoli**, 1956. Disponível em:
<http://www.sirago.net/Upload/1957_Tyrannus_Teoria_e_prassi_antitirannica_in_Cic.pdf>. Acessado em: 29/03/2016; às 10:02.

SKINNER, Quentin. **The Foundations of Modern Political Thought**, vol.2: The Age of Reformation, 19th printing, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

SOONS, Alan. **Juan de Mariana**. Boston: Twayne Publishers, 1982. 146p.

SOUZA NETO, Francisco Benjamin. “Introdução”. In: Tomás de Aquino, **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Benjamin de Souza Neto, Petrópolis: Vozes, 1995. [Clássicos do pensamento político]

STREFLING, Sérgio R. **Igreja e Poder. Plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SWARTZ, N.P. “Thomas Aquinas: On law, tyranny and resistance”. In: **Acta Theologica**, 30 (1), p.145-157, 2010.

TAYLOR, Quentin. “John of Salisbury, the *Policraticus*, and Political Thought”. In: **Humanitas**, v. XIX, n. 1 and 2, p.133-157, 2006.

TEIXEIRA, Felipe Charbel . “A retórica prudencial de Maquiavel e Guicciardini” In: **O que nos faz pensar**, n.27 (Maio), Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, p.113-137, 2010.

TORRELL, Jean-Pierre, **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra**. São Paulo: Loyola, 1999. 460p.

TURCHETTI, Mario. **Tyrannie et Tyrannicide. De L'antiquité r nos jours**. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2001. 1044p. [Fondements de la politique].

_____. “¿Por qué nos Obstinamos en Confundir Despotismo y Tiranía? Definamos el derecho de resistencia”, Tradução de Victoria Espinosa. In: **Revista de Estudios Políticos** (Nueva época). Madrid, n.137, p.67-111, Julio-Septiembre 2007.

_____. “Tiranía y despotismo: una distinción olvidada”. In: **Tiranía: aproximaciones a una figura del poder**. Tradução de Victoria Espinosa. Madrid: Editorial Dykinson, 2008, p.17-58.