

A JUSTIFICAÇÃO DO TIRANICÍDIO NO PENSAMENTO PROTO-LIBERAL DE JUAN DE MARIANA

João Quartim de Moraes(*)
Deptº de Filosofia do IFCH

I. Em 1610 o livro *De Rege et regis institutione* foi publicamente queimado em Paris. Seu autor, o jesuíta espanhol Juan de Mariana, embora desfrutando da incontestável vantagem de se fazer representar na fogueira por seus escritos em vez de se submeter pessoalmente às chamas, sofria naquele momento, nas prisões da Inquisição, em Madrid, as consequências da irritação provocada no todo-poderoso duque de Lerma, ministro do rei Felipe III, pela publicação de outro escrito seu, o opúsculo *De Mutatione Monetæ*.

Dos dois delitos de opinião de que estava sendo acusado o já idoso jesuíta (nascera em 1535 em Talavera, Castela), aquele relativo ao *De Rege...* parece, à primeira vista ao menos, mais grave. No sexto capítulo do primeiro livro desta obra, Mariana examina a questão "an tyrannum opprimere fas sit". Responde positivamente: é lícito matar o tirano. Nem esta conclusão, no entanto, nem os argumentos que desenvolve para fundamentá-la, eram inéditos. Ao contrário: a justificação do tiranicídio tinha atrás de si uma longa tradição doutrinária⁽¹⁾.

(*) Agradecimento. A pesquisa que permitiu elaborar o presente estudo foi efetuada na Biblioteca Nacional de Madrid em junho-agosto de 1985, graças a uma passagem de ida e volta e um auxílio concedidos pela Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo, à qual manifestamos aqui nosso reconhecimento.

(1) Tradição que remonta pelo menos a Aristóteles. Conta-se que Callisthenes, seu sobrinho e membro do círculo de discípulos que reuniu

Tanto assim que onze anos haviam transcorrido desde a publicação do *De Rege...* (1a. edição: Toledo, 1599) sem que Mariana tivesse sido incomodado pelas autoridades de seu país, que tanto quanto as francesas, poderiam em princípio se sentir visadas pelo zelo de um eventual tiranicida. Esta tolerância das autoridades espanholas correspondia não somente à inexistência de uma ameaça perceptível ou mesmo plausível pairando sobre a pessoa do rei, mas sobretudo ao fato de que o debate em torno do direito à rebelião e ao tiranicídio havia desde há muito desdramatizado a questão. Para nos exprimirmos na linguagem contemporânea: a justificação do tiranicídio era, naquela época, encarada muito mais como uma questão de Direito Constitucional do que de Terrorismo Internacional...

Se não era a tolerância espanhola, mas sim a intolerância francesa que destoava dos costumes políticos e intelectuais da época, é esta e não aquela que exige uma explicação. Como se sabe, o século XVI, fasto para a Espanha (consolidação de sua unidade política forjada pela integração de Castela e Aragão; conquista, ocupação e pilhagem do Novo Mundo), fora, em sua segunda metade, dos mais nefastos para a França, dilacerada pelas guerras de religião. Em 1589, a fúria homicida que se apoderara do país atingiu o rei Henrique III, último membro do ramo dos Valois, assassinado pelo monge Jacques Clement, no momento em que, fracassadas suas múltiplas e sanguinárias tentativas de arbitrar o

durante sua permanência em Assus (347-344), tendo acompanhado Alexandre em suas campanhas asiáticas, exerceu elevadas funções junto ao Imperador triunfante. Quanto este, no entanto, exigiu ser tratado, mesmo por seus próximos, à maneira dos déspotas do Oriente, Callisthenes, revoltado, acabou se envolvendo numa conspiração de palácio contra Alexandre, que o condenou à morte. Teria aí sua origem a hostilidade com que o Liceu tratou Alexandre. De qualquer modo, sem preconizar o tiranicídio, Aristóteles a ele se refere com simpatia em *Política*, II, 7, 1267 a 12-16 e sem antipatia nas diversas passagens do livro V, 10, da mesma *Política*, onde examina comparativamente a "basiléia" e a "tirania" enquanto formas opostas de monarquia. Não será demais relembrar, muito esquematicamente, que São Tomás aprovou o tiranicídio no caso dos tiranos "ex defectu tituli" (=usurpadores), mas condenou-o relativamente aos tiranos "ex parte exercitii" (=detentores de um poder originariamente legítimo). Retornaremos mais adiante à questão.

enfrentamento entre Católicos e Huguenotes apoiando-se naqueles, aliou-se a Henrique de Bourbon, rei de Navarra e chefe do partido Huguenote, vindo com ele cercar Paris, então nas mãos da Liga Católica. Antes de morrer, designou Henrique de Bourbon seu sucessor. Embora tenha pacificado a França, instituindo, com o edito de Nantes, a tolerância religiosa, Henrique IV também seria vítima de um fanático da Contra-Reforma: assassinou-o, em 1610, o monge François Ravailiac.

A proximidade cronológica entre a publicação do *De Rege...* e o regicídio de Ravailiac explica por si só a hostilidade que o livro suscitou em Paris. Circunstância agravante, o capítulo sobre o tiranicídio se abre com a descrição pormenorizada das circunstâncias que marcaram o final do reinado de Henrique III: o assassinato, em Blois, do duque e do cardeal de Guise, chefes da Liga; a rebelião dos partidários da Liga que se assenhorearam de Paris, logo cercada por Henrique III e por seu aliado, o futuro Henrique IV. Segue o relato do tiranicídio: Clement, "a quem os teólogos que consultara haviam dito ser legal matar um tirano", introduziu-se no acampamento de Henrique III e, sob o pretexto de informá-lo sobre a situação no interior da cidade cercada, golpeou-o com uma faca envenenada, revelando assim, comenta Mariana, "insigne firmeza de ânimo, num feito memorável".⁽²⁾

Logo adiante, após relatar como o Rei, embora mortalmente ferido, conseguiu arrancar a arma do agressor e golpeá-lo por sua vez, de modo que, quando acorreram os áulicos alertados pelos gritos de Henrique, chamando Clement de traidor e parricida ("proditorem, parricidam inclamans") este já estava moribundo, Mariana o exalta novamente: brutalmente e selvagememente golpeado pelo áulicos do Rei, o tiranicida, "nihil elocuto ac lecto potius, uti ex vultu apparebat, quod re patrata cruciatus alios euaderet". O retrato é de um mártir e de um herói, talvez (mas só um estudo rigoroso do ideário jesuíta tal como o concebiam os primeiros discípulos de Loyola poderia confirmar esta opinião) o do modelo do

(2) Ioannis Marianae, *De Rege et Regis Institutione Libri III*, Toledo, 1599, p. 68. Salvo indicação em contrário, citaremos sempre a 1.ª edição do *De Rege*.

cavaleiro da Contra-Reforma com que se identificava, em suas primeiras décadas de existência, a Companhia de Jesus. Confirma-o, em todo caso, o elogio final de Mariana: "Sic Clemens perijt aeternum Galliae decus... simplici iuuenis ingenio, neque robusto corpore: sed maior vis vires et animum confirmabat"⁽³⁾. Embora não tenhamos encontrado nos diversos comentários do *De Rege* que consultamos nenhuma observação neste sentido, parece-nos que a "maior vis" que fortaleceu seu engenho simples e seu corpo sem robustez significa a inspiração divina.

É interessante notar que uma das poucas modificações que apresenta a segunda edição do *De Rege* (Mainz, 1605) relativamente à primeira consiste na supressão, na frase acima citada, da expressão "aeternum Galliae decus". Discute-se se foi Mariana quem tomou a iniciativa desta correção⁽⁴⁾. Quem quer que

(3) *De Rege*, p.69.

(4) George Albert Moore, que traduziu o *De Rege* para o inglês (*The King and the Education of the King*, The Country Dollar Press, Washington, 1948) conclui, após troca de correspondência com várias bibliotecas detentoras de exemplares das primeiras edições da obra, que "There is no evidence that Mariana ever revised the 1599 edition of the *De Rege*. None of the editions speak of any revisions by the author" (Moore, *ib.*, p.92). Gunter Lewy, em seu *Constitutionalism and Statecraft During the Golden Age in Spain: A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana, S.J.* (Librairie E. Droz, Genève, 1960) contesta aquela conclusão. Após observar que a edição de 1605 "reveals a limited number of small changes involving style and usage, the insertion of a new chapter on money and taxation (chapter VIII: *De Moneta*)", além da eliminação do mencionado elogio a Jacques Clement), diz ser "difficult to conceive of a publisher, on his own, adding a whole chapter to an author's work without the latter's having a share in this revision" (Lewy, *ib.*, p. 27 e nota 53 na mesma página). Difícil, mas não impossível. De qualquer modo, poder-se-á acusar o editor em questão de desenvoltura, mas não de incompetência: o capítulo acrescentado em 1605 constitui uma boa síntese do *De Mutatione Monetae*, que só iria ser publicado quatro anos mais tarde, em 1609. Como não se sabe quando este estudo foi redigido, pode-se supor que o editor tenha trabalhado sobre o manuscrito ainda inédito daquele tratado (resumindo-o). Mas parece mais simples imaginar que o próprio Mariana lhe tenha comunicado o texto do capítulo *De Moneta*, que seria assim uma versão preliminar do tratado *De Mutatione Monetae*. Tanto quanto ao fundo

tenha sido, a intenção é compreensível: eliminar de um texto já em si demasiado irritante para o leitor francês - salvo um fanático da Liga -- o título de "honra eterna da França" conferido pelo autor do livro ao autor da morte do último dos Valois. A indignação provocada pelo assassinato de Henrique IV, cinco anos mais tarde, tornou inteiramente inútil esta pequena precaução editorial.

No mesmo ano de 1610 foi publicada em Paris a 2a. edição ("augmenteé") do *L'Antimariana ou Refutation des Propositions de Mariana, pour montrer que les Princes souverains ne dependent que de Dieu en leur temporel conséquemment qu'il n'est loisible d'attenter a leur etat et personne*, de Michel Roussell.⁽⁵⁾ A condenação judiciária acrescentava-se assim, a condenação teórica; Mariana, no fim da primeira década do século XVII, se tornara um autor "subversivo", como se diria hoje. O que não impediu sua obra de ser reivindicada, nos séculos seguintes, particularmente na Espanha, por representantes das mais opostas correntes de opinião, desde o franquista Manuel Ballesteros-Gaibros ao liberal Pi y Margall; Joaquin Costa, o fundador da moderna antropologia espanhola, fez dele o precursor de suas próprias idéias sobre as origens agrárias da democracia, que tanto inspiraram, no Brasil, Oliveira Vianna.⁽⁶⁾

como quanto ao estilo, os dois textos são, de todas as maneiras, perfeitamente compatíveis e este é o ponto essencial.

(5) Houve duas edições do *L'Antimariana* em 1610. Uma em Rouen, chez Jean Petit e a outra, que citamos, em Paris, chez P. Mettayer.

(6) Manuel Ballesteros-Gaibros é autor de *Juan de Mariana, Pensador y Político* (Ediciones Fe, 1944): apologista declarado do nazismo (cf. por exemplo pp. 34-35), trata o tempo todo de desqualificar o componente anti-absolutista de Mariana, notadamente tal como e retomado pelos círculos liberais ligados a Pi y Margall. Este último, autor da versão espanhola do *De Rege* incluída no tomo XXXI da monumental Biblioteca de Autores Españoles (Rivadeneira, Madrid, 1872), publicou também um pequeno estudo intitulado *Juan de Mariana, breves apuntes sobre su vida y sus escritos* (Madrid, 1888). Mas é sobretudo na Introdução que abre os dois volumes consagrados a Mariana na mencionada Biblioteca de Autores Españoles (volumes XXX e XXXI) que faz dele um precursor das idéias liberais. Joaquin Costa interessou-se particularmente pelos capítulos VIII e XIII do livro III do *De Rege*, que defendem ardentemente os direitos dos camponeses e dos pobres em geral,

II. Que a tolerância das autoridades espanholas para com a defesa do tiranicídio correspondia ao fato de que o tema, embora polêmico, havia sido incorporado à tradição doutrinária dos tratadistas políticos e não a um eventual respeito pela liberdade de opinião, impensável num Estado intelectualmente controlado pela Inquisição (da qual, de resto Mariana fora, desde 1579, um bom, leal e importante servidor), confirma-o a perseguição desencadeada contra nosso autor por causa da publicação, em 1609, do opúsculo *De Mutatione Monetae*, inserido, como indica o lacônico título geral do livro, *Tractatus VII*, numa coletânea de sete pequenos tratados, escritos em momentos diferentes e versando em sua maioria sobre temas religiosos.

Não será inútil lembrar que a Monarquia espanhola exercia um "decidido e hábil controle sobre as ordens militares e a Igreja em geral", aí incluída a Inquisição⁽⁷⁾ Este controle explica porque uma questão profana como a da adulteração do padrão metálico da moeda espanhola tenha feito Mariana passar de censor da Inquisição a censurado.⁽⁸⁾ Felipe III, seguindo conselho de seu todopoderoso ministro, o duque de Lerma, resolvera compensar o déficit do erário cunhando moeda com liga metálica de valor inferior ao tradicional, estabelecendo uma discrepância entre o valor nominal e o valor real (=metálico) da moeda. Expediente de caráter inflacionário, conduzindo tanto à elevação dos preços interiores quanto à desvalorização da moeda espanhola relativamente às demais moedas, já que, num caso como no outro, a relação de troca tendia a se estabelecer em função do valor metálico e não do valor nominal da unidade monetária. A iniciativa revelou-se tanto mais desastrosa que boa parte dos gastos da Coroa espanhola

apresentando Mariana em seu clássico *Colectivismo agrario en España* (Madrid, 1898), como um dos grandes precursores da doutrina de que a propriedade da terra deve ser atribuída aos que a cultivam.

(7) *The New Cambridge Modern History*, volume I, *The Renaissance*, 1967, pp. 6-7.

(8) O estudo clássico sobre os processos sofridos por Mariana é "A propos du 'De Rege', des 'Septem Tractatus' de Mariana et de son ou de ses procès" de Georges Cirot, *Bulletin Hispanique*, X (1908), pp.95-99. Uma síntese mais recente está em Gunter Lewy, *op.cit.*, pp. 20-23.

consistia no pagamento de tropas que mantinha em diversas partes da Europa. Obviamente, os banqueiros que se encarregavam de efetuar as operações de câmbio necessárias a estes pagamentos, calculavam a relação de troca exatamente em termos do valor e do peso do metal cunhado. Acelerava-se assim a inflação, já que uma quantidade crescente de moeda espanhola era necessária para manter o poder aquisitivo, no exterior, do soldo versado aos soldados profissionais da Coroa.

A alta dos preços internos tornou logo calamitosa a situação dos pobres. Mariana, que unia sólidos conhecimentos de história monetária e dos pesos e medidas (seu *De ponderibus et mensuris*, publicado em Toledo em 1599, revela notável domínio das fontes hebraicas, gregas e latinas) a uma não desmentida sensibilidade face ao sofrimento dos desafortunados, lançou-se na redação de seu *De Mutatione Monetae*. Já no prefácio, manifesta estar ciente "do risco que corro", desculpando-se de parecer "atrevido" ou "inconsiderado", com a constatação de que "todo o reino clama e geme sob a carga, velhos e moços, ricos e pobres, doutos e ignorantes". Relata por escrito, portanto, "o que anda pelas praças", "y de que estan llenos los rincones, los corrillos y calles".⁽⁹⁾

O pequeno tratado está dividido em treze capítulos. Nos três primeiros estabelece sucessivamente que (a) o rei não é senhor dos bens particulares de seus vassallos, (b) o rei não pode criar impostos sobre seus vassallos sem o consentimento do povo e (c) o rei não pode baixar o peso ou a lei da moeda sem a vontade do povo. A argumentação, rica de citações de autores

(9) Utilizamos a versão castelhana do *De Mutatione Monetae* por ter sido elaborada pelo próprio Mariana. O título completo desta versão é *Tratado y discurso sobre la moneda de vellon que al presente se labra en Castilla, y de algunos desórdenes y abusos. Escrito por el Padre Juan de Mariana en idioma latino, y traducido en castellano por el mismo*. Servimo-nos da edição já mencionada da Biblioteca de Autores Españoles, volume XXXI, pp. 577-593. Não traduzimos para o português a oração subordinada que encerra a passagem citada por não termos encontrado maneira de expressar, com fidelidade semântica e sem recorrer a perífrases, vocábulos como "rincones" (o nosso "rincão" não tem mais a mesma força expressiva) ou "corrillos" (=ajuntamento de pessoas). A passagem citada esta na p.577.

antigos e modernos (Aristóteles e Comynnes, notadamente) remete constantemente ao princípio de que "sine populi consensu", não é lícito ao rei lançar novos impostos ou desvalorizar a moeda.

Salta aos olhos a convergência deste princípio com a inspiração anti-absolutista da justificação do tiranicídio. A estrutura lógica da argumentação também é semelhante nos dois casos. No *De Rege*, o capítulo VI do livro I que dá uma resposta afirmativa à questão "an tyrannum opprimere fas sit", é precedido por um capítulo consagrado a distinguir o rei do tirano (capítulo V, *Discrimen Regis et tyranni*). No *De Mutatione Monetae*, é logo ao abrir o texto que Mariana rejeita a opinião daqueles que "estendem o poder dos reis, alçando-o mais do que pedem a razão e o direito", para em seguida observar, sob influxo evidente do pensamento aristotélico, que "o poder, com a virtude, tem também sua medida e seus termos; se os ultrapassa, não só não se fortalece, mas se enfraquece e minguia porque como dizem graves autores, o poder não é como o dinheiro, que quanto alguém mais o tem, mais rico é, e sim como o manjar comparado com o estômago, que se lhe falta ou se lhe é ministrado em excesso, enfraquece-o". Donde a conclusão: o poder dos reis, quando se estende fora de seus termos, degenera em tirania.⁽¹⁰⁾

Na perda da medida do poder que caracteriza o tirano, inclui-se "entrar pelas casas e herdades de seus cidadãos e tomar e deixar o que bem entender". A razão pela qual o poder real não abrange "las haciendas de los particulares" é que "a república, de quem os reis, se são legítimos, recebem ("tienen" seu poder, quando os nomeou tais, foi primeiro e principalmente, como diz Aristóteles, para que chefiassem-na e defendessem-na em tempo de guerra; daí se passou a entregar-lhes o governo em matéria civil e criminal e para que exercessem estes cargos com a autoridade e força convenientes, se lhes atribuíram renda certas...".⁽¹¹⁾ A concepção do poder político como mandato conferido pela cidadania não é a única idéia importante desta passagem, uma das muitas da obra de Mariana em que,

(10) *De la moneda de vellon*, p.578.

(11) *ib.*, p.578.

justificadamente, ele aparece como um dos precursores das teorias do contrato. Igualmente importante nos parece a tese de que o governo é um serviço público (nisto consiste sua "justa medida") remunerado, como tal, por "rendas certas" (que lhe não é lícito aumentar arbitrariamente).

A simetria entre o *De Rege* e o *De Mutatione Monetae* termina aqui, pelo menos no que concerne a suas implicações políticas. No *De Rege*, com efeito, a distinção entre rei e tirano, formulada genericamente, a partir da evocação da classificação aristotélica dos regimes políticos conforme o duplo critério da quantidade de detentores do poder (um, poucos, muitos) e da qualidade do governo (em vista do bem comum, em vista do interesse particular do governante), coloca implicitamente o monarca espanhol do lado dos reis. Ao passo que ao classificar como tirania, no *De Mutatione Monetae*, apoderar-se indevidamente dos bens dos particulares e ao argumentar a favor da tese de que "sendo o príncipe não senhor, mas administrador dos bens dos particulares não lhes pode, nem de uma maneira nem de outra, tomar parte de suas fazendas, como o faz todas as vezes que abaixa a moeda pois se lhes dá por mais o que vale menos"⁽¹²⁾, está manifestamente acusando Felipe III senão de ser um tirano (acusação que seria tanto mais difícil de formular que havia dedicado ao rei seu *De Rege*) ao menos de haver praticado ou deixado praticar um ato tirânico.

III. Até agora determinamos negativamente (como anti-absolutista) a postura política implícita tanto na justificação do tiranicídio quanto na condenação ao rebaixamento arbitrário do valor metálico da moeda. Se nos lembrarmos que as grandes nações européias marchavam, naquela época, para a Monarquia Absoluta e que os fundadores da teoria política moderna, desde Maquiavel até Bodin (1530-1596), contemporâneo de Mariana, estavam mais preocupados em fortalecer do que em limitar o poder do Príncipe, seremos levados a pensar que nosso autor foi um desses pensadores que

(12) *Ib.*, pp.579-580. Nós que sublinhamos.

nadaram contra a corrente, não apenas — o que já terá ficado óbvio — na medida em que desagradaram os poderosos do momento (afinal, tampouco o teórico do *Príncipe* foi poupado pelo Príncipe real) mas sobretudo porque suas idéias políticas não teriam sido contemporâneas do movimento político de sua época.

Dentre estas idéias, a da soberania popular parece resumir, no plano dos princípios, o conflito de Mariana com seu tempo. Relativamente ao *Príncipe* de Maquiavel, à *República* de Bodin e ao *Leviatã* de Hobbes, tão profundamente contemporâneos de sua época que é difícil discernir em que medida a exprimem e em que medida contribuíram para criá-la, o apego do autor do *De Rege* às prerrogativas da soberania popular sugere tanto uma nostalgia das velhas liberdades da comuna medieval quanto uma profética antevisão do contrato social, que encontraria em Rousseau, dois séculos mais tarde, sua expressão filosófica radical.

Não se pode, no entanto, extrair de uma comparação mais do que ela pode oferecer. No caso, ela é pertinente enquanto contrapõe aqueles três advogados do fortalecimento do poder de Estado a nosso defensor do controle popular sobre os atos do Príncipe. Mas se nos perdoam este truismo metodológico — a semelhança entre teorias examinadas de uma certa distância cede espaço às diferenças que as separam, quando as examinamos mais de perto.

Bodin, por exemplo, tem sido frequentemente tratado de anti-maquiavélico. Não sem fundamento: na França dilacerada pelas guerras de religião, o *Príncipe* se tornara livro de cabeceira dos áulicos de Catarina de Medicis⁽¹³⁾, vale dizer, da reação católica que, de

(13) A afirmação é de Innocent Gentillet, a quem nos referiremos mais abaixo, no texto. Friedrich Meinecke, em seu clássico estudo sobre a Razão de Estado, que consultamos na versão espanhola do Instituto de Estudos Políticos de Madrid (*La Idea de la Razon de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, 1959), além de referir a mencionada opinião de Gentillet ("já há quinze anos os livros de Maquiavel se veem nas mãos dos cortesãos como os breviários nas mãos dos curas de aldeia") acrescenta que o tradutor para o latim do livro composto por Gentillet contra Maquiavel (ver referências na nota 16) acusava a rainha Catarina "de ser o instrumento de que se servia o

"maquiavelismo" em "maquiavelismo" percorreu, da intriga "florentina" ao massacre da noite de São Bartolomeu, a espiral ascendente da intolerância fanática.⁽¹⁴⁾ Que a inspiração essencial de Maquiavel tenha pouco a ver com a fúria homicida de Catarina de Medicis parece-nos fora de dúvida.⁽¹⁵⁾ Os autores huguenotes que atribuíram ao autor do Príncipe a responsabilidade intelectual e (i)moral pelos crimes políticos praticados pela ou sob inspiração de sua real compatriota não estavam em condições, após os massacres odiosos de que seus correligionários tinham sido vítimas, de avaliar com objetividade o significado histórico do maquiavelismo sem aspas. Friedrich Meinecke observa, a este respeito, que a obra de Gentillet, que publicou, em 1576, isto é, quatro anos após a noite de São Bartolomeu, um *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté, divisez en trois parties: a savoir, du Conseil, de la Religion et Police que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin*, "está penetrada pelas emoções da guerra civil e das guerras de religião, nas quais os pais lutavam contra os filhos e

demônio para difundir na França o veneno de Maquiavel" (Meinecke, op.cit., p. 53).

(14) Cf. Meinecke, ib., p. 53.

(15) Pouco a ver mas não nada a ver. Meinecke observa de um lado que Catarina de Medicis provavelmente só estudou a obra de Maquiavel a partir de 1572 e que sua política, "tão marcada de impulsos femininos e de fraqueza não respondia de maneira alguma ao ideal de estrita e consequente racionalidade que Maquiavel havia traçado para o Príncipe". De outro, no entanto, Catarina "trouxera de sua pátria os mesmos miasmas de Maquiavel e estava convencida de que ao Príncipe cabia o direito ao assassinato" (ib., p.54). A despeito do argumento revelar antes de mais nada os rançosos preconceitos do ilustre historiador alemão (Catarina é fraca por ser mulher e é pérfida por ser italiana), aponta para uma avaliação equilibrada da influência de Maquiavel sobre a política de Catarina de Medicis: embora esta esteja longe de corresponder ao Príncipe segundo *O Príncipe*, há de se admitir que a obra de Maquiavel forneceu argumentos para os crimes cometidos pela Rainha Mãe dos últimos Valois e em particular para a tentativa de "solução final" da questão huguenote na Noite de São Bartolomeu.

os irmãos contra os irmãos".(16). Já o "anti maquiavelismo" de Bodin é muito mais sereno e teoricamente mais fundamentado. Com efeito, ele concerne, no plano filosófico, a uma única questão, essencial é verdade: Bodin, não obstante insistir no caráter absoluto do poder soberano, procura determinar normas jurídicas universais tiradas da natureza da coisa pública, às quais *devem* se subordinar os detentores da soberania, embora, por hipótese, nenhuma instância ou indivíduo *possa* obrigá-los a tanto. Poder incontrastável, perene e indivisível, a soberania, sob pena de contrariar a natureza das coisas, não deve ser *arbitrária*. É o reconhecimento desta normatividade ético-jurídica que o distingue de Maquiavel, essencialmente preocupado com a dinâmica objetiva do poder.(17)

É notável a convergência das interpretações de Meinecke e de Gramsci (cujos pressupostos teóricos são notoriamente distintos) a respeito do "anti-maquiavelismo" de Bodin. Ambos salientam o enraizamento da teoria de Bodin na experiência histórica das guerras de religião, de que foi testemunha e protagonista. Pertencia, com efeito, ao partido dito "dos políticos" que lutava, como nota Meinecke, para "desvincular o interesse estatal da tutela eclesiástica e da paixão religiosa".(18) Gramsci, por sua vez, apresenta-o como expoente do "terceiro partido" (isto é, o dos "políticos") que se coloca "do ponto de vista do interesse nacional".(19)

(16) *Ib.*, p.53. No entanto, como observa o próprio Meinecke (8b., p.54), "Gentillet, apesar de huguenote, não atribui ao fanatismo religioso a matança de São Bartolomeu e a miséria da guerra civil, mas responsabiliza por ambas o espírito ateu e amoral do maquiavelismo. Maquiavel, diz, dá o conselho de semear a cizânia entre os súditos. Ora, donde vem toda a desgraça da França, senão da discórdia entre papistas e hugenotes, semeada no país pelos estrangeiros?".

(17) Cf. Meinecke, *ib.*, pp. 63-64.

(18) Meinecke, *ib.*, p. 59.

(19) "Durante le guerre civili in Francia, il Bodin è l'esponente del terzo partito, detto dei 'politici', che si pone dal punto di vista dell'interesse nazionale, cioè di un equilibrio interno delle classi in cui l'egemonia appartiene al Terzo Stato attraverso il monarca". Gramsci, *Note sul*

Convergentes quanto ao fundo, as duas análises apresentam uma discrepância terminológica que merece ser assinalada. Meinecke atribuiu aos "políticos" a defesa do "interesse estatal" e Gramsci a do "interesse nacional". A referência à nação (e não ao Estado) corresponde, no texto de Gramsci, a uma análise comparativa de Bodin com Maquiavel. Também Meinecke desenvolve uma comparação entre os dois grandes fundadores da teoria política moderna. Mas contenta-se em traçar o inventário das convergências e das divergências entre ambos, vale dizer, em colocar, pela via analítica, de um lado a identidade e de outro lado a diferença entre a teoria do *Príncipe* e a da *República*, deixando impensada a *relação* entre os dois lados. Donde sua conclusão, exata mas insuficiente, de que o desejo "de encontrar uma firme base jurídica e moral por entre a mutabilidade e a fluidez dos interesses do Estado", separa "radicalmente" Bodin de Maquiavel, o qual "tratava de alcançar seu fim supremo, a preservação da *virtú* no Estado, tão somente pelo fim mais imediato da conquista do poder".⁽²⁰⁾ Esta é, sem dúvida, a diferença crucial entre Maquiavel e Bodin tal como pode ser analiticamente determinada, isto é, como diferença na indiferença. Mais exatamente, tal como aparece na perspectiva do historicismo abstrato: Meinecke, com efeito, separa a esfera do auto-desenvolvimento da "idéia da Razão de Estado" de suas manifestações singulares e contingentes na obra de cada filósofo.

Por pensar a teoria em sua determinação recíproca com o objeto, o historicismo de Gramsci não se exaure nem na constatação da diferença, nem na afirmação de uma unidade abstrata, indiferente à diferença, como o essencial e indiferente ao inessencial. "Bodin funda a ciência política na França num terreno muito mais avançado do que aquele que a Itália havia oferecido a Maquiavel. Para Bodin, não se trata de fundar o Estado unitário-territorial (nacional), isto é, de retornar à época de Luís XI, mas de equilibrar as forças sociais em luta no interior deste Estado já forte e enraizado; não o

Machiavelli, sulla politica e sullo Stato Moderno, Editori Riuniti, 1971, p. 32.

(20) Meinecke, *ib.*, p. 64.

momento da força interessa a Bodin, mas o do consenso...".⁽²¹⁾ Porisso, é menos o "interesse estatal" (já consolidado) do que o "interesse nacional" (no qual se incluía, cada vez mais, o interesse do Tiers Etat) que preocupava Bodin.

É evidente que a situação política em que se elaborou a reflexão de Mariana (a Espanha da virada dos séculos XVI-XVII) se assemelha à da França de Bodin (isto é, do fim do século XVI) e não à Itália de Maquiavel (isto é, do começo do mesmo século). A moderna monarquia espanhola, forjada na união de Castela e Aragão, tinha já um século de idade. Século de ouro, no sentido próprio (graças aos tesouros da América) como no figurado (com Carlos V a Espanha se tornou a primeira potência européia e o maior império colonial do planeta). Século de guerras externas (contra a França, contra os Otomanos, contra tudo e todos que se contrapuseram ao sonho da Coroa espanhola de restabelecer, em seu proveito, a monarquia universal) e de paz interna (embora tenha sido a pátria do criador e dos primeiros adeptos -inclusive Mariana - da Companhia de Jesus, tropa de choque da Contra-Reforma, a Espanha simplesmente não fora atingida pela Reforma e menos ainda pelas guerras de religião por ela ocasionadas). Rapidamente, no entanto, se haviam acumulado sintomas de precoce decadência do império espanhol, dentre os quais a crise monetária cuja denúncia tantos dissabores traria a Mariana. Assim como a Bodin, não era "o momento da força", mas o "do consenso" que interessava ao autor do *De Rege*; dele se poderia dizer, como disse Gramsci de Bodin, que não estava preocupado em fundar o Estado nacional, isto é, em retornar à época de Fernando e Isabel, mas em revalorizar, face aos abusos da Coroa, o "consensus

(21) Gramsci, *ib.*, p.32. Porisso mesmo, observa, "mi pare evidente che classificare il Bodin fra gli 'antimachiavellici' sia questione assolutamente estrinseca e superficiale" (*ib.*, p.32). A questão das relações entre Maquiavel e Bodin é examinada com muita erudição no livro de Martin de Albuquerque, *Jean Bodin na Península Ibérica. Ensaio de História das Idéias Políticas e de Direito Público*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1978, pp. 59-64, inclusive as notas relativas a estas páginas, que condensam documentação do maior interesse para o tema.

populi". Diferentemente de Bodin, no entanto, Mariana buscava o ponto de equilíbrio do almejado consenso não no alargamento da base política do centralismo monárquico (através de um "compromisso histórico" entre o Absolutismo e o Tiers Etat), mas na *limitação* do princípio mesmo do régio poder.

Uma das mais claras, senão a mais clara expressão teórica desta diferença está na atitude dos três autores relativamente à clássica questão de saber se o Príncipe é ou não "solutus legibus". Bodin, a este respeito, se mostrou tão cioso das prerrogativas do Príncipe quanto Maquiavel. A definição de soberania na edição latina da *República* coloca-a explicitamente acima das leis: "Summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas". O detentor da soberania manipula as leis como o timoneiro o timão. Deve obediência às leis divinas e naturais, mas como a um imperativo de sua consciência.⁽²²⁾

A questão é examinada por Mariana num capítulo (I, 9) do *De Rege* que lhe é especialmente consagrado e em cujo título já vem formulada a tese oposta à de Maquiavel e de Bodin: "Princeps non est solutus legibus". Tese que não se pode classificar como anacrônica: a doutrina escolástica a mais clássica (a da *Summa Theologica*) professa, ao contrário, que o Príncipe é "solutus legibus".

(22) A definição da edição latina (que infelizmente não conseguimos consultar) é citada por Meinecke, *ibidem*, p. 59, ao lado da definição da edição francesa, sobre a qual trabalhamos (num facsimile de Scientia Aalen, 1961), datada de Paris, 1583, chez Jacques du Puis, libraire juré à la Samaritaine. É frequente encontrarmos a data de 1576 para a edição francesa dos *Six livres de la République*. (A edição latina, de qualquer modo, é posterior à francesa). Tanto quanto pudemos apurar, a edição de 1583 é mesmo a primeira; 1576 pode ser a data da elaboração do texto ou de sua primeira difusão como manuscrito. Analisaremos a definição de soberania da edição francesa na parte final deste estudo. Ela abre o capítulo VIII do Livro I: "la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République que les Latins appellent maiestatem...". Quanto à postura de Bodin face à cláusula "solutus legibus", ela se infere do argumento de Meinecke (cf. nota 17): o Soberano não pode ser coagido pela lei positiva, mas deve ser obediente à normatividade ética fixada pelas leis naturais e divinas.

São Tomás distingue, com efeito, dois sentidos da sujeição à lei. O primeiro, "sicut regulatum regulae"; o segundo "sicut coactum cogenti". Os justos se subordinam à lei no primeiro sentido, mas não no segundo, enquanto que os injustos subordinam-se no segundo sentido. A coação, com efeito, é contrária à vontade. O justo se subordina à lei voluntariamente; o injusto, porque é coagido. Para coagir, no entanto, é necessário uma força coatora, da qual o Príncipe é o detentor. Portanto, é "quantum ad vim coactivam legis" que o Príncipe "dicitur esse solutus a lege". Ao passo que "quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi, propria voluntate". Ora, como além de detentor da força coativa, o Príncipe "potest legem mutarem", sua sujeição à força diretiva da lei é voluntária não somente no sentido de que não obedece a nenhuma coação, mas também por poder alterá-la "si expediens fuerit", cláusula que retomarão, à sua maneira, os reis da França, a partir de Francisco I, concluindo seus decretos pela fórmula "car tel est notre bon plaisir". Portanto, "quantum ad Dei iudicium, princeps non est solutus a legibus, quantum ad vim directivam eius; sed debet voluntarius, non coactus, legem implere".⁽²³⁾ A referência ao juízo de Deus exprime, sem dúvida, o limite do "bon plaisir" real: as normas morais são universais e se o Príncipe promulgar leis que as contrariem, estará cometendo injustiça, embora não haja força coatora para obrigá-lo a se conformar à lei divina.

Salta aos olhos a semelhança entre a argumentação de São Tomás e a de Bodin. Ambos professam ser o Príncipe "solutus legibus", no sentido de que não está sujeito a nenhuma coação que o obrigue a obedecer às leis. Ambos, no entanto, superpõem à esfera do Direito Positivo, acima da qual ("supra legem") se situa o Príncipe, uma esfera de normatividade ético-teológica (São Tomás) ou ético-jurídica (Bodin) situada por sua vez acima do Príncipe. Se este é livre de acatá-la ou não, o é no sentido em que é livre de escolher entre o

(23) São Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Prima Secundae, Quaestio XCVI, Articulus V.

bem ou o mal, o certo ou o errado, ou, para exprimir-se politicamente, de ser um rei ou um tirano. (24).

As sucessivas comparações efetuadas a propósito da posição dos diversos autores examinados relativamente ao princípio "princeps est solutus legibus" conduzem pois a uma tríplice classificação. De um lado, a aceitação sem reservas deste princípio por Maquiavel. De outro, sua aceitação limitada por São Tomás e Bodin. Enfim, sua negação por Mariana. Cumpre agora examinar como este fundamenta sua recusa, a qual se revela menos "anacrônica" que a adesão relativa de Bodin, neste aspecto pelo menos, um continuador de São Tomás.

IV. A questão política de fundo, atrás desta questão de princípio, é a do conteúdo do anti-absolutismo de Mariana. Qualquer que seja o peso, em seu pensamento, da nostalgia das liberdades medievais, acabamos de ver que doutrinariamente, nosso autor se contrapõe à expressão a mais autorizada do pensamento medieval no que concerne aos limites do poder do Príncipe. No entanto, nem porisso parece-nos razoável considerar São Tomás como um precursor do absolutismo. Aqui sim, estaríamos diante de um juízo manifestamente anacrônico. A adesão ao princípio "Princeps est solutus legibus" não tem com efeito o mesmo significado histórico na *Summa Theologica* e nos *Six Livres de la République* de Jean Bodin. A situação histórica em que se inscreve a *Summa* tomista, caracterizada pela fragmentação feudal do poder político e pelo forte influxo teocrático da Igreja Romana não permitia ao Príncipe, ainda que "solutus legibus", exercer poderes comparáveis àqueles de que iria dispor nas monarquias nacionais dos séculos posteriores. A preocupação (anti-absolutista) de limitar os poderes régios pressupõe que tais poderes sejam ou ameacem tornar-se ilimitados. Ao se realizar historicamente a

(24) Bodin exprime-se claramente sobre este ponto: "...la plus noble difference du Roy et du Tyran est, que le Roy se conforme aux loix de nature: et le tyran les foule aux pieds..." . *Les six livres de la République*, op. cit., p. 289.

partir do século XVI, este pressuposto veio redimensionar a problemática política.

Neste sentido, sem dúvida, Maquiavel ao tematizar a dinâmica pura do poder e Bodin ao distinguir conceptualmente governo e Estado, foram os primeiros a tirar as consequências teóricas do surgimento do Estado nacional moderno. Mas tiraram-nas, como já assinalamos, no rumo da corrente histórica isto é, da marcha ascendente do absolutismo monárquico. Por conseguinte, ao sustentarem ser o Príncipe "solutus legibus", estavam abrindo caminho para a justificação teórica (à qual Hobbes iria conferir uma fundamentação filosófica radical) da tendência à autonomização do Estado, tema central da reflexão política contemporânea.

A tendência do Estado a se erigir em órgão autônomo de gestão e de coerção constitui, menos que uma fatalidade ou mesmo que uma necessidade histórica, a expressão perversa (isto é, unilateralmente exacerbada) de uma tendência mais fundamental, esta sim historicamente necessária: a homogeneização dos espaços econômicos nacionais ao longo da transformação capitalista das relações sociais. Chamêmo-la de *centralização política* entendendo-se por centralização a concentração, numa pessoa ou num corpo colegiado, dos poderes de gestão, de coerção e de direção anteriormente dispersos pelas multiformes instituições características do feudalismo, da comuna urbana medieval, do Império hierocrático e da Igreja teocrática.

Por si só a centralização política não implica a autonomização do Estado. Tudo depende de saber a que título e em que caráter o poder central é exercido por seu(s) detentor(es). Se é em nome e sob o controle do corpo político, estamos diante de uma centralização democrática, cujo conceito recebeu na teoria rousseauiana do contrato social sua formulação mais rigorosa (a soberania, definida como poder de legislar é atributo inalienável e indivisível da Vontade Geral). Se, ao contrário, o Estado se erigiu em "Leviatã" ou "Deus Mortal"- na pitoresca metáfora hobbesiana, estamos diante do caso oposto, isto é, de uma centralização autocrática em que o poder político concentrado no

Estado permanece fora do alcance da sociedade, (e portanto autônomo). O Estado, como dirá o jovem Marx criticando Hegel, se cristaliza como *poder político alienado*.

A plena submissão do Estado à sociedade e, no polo oposto, a total alienação do Estado relativamente à sociedade constituem limites teóricos no interior dos quais se desenvolveu historicamente a relação Estado/sociedade. Com efeito, o processo secular de centralização política ao longo do qual se forjaram e se consolidaram os Estados nacionais do Ocidente, apresentou, ao influxo das condições sociais e culturais em que se foi desenvolvendo, as mais variadas formas de relação entre o poder político e o corpo político. Analiticamente, há amplo consenso entre os especialistas para distinguir a via inglesa (onde a centralização política foi temperada pelas tradições parlamentares oriundas do feudalismo) da via francesa (onde o Absolutismo bloqueou a possibilidade de um compromisso histórico liberal como o de 1688 na Inglaterra). Da via espanhola, no entanto, que nos diz respeito mais de perto, pouco se fala. Sem dúvida porquê, a partir do século XVII, exaurida pelas sucessivas guerras em que se envolveu em sua condição de centro do Império dos Habsburgs, a Espanha entrou num ciclo regressivo que se estendeu ao longo do século XVIII, isto é, justamente quando se acelerava, no resto da Europa, a evolução econômica e cultural que iria desembocar na era burguesa moderna.

O desenvolvimento da teoria política durante os séculos XVI-XVIII refletiu, nas questões que formulou e nas respostas que propôs, a tensão entre a tendência à autonomização do Estado e a tendência ao controle social sobre o Estado, ambas inerentes ao processo de centralização política. Reflete-o, conforme os autores, ora antecipando o sentido da dinâmica histórica, ora - como nos parece ser o caso de Mariana - pensando contra a corrente.

Não pretendemos, no entanto, atribuir a contraposição entre pensar na corrente e contra a corrente histórica outro valor (teórico, moral) que não seja o de contribuir para a explicação da gênese de uma

problemática política. Os criadores da grande corrente política da modernidade também *pensaram contra*: Maquiavel contra o esfacelamento da Itália, ocupada por mercenários estrangeiros à serviço das aspirações teocráticas do Papa e das aspirações hierocráticas do Imperador; Bodin e Hobbes contra a guerra civil. Se, como vimos, Mariana se inscreve na linha de pensamento oposta, se pensa contra o absolutismo, não há de ser apenas por pensar num país cuja unidade política, sob a égide da centralização monárquica, estava consolidada há mais de um século. (A união de Castela e Aragão data de 1469). Na mesma época, com efeito, também na Inglaterra com Henrique VII e na França com Luís XI, a centralização política havia realizado progressos decisivos. Em compensação, a Espanha atravessara incólume as turbulências da Reforma, e os horrores da guerra civil lhe haviam sido poupados. Nada convidava o autor do *De Rege* a lançar sobre a sociedade ou a natureza humana o olhar severamente pessimista do autor do *Leviatã*. Em vez do "homo hominis lupus", sua definição da natureza humana retoma a célebre fórmula aristotélica "politikôn zôon" na consagrada (mas inexata) tradução latina: "homo natura est animal sociabile"⁽²⁵⁾

Mariana se inscreve pois na linhagem intelectual dos que pensaram a favor da sociedade contra o Estado. Apenas outra maneira de dizer que se inscreve na corrente, ou melhor, na contra-corrente anti-absolutista? Não exatamente. Duas, ns verdade, são as linhagens intelectuais -- ou ideológicas -- que pensaram contra a autonomização do Estado. A primeira liberal, vai de Locke e Montesquieu a Stuart Mill e Tocqueville. A segunda, democrática, despontou, na modernidade, com

(25) Mariana, *De Rege...*, op. cit., p. 16. A tradução latina é incorreta na medida em que abandona a equivalência, consagrada na Antiguidade clássica, polis-civitas e/ou politéia-respublica. Evidentemente, não se trata de um "erro" de tradução, mas de uma tradução manifestamente traidora. O único exemplo clássico, ou mais exatamente, pré cristão, de tal tradução que encontramos está em Sêneca, *De Beneficiis*, 7, 1, 8: "homo sociale animal". Mas Sêneca, justamente, estava embebido da concepção estoica da "cosmópolis" e interessado no lugar do homem na ordem universal e não na comunidade política tal como a entendia Aristóteles ao definir o homem como "animal político".

os calvinistas adeptos da Monarquía (isto é, da luta contra os Monarcas), cujos principais escritos foram publicados entre 1573 (a *Franco-Gallia* de François Hotman) e 1579 (as *Vindiciae contra Tyrannos*, atribuídas a Hubert Languet e a Philippe du Plessis-Mornay)⁽²⁶⁾, e, passando pelos Levellers de Cromwell, encontrou em Rousseau sua formulação filosófica radical sobre a base dos pressupostos contratualistas. Muito esquematicamente, podemos distinguir as duas linhas pelo modo como concebem a relação adequada entre a sociedade e o Estado, ou, mais precisamente, entre a cidadania e o poder político. Para o ideário liberal, trata-se de *limitar* os poderes do Estado, separando-os e/ou contrabalanzando-os. Para o ideário democrático, de *identificar* o Estado ao corpo político, fazendo da soberania um atributo inalienável e indivisível da Vontade Geral. Historicamente, foi só no século XIX que os pensadores liberais assumiram explicitamente uma postura crítica em relação à democracia, insistindo, à luz da Revolução Francesa, no perigo que representa para as minorias (Stuart Mill) ou para a ordem social (Tocqueville) a ditadura da maioria. Só um inventário sistemático (que escapa a nosso propósito) das afinidades eletivas e dos trágicos desencontros entre o ideário liberal e o ideário democrático, permitiria determinar com mais precisão suas recíprocas convergências e divergências. Nos limites do presente estudo, contentar-nos-emos em examinar em que medida a crítica do absolutismo monárquico desenvolvida por Mariana anuncia os temas sobre os quais irão convergir ou divergir os liberais e os democratas dos séculos seguintes.

V. A justificação do tiranicídio e, de modo geral, a condenação da tirania (na qual se inclui a condenação da manipulação do teor metálico da moeda, explicitamente assimilada, como vimos⁽²⁷⁾, a um ato tirânico) constitui a

(26) Uma exposição clara e concisa sobre os adeptos da Monarquía se encontra em Jean Touchard, *Histoire des idées politiques*, Paris, P.U.F., 1971, 4a. edição, vol. 1, pp. 278-282.

(27) Cf. o texto citado na nota 11.

expressão mais evidente do anti-absolutismo de Mariana. Na argumentação do *De Rege*, afinal um livro dedicado ao rei Filipe III e destinado à educação dos Príncipes, é crucial a distinção entre o Rei e o Tirano, tema do capítulo V do livro I ("Discrimen Regis et tyranni"). Já o capítulo II estabelecera, como o exprime seu título ("Unum reipublica praessee, quam plures praestantius est") que a melhor forma de governo é o de um só. É portanto após justificar a realeza (cap.II) e distingui-la da tirania (cap.V) que Mariana, em dois capítulos sucessivos (VI e VII), examina se é lícito matar o tirano e se é permitido matar o tirano com veneno, respondendo positivamente à primeira e negativamente à segunda questão. (No argumento do cap. VII, extremamente casuístico, prevalecem considerações ético-religiosas: no envenenamento, a vítima colabora, ainda que involuntariamente, com a própria morte).

A distinção entre o tirano e o rei fundamenta teoricamente a diferença ética entre o tiranicídio - rebelião legítima - e o regicídio - rebelião criminosa. Salvo a condenação do envenenamento, a qual acabamos de aludir, não é com efeito sobre a ação (de matar) mas sobre seu objeto (tirano ou rei) que incide o juízo moral. A grande questão ético-política consiste portanto em distinguir adequadamente o mau e o bom monarca. Não insistiremos mais sobre o fundamento filosófico desta distinção, a saber, a recusa do princípio "princeps solutus legibus". Trata-se agora de aplicá-lo: o "princeps" que se comporta *como se fosse* "solutus legibus" é um tirano; é rei aquele que se conforma às leis. Tal nos parece ser a estrutura lógica do argumento de Mariana. Seria portanto de esperar que o capítulo V, no qual se distingue o tirano do rei, comportasse um exame aprofundado daquele princípio. É só no capítulo IX, no entanto, que, como o indica seu título ("Princeps non est solutus legibus"), o princípio é discutido. Convém pois examinar mais de perto esta aparente anomalia.

O capítulo V se abre com a exposição da tradicional classificação das formas de governo ("genera

principatuum formaeque respublicas gubernandi"), cuja expressão literária mais antiga está em Heródoto, mas que recebeu de Aristóteles sua formulação teórica definitiva (com a qual atravessou os séculos), combinando a pergunta "quem governa?" e a pergunta "como governa?"⁽²⁸⁾. Mariana retoma com grande fidelidade a formulação aristotélica, o que poderia sugerir, mais uma vez, se comparado a Maquiavel e a Hobbes, que tem os olhos fixos no passado. É, com efeito, notável a convergência da atitude daqueles dois grandes fundadores da Filosofia Política moderna a respeito da velha classificação aristotélica das formas de governo segundo o duplo critério do "quem?" e do "como?". Ambos rejeitam, com igual ironia, o segundo critério, eminentemente ético, que permite a Aristóteles contrapor ao governo de um só em vista do interesse comum (-a "basiléia", boa forma da monarquia) o governo de um só em vista de seu próprio interesse (a tirania, má forma da monarquia) ao governo de poucos em vista do interesse comum (a aristocracia), o governo de poucos em vista do interesse de poucos (a oligarquia) e enfim, ao governo de muitos em vista do interesse comum (a "politéia"), o governo de muitos em vista do interesse de muitos (a democracia)⁽²⁹⁾. Maquiavel, no *Discurso sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, após mencionar a classificação ternária em sua forma simples, que remonta a Heródoto, como notamos, refere-se à classificação aristotélica para observar a respeito das três formas más de governo que "nenhuma precaução pode impedir que cada uma daquelas espécies consideradas boas... degenerem para a espécie (má) correspondente, tão grande neste assunto pode ser a semelhança entre o bem e o mal" (grifos nossos)⁽³⁰⁾. Hobbes por sua vez, após expor concisamente a forma ternária simples, acrescenta, tão ironicamente quanto Maquiavel: "Encontramos outros nomes de espécies de

(28) Cf. Norberto Bobbio, *A Teoria das Formas de Governo*, Editora Universidade de Brasília, 1980, pp. 33-35.

(29) Aristóteles, *Política*, III, 7, 1279a32-1279b10.

(30) Maquiavel, *Discurso sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, I, 2. O Príncipe, como se sabe, se abre com uma classificação binária (República/Principado).

governo, como *tiranía* ou *oligarquia*, nos livros de história e de política. Mas não se trata de nomes de outras formas de governo, e sim das mesmas formas quando são detestadas. Pois os que estão descontentes com uma monarquia chamam-na de tirania e aqueles a quem desagrada uma aristocracia chamam-na de oligarquia, do mesmo modo como os que se sentem prejudicados pela democracia chamam-na de *anarquia*..."⁽³¹⁾.

Mariana, ao contrário, não somente *retoma* a classificação aristotélica, como faz dela a espinha dorsal da justificação do tiranicídio. É evidente, com efeito, que se, como querem Maquiavel e Hobbes, "tirano" fosse apenas o *nome* que dão ao monarca aqueles que o detestam, matá-lo careceria de qualquer fundamento ético-político. É pois compreensivelmente que o capítulo consagrado à distinção entre o rei e o tirano se apoia numa versão estritamente ortodoxa da teoria aristotélica das formas de governo. Como para Bodin, esta fidelidade à tradição filosófica serve, na verdade, de argumento de autoridade para enfrentar os temas do presente. No que se refere à teoria das formas de governo, o grande problema com que ambos se defrontavam era justamente o da distinção entre o rei e o tirano. Estes dois conceitos pouco ou nada tinham que ver, quanto a seus respectivos correlatos objetivos, com os conceitos homônimos de que se serviram os Gregos. O Rei do Estado nacional moderno e o "Basileus" homérico, embora se classifiquem como monarcas, constituem personagens históricos tão distintos quanto os mundos a que pertenceram. O mesmo vale, "mutatis mutandis", para o tirano antigo e o tirano moderno, sendo de lembrar que a tirania antiga correspondeu a um momento histórico e a um contexto social distintos daqueles, mais arcaicos, que corresponderam à "basiléia", de tal forma que a distinção *antiga* entre "basileus" e tirano fundava-se em evidentes diferenças políticas objetivas, enquanto que a distinção moderna correspondente aplica-se a personagens pertencentes ao mesmo momento histórico, colocados à testa do mesmo tipo de Estado (aquele oriundo da centralização moderna do poder político) e

(31) Hobbes, *Leviatã*, II, p. 19.

exercendo funções políticas tão semelhantes que discerni-los *objetivamente* é tarefa difícil ou até, segundo Maquiavel e Hobbes, impossível .

O apelo à ortodoxia aristotélica carece portanto de bases históricas. Filosoficamente, no entanto, é pertinente: concerne à questão de saber se o poder do Príncipe é ou não (ou melhor, deve ou não deve ser) absoluto. Formulada em termos contemporâneos, a questão seria: a autonomia do poder político relativamente à sociedade constitui uma forma normal ou uma forma patológica do Estado? Evidentemente, a questão não está presente, em sua especificidade, no texto aristotélico, mesmo porque as duas formas de governo que mais interessavam aos Atenienses e aos Gregos em geral, na época, eram a democracia e a oligarquia. (Embora, ironicamente, estas duas formas de poder características da "polis" clássica estivessem com seus dias contados: a Grécia só iria escapar do despotismo semi-asiático do macedônio Alexandre para se tornar província romana)⁽³²⁾. Não está presente sob a forma específica de autonomização do Estado através do despotismo (mais ou menos) esclarecido dos monarcas absolutos dos séculos XVII e XVIII, nem "a fortiori", enquanto despotismo burocrático dos aparelhos estatais contemporâneos, mas sim sob a forma genérica da distinção entre as formas normais e as formas patológicas do poder de Estado.

É justamente a propósito desta questão -- crucial -- que Bodin e Mariana se apoiam no léxico político dos Gregos para lançar as bases, em oposição a Maquiavel (e "avant la lettre" a Hobbes) da moderna crítica filosófica ao despotismo, anunciando alguns dos temas essenciais da obra de Montesquieu. Mariana o faz, notamos acima, da maneira a mais ortodoxa. Sua exposição abre com a declaração de que: "Sex sunt genera principatuum formaeque respublicas gubernandi...", a saber a *Regia potestas*, *Optimum* (quam Graeci Aristocratiam dixerunt) e "quae *respublica* proprio nomine dicitur" (poderia ter acrescentado: quam Graeci Politeiam dixerunt); nestas três

(32) Sobre o caráter semi-asiático da monarquia de Alexandre conforme acima nota 1.

formas, governa-se em conformidade com a virtude, por oposição às outras tantas formas degeneradas que respectivamente lhes correspondem, a saber a *Democratia* (também designada como *popularis gubernatio* ou *popularis principatus*), forma perversa da *Respublica*, a *Oligarchia*, forma perversa da *Aristocratia* e enfim a *Tiraniam*, forma "postrema ac pessima gubernandi ratio est, regiae opposita".⁽³³⁾ A fidelidade à clássica exposição aristotélica de *Política III*, é manifesta⁽³⁴⁾. De um lado, ela serve para justificar a distinção, rejeitada por Maquiavel e por Hobbes, entre o que chamamos de formas normais e de formas patológicas do poder de Estado. Retomar a tradição aristotélica nesta questão é retomar a possibilidade de uma avaliação ética *objetiva* sobre o poder político. De outro lado, enquanto esquema classificatório abstrato (poder bom ou mau, de um, de poucos, da maioria), ela se presta a um *deslocamento da ênfase* da problemática do poder político. Na *Política* de Aristóteles, como se sabe, os regimes estudados mais longamente e aos quais se atribui importância prática maior são - et pour cause - a democracia e a oligarquia. Embora não seja deixada de lado, a discussão sobre a tirania é concebida como um aspecto da discussão sobre a monarquia (peri monarkhías) que inclui também o exame da "basiléia", assimilada à aristocracia (basiléia katà tèn aristokratían estín) (*Política*, V, 10, 1310 a 39 e ss). Com efeito, numa e noutra são respectivamente o *melhor* por suas virtudes ou os *melhores* por suas virtudes que exercem o poder (*Política*, ib., 1310 b7 e ss.) . A tirania, de seu lado, se compõe da forma extrema

(33) Mariana, *De Rege*, pp. 55-56.

(34) Referimo-nos ao texto citado na nota 29. No livro IV da *Política*, evocando a exposição do livro III, Aristóteles contrapõe "tás orthás politéias" (as constituições corretas) a seus desvios respectivos ("parekbaseis"): cf. *Política*, IV, 2, 1289a26-38. Logo em seguida, ele examina a hierarquia de valores entre as seis formas de governo, segundo o critério de que "o desvio da forma primeira e mais divina é a pior (forma)" (ib. a39-41), daí inferindo que, sendo a basiléia a forma superior de governo, seu desvio, a tirania, é a pior de todas (ib. 1289a41-b3). Mas, como notamos mais adiante no corpo do texto, Aristóteles, contrariamente aos Modernos, não atribui a esta contraposição a dramaticidade que lhe conferiram os críticos do Absolutismo monárquico.

da oligarquia e da democracia (ib., 1310b3-4). Ela é pois analisada, tanto quanto a "basiléia", em suas relações com as demais formas de governo. É também examinada em si mesma, em sua "dinâmica interna", como diríamos hoje (ver notadamente o longo exame histórico-analítico de *Política*, V, 11, 1313a34-12, 1316 a 39). Já a contraposição "basiléia"/tirania é rápida e se limita a retomar o próprio critério classificatório genérico das formas de governo: o "basileus" protege a todos, - os ricos como os pobres, enquanto que o tirano não se preocupa com o bem comum; aquele visa o bem; este, o prazer (*Política*, V, 10, 1310b-40). O contraste é nítido com a importância que Mariana atribui à mesma distinção. O capítulo V do *De Rege*, após invocar a classificação aristotélica, concentra-se exclusivamente na apresentação dos retratos paralelos e contrapostos do rei e do tirano, modernizando, portanto, a ênfase política daquela classificação, ao mesmo tempo em que dela extraía legitimidade filosófica para fundamentar objetivamente aquela contraposição.

Justamente porque a diferença entre o rei e o tirano decorre da oposição ético-política entre o bom e o mau governante, ela é anterior à questão de saber se o Príncipe é ou não "solutus legibus". Mesmo porque Mariana, embora não leve em conta a distinção entre soberania e governo elaborada por seu contemporâneo Bodin (os *Six Livres de la Republique* foram publicados em 1583)⁽³⁵⁾, utiliza-a "em estado prático", como diria Althusser, conforme, de resto, o haviam feito os escolásticos, retomando à sua maneira, a concepção de "governo misto" elaborada por Políbio⁽³⁶⁾. Com efeito, antes de sustentar, no capítulo IX, que "Princeps non est solutus legibus", Mariana examina, no capítulo VIII, a questão "Reipublicae an Regis maior potestas sit". A própria comparação entre uma "potestas" e outra

(35) Sobre a data da publicação dos *Six Livres de la Republique*, cf. acima a nota 22.

(36) Uma exposição concisa da teoria do governo misto de Políbio está no capítulo que lhe consagra Norberto Bobbio em sua *Teoria das Formas de Governo*. Na tradução brasileira da UnB (que não é tão má quanto costumam ser as traduções daquela editora), o capítulo sobre Políbio se encontra nas pp. 55-63.

confirma tanto o caráter "misto" do poder político tal como o concebe Mariana, quanto o caráter pré-bodiniano (se nos é permitido o neologismo) da noção implícita de soberania para a qual aponta a comparação: o poder maior é aquele que prevalece sobre o outro, que decide em última instância, mas, a partir de Bodin, será concebido como um poder indivisível, como a expressão da própria unidade do Estado e, portanto, não caberá mais compará-lo quantitativamente (segundo o mais e o menos) com outros poderes existentes na coisa pública.

Na estrutura lógica do *De Rege*, o capítulo VIII responde, completando-o, ao capítulo II (*Unum reipublicae praesent, quam plures praestantius est*). Através de argumentos no mínimo contestáveis, este capítulo estabeleceu que o governo de um só é mais útil à coisa pública. Dois destes argumentos, que se seguem no texto, merecem ser examinados para efeito de comparação com a tese que será exposta no capítulo VIII: (a) "Concordia parva imperia augentur: dissidiis maxima concidunt"

(b) "Deinde cum in omni populi parte improborum numerus sit multo maximus, si rerum potestas penes plures fuerit, in omni deliberatione pars sanior a peiori superabitur: neque enim suffragia ponderantur, sed numerantur..."⁽³⁷⁾.

O argumento (a) é aceitável se interpretarmos o termo "imperium" como governo. Neste caso, ele será idêntico, quanto ao fundo, à célebre declaração de Rousseau de que um povo de deuses poderia se governar democraticamente ("imperia maxima" na terminologia do argumento de Mariana), mas que aos homens um tal governo não convém, sendo preferível, como diria Mariana os "parva imperia". O problema está em que a terminologia de Mariana é flutuante, como o mostra o argumento (b). Se as expressões "potestas rerum", "deliberatio" e "suffragium" pudessem ser consideradas como sinônimas entre si e, sobretudo, de "imperium", então tampouco haveria dificuldade: o

(37) Mariana, *De Rege*, p. 32.

argumento (b) seria mera repetição de (a). Mas termos como *deliberação* ou *sufrágio* remetem mais ao campo semântico da soberania que ao do *governo*; a afirmação de que em qualquer setor do povo os ímprobos são majoritários e a recusa, dela decorrente, do princípio "um homem, um voto", vão no sentido da negação do princípio da soberania popular.

Outra, no entanto, é a posição defendida no capítulo VIII. Concisa e enfaticamente, Mariana retoma as concepções medievais que fazem do povo, ou, mais exatamente, da cidadania, a origem da soberania: me tamen auctore, quando Regia potestas, si legitima est, a civibus ortum habet, iis concedentibus primi Reges in quaque república in rerum fastigio collocati sunt⁽³⁸⁾. Não se trata apenas de uma declaração de princípio sobre a gênese histórica do poder político, mas sobretudo da afirmação de que este se subordina à coisa pública como o meio ao fim. O régio poder prevalece sobre o de todos os cidadãos tomados individualmente, mas não sobre o da cidadania no seu todo. O texto de Mariana não deixa qualquer dúvida a este respeito. Em questões como lançar impostos ou de aprovar em última instância as leis controvertidas, o consentimento da cidadania é indispensável. "A fortiori", o poder da cidadania prevalecerá sobre o do rei sempre que este, exorbitando suas funções, enveredar pelo caminho da tirania. Se assim não fosse, como poderia a República submeter (comprimere) um rei que por seus maus costumes a estaria vexando e degenerando para uma "apertam tyrannidem"?⁽³⁹⁾

A discrepância que notamos entre esta afirmação do primado da coisa pública sobre o monarca e a justificação da monarquia no capítulo II, parece-nos explicar-se pela ausência do princípio da igualdade política dos cidadãos no pensamento de Mariana, que, neste aspecto, aparece como pré-moderno, isto é, como pré-hobbesiano. No lugar desta ausência coexistem, conforme o espírito da Filosofia Política Medieval, a concepção cristã da igualdade dos homens enquanto criados à imagem e semelhança de Deus e a concepção

(38) *ib.*, p. 88.

(39) *ib.*, p. 90.

católica da hierarquia social. Também latente neste pensamento está a idéia greco-romana do primado da "politéia" ou "respublica" sobre o "dêmos" ou "populus", como também sobre o monarca ou príncipe. Concisamente: a autoridade do rei sobre o povo, enquanto governante, se compensa pela autoridade, em última instância, da república sobre o rei. Interpretando Mariana com o vocabulário (mais rigoroso) de Bodin, diremos que aquele preconiza um Estado (soberania) aristocrático ou democrático com um governo monárquico.

Fica, com efeito, aberta em Mariana a questão de saber quem é o melhor soberano se o povo ou a aristocracia. Mais exatamente, a idéia (latente) de soberania, que se exprime no título do capítulo VIII pela expressão "maior potestas" (sendo de notar que o *governo* monárquico se exprime, no título do capítulo II, pelo verbo "praesse") não é referida nem ao povo nem à aristocracia mas à "República". Fica certo, em compensação, que a soberania não cabe ao rei. Confirma-o o capítulo IX do *De Rege*: na estrutura lógica do livro, a tese "Princeps non est solutus legibus", já implicitamente estabelecida quando se lhe negou o direito de legislar soberanamente em matéria fiscal, constitui um corolário do princípio de que o poder da República é maior do que o do Rei.

VI. À luz destas considerações, aparece-nos mais clara a posição de Mariana na complexa revolução intelectual de seu tempo. Se a forte ênfase do *De Rege* na justificação do tiranicídio já o colocava sem discussão na linhagem do pensamento anti-absolutista, mais problemática era a caracterização da vertente em que se inscrevia seu anti-absolutismo. Havíamos esquematicamente oposto a vertente liberal e a vertente democrática do pensamento político que tomou o partido da sociedade contra o partido do Estado, observando que para aquela tratava-se de *limitar* o Estado e, para esta, em *identificá-lo* com o interesse coletivo (ou Vontade Geral). Como as teorias políticas em que se consolidaram estas respectivas vertentes do pensamento anti-absolutista remontam ao século XVIII (a Montesquieu

e Rousseau, para simplificarmos), a propósito de Mariana, como de qualquer outro precursor daqueles dois grandes ideários políticos modernos, a questão que se coloca é: terá sido um proto-liberal ou um proto-democrata?. Ou então, em sua problemática, os temas mais característicos desta ou daquela doutrina permanecem demasiado indiferenciados para que se possa situá-lo, sem arbitrariedade, numa ou noutra vertente?

Estamos convencidos de que na obra política de Mariana predomina o ponto de vista proto-liberal, e, portanto, de que a problemática liberal já está nele suficientemente diferenciada da problemática democrática. As principais constatações que nos levam a esta conclusão são as que seguem.

(a) Embora a ausência do conceito de soberania no pensamento político de Mariana possa ser trivialmente atribuída ao fato de que ele não o descobriu, parece-nos que, de qualquer modo, seu pensamento não estava dirigido no rumo de tal descoberta, isto é, da descoberta moderna do conceito de soberania. A questão é, com efeito, delicada: um autor da estatura de Norberto Bobbio, ao tentar simplificá-la, acabou banalizando a descoberta de Bodin. "Soberania", explica, "significa simplesmente" "poder supremo". "Na escala de poderes de qualquer sociedade organizada, verifica-se que todo poder inferior é subordinado a um poder superior, o qual, por sua vez, se subordina a outro poder superior. No ápice deve haver um poder que não tem sobre si nenhum outro - e esse poder supremo, "summa potestas", é o poder soberano". Assim concebida, a soberania já era conhecida, "avant la lettre", pelos juristas medievais, que "tinham traçado uma distinção entre as *civitates superiores recognoscentes* e as *civitates superiores non recognoscentes*"⁽⁴⁰⁾. Parece-nos, ao contrário, que a ruptura é radical entre a concepção medieval da hierarquia dos poderes e a concepção moderna da unidade do poder de Estado, como, de resto, o salienta o verbete Soberania (assinado por Nicola Matteucci) do *Dicionário de Política*, do qual o

(40) Bobbio, *A Teoria das Formas de Governo*, Editora Universidade de Brasília, 1980, p.85.

próprio Bobbio é um dos principais co-autores: "...na sua significação moderna, o termo Soberania aparece, no final do século XVI, juntamente com o de Estado, para indicar, em toda sua plenitude, o poder estatal, sujeito único e exclusivo da política". É esta a concepção de soberania, no sentido próprio e rigoroso que o termo assumiu na modernidade, para a qual não estava orientada a reflexão de Mariana. Ao passo que a problemática, originariamente medieval, da hierarquia dos poderes, mereceu, como vimos, um capítulo especial do *De Rege*... Se fizermos questão de caracterizar a posição ali sustentada por Mariana à luz do conceito moderno de soberania elaborado por Bodin, só poderemos reiterar que (aa) seguramente a soberania, enquanto "poder absoluto e perpétuo"⁽⁴¹⁾, não pertence ao Rei, mas (ab)

(41) Cf. acima a nota 22. No capítulo IX do Livro I do *De Rege* (Principes non est solutus legibus) há um argumento que, retomando ao nível das formas de governo o argumento do capítulo anterior (o poder da República prevalece sobre o do Rei), remete a uma concepção implícita de soberania onde o componente proto-liberal da separação dos poderes se combina ao componente proto-democrático do primado das leis enquanto primado da coisa pública. A importância do texto justificará a longa citação. "Quid vero quod Principes non maiorem potestatem habet quam universus populus, si principatus popularis esset, aut quam viri primarii, si potestas universa ad eos esset devoluta: quam principatus formam Aristocratiam Graeci dixerunt, non ergo se magis liberum putet a suis legibus, quam singuli populares aut proceres ab iis essent exempti, quas pro iure arreptae potestatis ipsi sanxissent. Praesertim cum plures leges non a Principe latae sint, sed universae reipublicae voluntate constitutae: cuius maior auctoritas iubendi vetandique est, maius imperium quam Principis, si vera sunt quae superiore disputatione posuimus". Segue-se a enumeração dos casos em que o Príncipe não pode legislar sem o consenso público. "Atque iis legibus non modo obedire Princeps debet, sed neque eas mutare licebit, nisi universitatis consensu certaue sententia, quales sunt leges de successione inter Principes, de vectigalibus, de religionis forma" (*De Rege*, I, IX, p. 102). Se o Rei, na Monarquia, não tem mais poderes do que teria o povo se o governo fosse democrático ("si principatus popularis esset") ou os "viri primarii" se fosse aristocrático, se, por conseguinte, todos os governos não-degenerados subordinam-se às leis, é evidente que os poderes de governar (executar) e de legislar em questões que não exigem o "consensus populi" (sucessão no trono, imposto, religião, para ficarmos nos três casos mencionados por Mariana, exigem tal consenso) estão limitados pela "maior auctoritas" e pelo "maius

à República, embora (ac) não fique claro se esta se concebe como aristocracia ou como democracia. Como porém a "soberania" da República, isto é, sua "maior potestas", embora perpétua, é muito menos "absoluta" que a de Bodin, já que não consiste no poder de legislar, mas no de controlar e coibir seus abusos, segue-se (ad) que ela é essencialmente negativa, vale dizer, um puro - mas supremo - contra - peso. A concepção de Mariana se inscreve portanto claramente na linhagem teórica do liberalismo, anunciando, "avant la lettre" a teoria da separação e da interpenetração recíproca dos poderes de Montesquieu.

(b) Na ótica liberal, com efeito, as decisões em última instância, próprias ao exercício da soberania, são a resultante da interação de uma pluralidade de instâncias decisórias institucionalmente separadas, mas entrelaçadas, de maneira a que seus poderes respectivos limitem-se reciprocamente. As idéias políticas de Mariana não somente vão neste sentido, como também comportam a explicitação dos critérios que justificam o exercício da forma extrema da limitação, pela República, do poder concentrado no Monarca: o tiranicídio. De resto, o contexto político em que viveu, caracterizado pela secular consolidação do Estado monárquico espanhol, não o estimulava a considerar a *unidade do poder político* como um objetivo pelo qual lutar. Ela constituía um *dado histórico* tanto mais sólido que, contrariamente à França de Bodin, a Espanha tinha sido poupada pelas guerras de religião. Ainda aqui, Mariana poderia parodiar Montesquieu, dizendo que na Espanha as liberdades são antigas e o despotismo é recente.

(c) Que a problemática liberal tenda a desqualificar a questão da soberania, ou, mais exatamente, a considerá-la apenas na medida em que afeta o equilíbrio e a limitação recíproca dos poderes, mostra-o o célebre capítulo VI do livro XI de *L'Esprit des Lois*, cuja proposição fundamental contradiz a distinção entre soberania e governo elaborada por Bodin: "Il y a dans chaque Etat trois sortes de pouvoirs: la

imperium" de que é detentora a República, que, portanto é "soberana" no sentido limitante e limitado que a expressão comporta no pensamento liberal.

puissance legislative, la puissance executrice des choses qui dependent du droit des gens, et la puissance executrice decelles qui dependent du droit civil". Embora costume-se atribuir a Locke a elaboração da doutrina da tripartição dos poderes do Estado, ele não os coloca no mesmo plano, já que, de acordo neste ponto tanto com Bodin quanto com Rousseau, caracteriza o "Legislative Power" como "the supreme power in every commonwealth"⁽⁴²⁾. Ao passo que Montesquieu, retrocedendo, neste aspecto, aquém mesmo da noção medieval de "superiorem (non) recognescentes", rejeita, como perniciosa à liberdade política (tema do livro XI; não será demais insistir em que a teoria da limitação recíproca dos poderes exposta no capítulo VI deste livro - que por sua vez leva o título de "De la constitution d'Angleterre" - se integra no estudo mais amplo "das leis que formam a liberdade política em sua relação com a constituição") toda forma de concentração de poderes, inclusive aquela implícita na idéia de um "poder supremo", e mesmo na da um poder institucionalmente superior a outro, como o é, para Bodin, Locke e Rousseau, notadamente, o poder soberano de legislar, relativamente ao poder governamental de executar. Esta rejeição aparece claramente na distinção que estabelece, a propósito do poder legislativo, entre a faculdade de impedir e a faculdade de estatuir. De tanto se identificar Montesquieu a doutrina da separação dos poderes do Estado (elaborada, no essencial meio século antes por Locke), perde-se muitas vezes de vista que coerentemente com sua posição na estrutura de *L'Esprit des Lois*, o capítulo I do Livro XI visa sobretudo mostrar que a liberdade política deve ser resguardada pela limitação recíproca dos poderes, que consiste não somente nem apenas na mera separação dos poderes (mesmo porque o terceiro poder, executório nas coisas que dependem do direito civil" ou simplesmente judiciário, "é, alguma maneira, nulo" e o fato dos dois outros estarem separados não impede por si só que um prevaleça sobre o outro, com consequências danosas para a liberdade política), mas sobretudo em que o

(42) Locke, *Concerning Civil Government*, capítulo XI, p. 55 na edição da Enciclopédia Britânica (The Great Books). Cf. também o capítulo XII.

poder legislativo, enquanto tal, seja partilhado entre duas instâncias (Montesquieu diz "corpos"), uma das quais ("o corpo dos nobres") não disporia, em certos assuntos (significativamente, no que concerne a "levée de l'argent") da faculdade de estatuir, mas somente da de impedir⁽⁴³⁾. Embora falte a Mariana a formulação conceptual que articula a doutrina de Montesquieu sobre a limitação recíproca dos poderes e, no interior do poder legislativo, de um dos corpos que o compõem sobre o outro, é evidente que tanto o caso extremo do tiranicídio quanto o princípio geral de que o poder da República é maior do que o do Rei concernem não a faculdade de estatuir, mas a de impedir. O *De Rege* contem, neste sentido, "avant la lettre" e em "estado prático", como diria Althusser, uma distinção conceitual sobre o caráter positivo (estatuir) ou negativo (impedir) do exercício do poder político, que seria formulada um século e meio mais tarde no *Esprit des Lois*. O tiranicídio é justo porque *impede* o tirano de continuar tiranizando. A República pode *impedir* o Rei de proceder arbitrariamente à "levée de l'argent" ou a adulteração de seu teor metálico. É sobretudo desta forma negativa, como exercício da "faculdade de impedir" que se manifesta sua "maior potestas" relativamente ao monarca. Esta nos parece ser uma característica constante do ideário liberal por oposição ao democrático: só admitir uma concepção negativa ou impeditiva da soberania.

(d) Uma aplicação particular da faculdade de impedir constitui o objeto do décimo e último capítulo do Livro I do *De Rege*: "De religione nihil Princeps statuat". É notável, antes de mais nada, a convergência léxica e semântica do "nihil...statuat" com a oposição conceptual entre a "faculté de statuer" e a "faculté d'empêcher" de Montesquieu. Mariana se serve da mesma oposição: statuere/nihil statuere=estatuir/impedir. Vincula-a, ademais, explicitamente, às outras limitações do poder real. Assim se abre, com efeito, o capítulo X: "Quae si vera sunt, Principem neque suis legibus, neque reipublicae solutum esse: sacrorum ritus et ceremonias mouendi, leges ecclesiasticas mutandi, de rebus diuinis

(43) Todas as edições de Montesquieu referem-se ao capítulo VI do Livro XI de *L'Esprit de Lois*.

statuendi, quis illi concedat facultatem?"⁽⁴⁴⁾ Se o Rei não é livre nem relativamente às suas próprias leis, nem às da República, ninguém conceder-lhe-ia a faculdade de "estatuir sobre as coisas divinas". Aqui a faculdade de impedir decorre diretamente da separação entre o poder temporal e o poder espiritual: se nem em questões terrenas o poder real é absoluto, menos ainda o será em questões divinas. Relativamente a estas, Mariana preconiza a não-ingerência pura e simples. É interessante notar que sua calorosa justificação do tiranicida Jacques Clement concerne exatamente a violação por Henrique III do espaço reservado ao poder eclesiástico. Ou, mais exatamente, à autoridade eclesiástica católica romana. Do ideário proto-liberal de Mariana não faz parte, com efeito, a tolerância religiosa. Tanto quanto a autoridade do Príncipe, o controle dos governantes pelos governados detém-se às portas do poder espiritual. Neste aspecto, o "absolutista" Bodin, instruído pela cruel experiência das guerras de religião, mostrou-se muito mais tolerante e moderno do que Mariana. A promulgação do Edito de Nantes e, de modo geral, a vontade política de colocar a Coroa acima dos fanatismos religiosos, anunciando, "avant la lettre", o princípio da laicidade do Estado, fizeram do reinado de Henrique IV a expressão político-prática contemporânea da doutrina de Bodin. Ao passo que Mariana, afinal um jesuíta, vale dizer, um militante de choque da Contra-Reforma, sustentava, em nome da limitação dos poderes do Príncipe, uma doutrina política na qual não caberia um Edito de Nantes. E, em contraste com o poder de Estado acima das facções, tal como o preconizava Bodin, exigia da Coroa o respeito absoluto ao monopólio religioso exercido pelo partido católico. Seria injusto, no entanto, negar-lhe, por causa disto, a qualidade de proto-liberal. Se o liberalismo de Mariana é temperado por seu ardor católico, o de Montesquieu está saturado

(44) *De Rege*, p. 108. No texto da p. 102 do *De Rege*, citado na nota 41, encontramos uma formulação *positiva* da "faculdade de impedir" preconizada por Montesquieu, que no texto da p. 108 aparece sob a forma *negativa* do "nihil statuere". Referindo-se à República, Mariana atribui-lhe, com efeito, uma "maior auctoritas iubendi vetandique". O que é a "auctoritas vetandi" senão uma formulação "avant la lettre" da faculdade de impedir?

de nostalgias feudais e o de Benjamin Constant da visceral antipatia - partilhada por todo o liberalismo posterior - pela democracia jacobina.



NOME: _____

NAME: _____

ENDEREÇO: _____

Address: _____

RECEBEMOS: _____

We have received: _____

FALTA-NOS: _____

We are lacking: _____

ENVIAMOS EM PERMUTA: _____

We are sending in exchange: _____

DATA: _____

Date: _____

ASSINATURA: _____

A NÃO DEVOLUÇÃO DESTE IMPLICARÁ NA SUSPENSÃO
DA REMESSA.

Non-acknowledgment of receipt will indicate that
further publications are not wanted.

À
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH
SETOR DE PUBLICAÇÕES
Cidade Universitária "Zeferino Vaz"
Caixa Postal 6.110
13.081-970 - Campinas - São Paulo - Brasil

Tel.: (0192) 39.8342
Telex (019) 1150 - Telefax (0192) 39.3327
Correio eletrônico: pubifch@ccvax.unicamp.ansp.br