

## **A literatura política ibérica do antigo regime: aristotelismo, corporativismo e razão de Estado**

Bruno Silva de Souza

Mestre em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e bolsista da CAPES

**Resumo:** O presente artigo busca analisar a literatura política ibérica a partir dos fundamentos que nos permitem falar de uma proximidade cultural entre Portugal e Espanha. Procura-se, desta forma, discutir as principais características da linguagem política predominante nas obras que compõem esta literatura: o aristotelismo político. Parte-se, entretanto, de uma análise teórica sobre a própria noção de “literatura política ibérica”, passando brevemente pela questão das identidades no antigo regime e concentrando a análise na temática da justiça, tal como aparece nos autores portugueses Sebastião César de Menezes e Antonio de Sousa de Macedo.

**Palavras-chaves:** pensamento político, península ibérica, tomismo.

**Abstract:** This article intends to analyze the iberian political literature from the fundamentals that allow us to speak in cultural nearness between Portugal and Spain. We quest, by this way, to discuss the mains characteristics of the political language predominant on the works that composes this literature: the political aristotelism. We departure from the analysis about the notion of “Iberian political literature”, considering soon the question of identity in the ancien régime. We’ll analyze the notion of “justice” as it appeared in these two Portuguese authors: Sebastião César de Menezes and Antonio de Sousa de Macedo.

**Keywords:** political though, iberian peninsula, tomism.

## Introdução

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

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

O problema da intersecção de matrizes identitárias que caracterizava o universo do Antigo Regime português foi tratado pelos autores António Manuel Hespanha e Ana Cristina Nogueira da Silva<sup>1</sup>. O texto em questão, apesar de se concentrar na análise de Portugal, lança luz sobre a questão das identidades também para a Espanha do Antigo Regime. Sendo assim, dizem os autores, “Já veremos, na verdade, que os Portugueses não eram apenas isso; que eram também (e sobretudo) católicos, que eram (muito menos) europeus, que eram hispânicos...” e, se podemos falar de uma identidade portuguesa, continuam os autores, “...eram portugueses de uma maneira muito menos nítida e unidimensional do que o que hoje supomos.”<sup>2</sup>. Portanto, acima de qualquer identidade geográfica, pairava uma unidade religiosa. Antes de ser um europeu, antes de viver numa região específica da Europa (no caso, a península ibérica), antes de pertencer a um determinado reino dentro desta região, eram católicos. Contudo, não podemos falar em termos de literatura política católica. Para fazê-lo, deveríamos

abranger, além da península ibérica, também a Itália e todas as demais partes europeias participantes de uma mesma confissão.

Por outro lado, a identidade hispânica (o que equivale dizer ibérica)<sup>3</sup> é muito forte. O sentimento de tal identidade, dirão os autores, era muito mais forte do que o sentimento de identidade europeia. Aquele sentimento preparara e sustentara, no plano político, a monarquia dual concretizada com a União Ibérica (1580-1640), no plano jurídico, fornecia a justificação para a aplicação do direito castelhano em Portugal, no plano cultural, explicava o bilinguismo, que consistia basicamente na utilização, na corte portuguesa e demais círculos letrados de Portugal, do idioma castelhano conjuntamente com o português<sup>4</sup>.

O fenômeno do bilinguismo foi mais detalhadamente estudado pela historiadora portuguesa Ana Isabel Buescu<sup>5</sup>. Segundo a autora, tal fenômeno foi observado no século XVI. Ocorre que, para além das considerações literárias e de estilo, a opção pelo uso do idioma castelhano por parte de autores portugueses podia, sobretudo a partir e durante a monarquia dual, estar carregada de um significado político: a adesão ao domínio filipino. Contudo, lembra-nos Buescu, não se pode estabelecer um paralelismo rígido entre a opção linguística e a lógica das fidelidades políticas. Em alguns casos, nos dirá a autora, “essa bipolaridade linguística não é senão a manifestação, mais ou menos ambígua, mais ou menos oportuna, conforme os casos, de um dado cultural enraizado”.

Assim, não é de se admirar que numa coletânea de textos intitulada *La razón de Estado en Espana: Siglos XVI – XVII*<sup>6</sup> apareça o nome de Pedro Barbosa Homem, autor português que publicou em Coimbra, utilizando o idioma castelhano, um livro intitulado *Discursos de la juridica e verdadera razón de Estado* (1626), oferecido ao rei da Espanha, Felipe IV, então também rei de Portugal, devido a União Ibérica. Seu autor justifica a opção pelo idioma castelhano nos seguintes termos:

Fue la primera [causa], que estes discursos se compusieron, para ofrecerle (como realmente se ofrecen) a la Magestad del Rey de España nuestro señor [...] Y pues no puede dudarse, que siendo nuestro Romance en las naciones estrangeras entendido, y hablado de muy pocos: por el contrario el Castellano lo es de casi todos.<sup>7</sup>

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

Também no livro de José A. Fernandez-Santamaria<sup>8</sup>, destinado a discutir a questão da razão de Estado na Espanha do período barroco, a obra de Pedro Barbosa Homem recebe atenção especial, tendo um tópico destinado exclusivamente a análise de seu conteúdo. É evidente que a União Ibérica é um fator da maior relevância, mas certamente não é à luz apenas de uma aliança política que o fato se explica. Além do mais, como já foi mencionado, a própria União Ibérica encontrava, por sua vez, uma justificação na proximidade cultural dos dois reinos.

A proximidade lingüístico-cultural entre os dois reinos é um dos fatores de aproximação da literatura política produzida por cada um deles. Evidentemente, outros aspectos concorrem para esta proximidade. Entre eles, dois são particularmente importantes, e é sobre eles que nossa análise passa a incidir: a linguagem do aristotelismo político<sup>11</sup> e o paradigma corporativista.

### **O aristotelismo político**

Costuma-se atribuir a Francisco de Vitória (?-1546)<sup>12</sup> o papel de principal responsável pelo ressurgimento, no mundo hispânico, da influência da obra de São Tomás de Aquino (1225 – 1274), que levou a cabo a conciliação do pensamento filosófico aristotélico com a mundivisão cristã medieval<sup>13</sup>. Nos vinte anos que precedem a morte deste filósofo medieval, o conjunto da obra de Aristóteles passou a ser ensinado e discutido dentro das principais universidades da Europa. Temos aqui o surgimento do que se convencionou denominar de Primeira Escolástica. É necessário sublinhar que esta Primeira Escolástica não se resumia ao nome de São Tomás de Aquino. O “mérito” pela “redescoberta” da obra de Aristóteles deve ser creditado ao oriente islâmico medieval. Foi através das traduções feitas pelos filósofos árabes (Avicena, Alfarabi, Averróis) que o ocidente medieval tomou contato com a obra de Aristóteles. Por este papel fundamental desempenhado pelos árabes na cultura do mundo medieval, Alexandre Koyrè os qualifica como “*mestres e educadores do Ocidente latino*”<sup>14</sup>.

No medievo ocidental, a partir do século XIII, a obra de Aristóteles constituía uma das duas vias para se falar de ética e política, sendo estes dois termos (ética e política), inclusive, títulos de duas de suas principais obras, talvez aquelas que mais interesse despertaram na intelectualidade medieval.<sup>16</sup> Segundo Tuck, o discurso das universidades no baixo medievo era baseado, acima de tudo, na *Ética* e *Política* de Aristóteles, traduzidas para o latim por Roberto Grosseteste (tradutor da *Ética*) e

Guilherme de Moerbeke (tradutor da *Política*). A estes trabalhos, acrescenta Tuck, somava-se a *Summa Teológica* de São Tomás de Aquino. Posteriormente, boa parte da obra de Aristóteles seria alvo de novas traduções que lograriam aproximar a linguagem aristotélica daquela que gozava de prestígio muito mais antigo entre os intelectuais medievais, uma vez que os textos que a compunham não necessitavam de tradução alguma, mas eram lidos no original: a linguagem do moralismo romano de Quintiliano, Sêneca e, sobretudo, Cícero<sup>17</sup>. Destaca-se, entre tais traduções, aquelas efetuadas por Leonardo Bruni, que, segundo informa Tuck, baseou-se nos textos gregos, traduzindo-os para o latim. Bruni traduziu a *Ética* entre 1416 e 1419, e a *Política* em 1437. Já no século XVI, o filósofo grego continuava a ser vertido para um latim que se pretendia o mais próximo possível do de Cícero. Assim, em 1542, Joachim Périon, da Universidade de Paris, começava a tradução da *Ética*. Denys Lambin publicou, alguns anos depois, uma versão melhorada das traduções da *Ética* e da *Política* realizadas por Périon. Evidentemente, nos lembra Richard Tuck, tais traduções facilitaram aos jesuítas, mais habituados ao estilo ciceroniano, o entendimento dos textos de Aristóteles:

O fato de Périon e outros tornarem Aristóteles legível para um ciceroniano foi um grande serviço para estes jesuítas, pois (como veremos mais tarde) foi na combinação de Cícero e Aristóteles que eles fundaram seu aparato intelectual... Aristóteles era lido em uma forma ciceroniana; desse modo, Antonio Possevino, em seu guia para literatura relativa ao *Ratio studiorum*, recomendava aos estudantes lerem a tradução de Lambin em preferência a todas as outras.<sup>18</sup>

Podemos nos perguntar sobre o significado desta verdadeira “conversão” (para além da mera tradução) do pensamento do filósofo grego, empreendida pelos esforços de alguns filósofos da medievalidade. E aqui é necessário voltarmos ao século XIII. Embora não constitua objetivo principal analisar pormenorizadamente o conteúdo filosófico deste aristotelismo medieval, tanto no ocidente quanto no oriente, vale destacar que, a princípio, a filosofia aristotélica mal se prestava à noção de um Deus, fosse cristão ou islâmico, que, além de ser entendido como único, era também entendido com criador. É o caso, por exemplo, da doutrina aristotélica da eternidade do mundo. Ela marca uma crise no que Kantorowicz chamou de “abordagem humana do tempo”<sup>19</sup>, rompendo, desta forma, com a tradicional interpretação de Santo Agostinho, para quem a noção de tempo (*tempus*) significava, essencialmente, a fragilidade do mundo e de todas as coisas a ele pertencentes, ao contrário da noção de Eternidade: “... enquanto a

Eternidade de Deus era concebida como um Agora-e-Sempre sem Tempo, o Tempo fugidio mostrava a fraqueza do momento evanescente.”<sup>20</sup>. Coube aos averroístas a tarefa da crítica mais contundente do ensinamento agostiniano relativo ao Tempo e a Eternidade.<sup>21</sup>

Alexandre Koyrè recorda, em uma análise sucinta e esclarecedora do aristotelismo e do platonismo medievais, que, devido a essa incompatibilidade entre a filosofia aristotélica e a fé religiosa em um Deus uno e demiurgo, a *física* do filósofo grego foi, já em 1210 – portanto, bastante tempo antes de sua cristianização por Tomás de Aquino – alvo da proibição eclesiástica. O que comprova, aliás, diz Koyrè, que seus escritos já eram conhecidos há um tempo considerável<sup>23</sup>. Segundo nos informa Michel Senellart, a maior parte dos tratados científicos de Aristóteles já eram, antes de 1200, acessíveis em latim. No início de século XIII, foram dados a conhecer os livros I e II da *Ética a Nicômaco*, sendo seguido pelo livro primeiro onde, aliás, se encontra o tratamento que o filósofo dá à questão da relação entre a moral e a política. O conjunto total da *Ética*, diz Senellart, foi conhecido por volta de 1240-1244. A *Política*, traduzida por Guilherme de Moerbeke (William de Moerbeke, na forma inglesa) por volta de 1260, por insistência do próprio São Tomás de Aquino.

Talvez tenha sido bem por isso, isto é, por esta incompatibilidade inicial com as verdades doutrinárias da fé cristã, que o aristotelismo penetra na filosofia medieval por meio das universidades<sup>24</sup>, ao contrário da doutrina neoplatônica, que gozava de grande longevidade na igreja medieval.

É importante apontar que o processo de teologização da obra de Aristóteles, embora tenha logrado êxito definitivo com a interpretação cristã de São Tomás, já havia sido iniciado no oriente, com a obra de Avicena<sup>26</sup>. E, embora a primeira escolástica cristã ocidental remeta, quase que imediatamente, ao nome de São Tomás de Aquino, contava ainda com outros nomes, tais como São Alberto Magno (mestre de São Tomás de Aquino), Sigério Brabante. Entretanto, foi precisamente o tomismo que forneceu as bases da Segunda Escolástica, ou neotomismo, de que a literatura ibérica, nos alvares do pensamento político moderno, está repleta de influências.

### **O Paradigma corporativista**

Profundamente relacionada com uma concepção naturalista da sociedade, a ideia da República como um “Corpo Místico” também era amplamente partilhada pelos

autores neotomista. Para António Manuel Hespanha, tanto em Portugal quanto em Espanha e Itália, o pensamento político corporativo da segunda escolástica gozou de longa sobrevivência, chegando a ser predominante até meados do século XVII<sup>42</sup>. Como tantas outras vezes já ocorrera na história do pensamento político, sobretudo na passagem do baixo medievo à modernidade, a noção de “Corpo Místico” é uma clara transferência, para o mundo “secular”, de elementos do pensamento religioso.

Apesar do parentesco com as ideias do apóstolo Paulo, a expressão *corpus mysticum* fora cunhada muitos séculos depois. De fato, o apóstolo apresentara o conceito de igreja como *corpus Christi*<sup>43</sup>, isto é, o corpo de Cristo. Segundo nos informa Ernst Kantorowicz, a expressão *corpus mysticum* ganhou proeminência na época carolíngia, associada à controvérsia da Eucaristia<sup>44</sup>, passando a designar, posteriormente, a Igreja como um corpo político<sup>45</sup> e, por transferência, qualquer corpo político<sup>46</sup>. Um dos responsáveis, senão pelo novo uso do conceito por parte dos próprios religiosos, pelo menos pelo estabelecimento do conteúdo sociológico do conceito (pensando a Igreja como um fenômeno social) a partir do século XIII foi São Tomás de Aquino. Contudo, observa Kantorowicz, ainda aqui se guardava o conceito para a dimensão sacramental. Posteriormente, Tomás de Aquino cunharia a expressão *persona mystica*, deixando aberto o campo para a desvinculação da noção sacramental, sugerida pela palavra corpo (que remetia ao sacrifício) e abrindo possibilidades para uma utilização mais jurídica da noção em questão. Não obstante, nos lembra Kantorowicz, a metáfora antropomórfica já se prestava a uma utilização não sacramental, e mesmo secular, por parte de alguns autores. É assim que, para mencionar um exemplo mais clássico, João de Salisbury (1115/1120-1180) comparava, em seu *Politicraticus* (1159), a república ao organismo do corpo humano<sup>47</sup>. João de Salisbury, diz Michel Senellart, “...será o primeiro publicista no século XII a comparar o Estado com um organismo vivo...”<sup>48</sup> A força de tal comparação na literatura política ibérica moderna é bastante clara. Assim, podemos encontrar referências mais gerais e resumidas, como a do autor português Diego Enríquez de Villegas:

En los miembros del cuerpo humano, exemplar de un Imperio, si todo el cuerpo fuera oído, faltarian todos los de más sentidos; y sucederia lo mismo, si todo el cuerpo fuesse Vista, Olfato, Tacto, o Gusto. Cada Astro en el cielo tiene su oficio de luz, unos presiden al día, otros a la noche presiden.[p. 62]<sup>49</sup>

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

*O Libro Segũdo dl Espejo del Perfecto Principe Christiano* propõe-se descrever a organização desta república. O ponto de partida é a analogia entre o corpo humano e o corpo social segundo uma formulação bastante próxima do codificado no *Politicraticus* (1159) de João de Salisbúria, texto geralmente considerado “fundador” da versão “secularizada” da metáfora orgânica. Esta analogia, plenamente consagrada na época medieval, surge como metáfora central na representação da ordem da república no discurso político quinhentista e seiscentista, nomeadamente no mundo hispânico. Remetendo para a famosa “epístola” de Plutarco a Trajano, autoridade invocada por Salisbúria para “legitimar” a metáfora orgânica da organização da república, [Francisco de] Monçon identifica sucessivamente as diferentes partes do corpo animado da república: a cabeça é, naturalmente, o soberano; o coração, os magistrados; os olhos, orelhas e línguas são os juízes e governadores das cidades e províncias; as mãos, por seu turno, são os oficiais da casa real e os cortesãos; as costas e o ventre são os oficiais encarregados da fazenda do príncipe; os pés, os lavradores, oficiais e gente popular<sup>50</sup>

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

El orden de la sociedad está dado de antemano. Del orden de los cielos, tal como la filosofía natural aristotélica, cristianizada por el tomismo, lo concibe, se saca el de la sociedad (...) El orden está sobre el poder, y sólo cuando éste así lo reconoce es propiamente poder político y no sólo fuerza material. Los decretos de Príncipe lo mantienen y aun, si se quiere, lo actualizan. Perlo el orden social como tal existe antes de la norma real; el Rey y la regla son elementos suyos<sup>51</sup>.

Consequência geral deste pressuposto: tal ordenação não pode ser alterada. Estabelece-se, desta forma, uma visão hierárquica da sociedade. Da mesma forma que, no corpo humano, cada membro ocupa uma posição naturalmente determinada, na república pensada em termos antropomórficos, cada membro do corpo social ocupa uma posição também naturalmente determinada. Como é fácil supor a partir da fórmula do *rex caput*, o rei é a cabeça de tal corpo político<sup>52</sup>.

Segundo ponto importante: apesar de tal rigidez da ordenação social – característica, aliás, das sociedades do Antigo Regime – o exercício do poder segundo o paradigma corporativista implicava a ideia de um poder partilhado, ligada à ideia de



“...indispensabilidade de todos os órgãos da sociedade...” e, por conseguinte, ligada também à ideia “...da impossibilidade de um poder político ‘simples’, ‘puro’, não compartilhado. Tão monstruoso como um corpo que se reduzisse à cabeça, seria uma sociedade, em que todo o poder estivesse concentrado no soberano”<sup>53</sup>. Analisando as decorrências jurídicas e institucionais advindas de tal entendimento de sociedade (e poder), Ângela Barreto e António Manuel Hespanha afirmam que “a concepção corporativa, com sua referência a uma ordem ‘natural’ de governo e aos deveres régios daí decorrentes, introduzia importantes limitações ao poder real...”<sup>54</sup>.

### **A razão de Estado e o aristotelismo**

Há quem defenda que a entrada em cena da doutrina da razão de Estado tenha significado uma ruptura com o aristotelismo. Um exemplo importante desse tipo de abordagem é um estudo do importante historiador Xavier Gil Pujol, para quem a afirmação da expressão “razão de Estado” denotava a crise do aristotelismo político, uma vez que – seguindo claramente a direção apontada por Maurizio Viroli – a política deixava de significar uma arte de governar a sociedade com justiça e razão e passava a significar, sob a noção de razão de Estado, um modo de preservar o poder do soberano.<sup>55</sup>

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

É certo que uma modificação importante decorrente da relação-combate entre a literatura dos Espelhos de Príncipes e o autor florentino está ocorrendo em tal literatura. Assim, de acordo com José Antonio Maravall, estes espelhos de príncipes possuem, no novo cenário em que se apresentam, uma finalidade decididamente prática: “*No se trata de imaginar una política que de tan perfecta no tenga utilidad ninguna*”.<sup>56</sup> A educação política deve estar, nos escritores em questão, voltada para ação. Não é de se admirar, portanto, o recorrente emprego de “máximas” que ensinam, de forma breve e adaptada, como se deve agir em determinadas situações. É este caráter pragmático que possibilita,

de acordo com Maravall, uma diferenciação entre os espelhos do século XVII e a abundante literatura sobre os temas “*De óptima República*” e “*De óptimo Príncipe*”<sup>57</sup>, nos quais inexistia esta dimensão prática. Tal pragmatismo, curiosamente, parece derivar do combate empreendido, pelos pensadores católicos, à constante figura de Nicolau Maquiavel, também ele pragmático; defensor, porém, de um pragmatismo amoral:

O pensamento político católico que se hegemonizou na Península Ibérica no período, ao condenar o pragmatismo amoral derivado das formulações de Maquiavel, fez com que surgisse uma espécie de pragmatismo católico, que deveria estar atento aos condicionalismos do momento. Esta concepção teve no chamado tacitismo, muito divulgado em Portugal e na Espanha através de Justo Lipsio, sobretudo na obra *Policorum [sic] sive civilis doctrinae libri sex, qui ad principatum maxime spectant*, publicada pela primeira vez em 1589, uma de suas formulações mais importantes. Com este mesmo sentido, a obra de Giovanni Botero, *Della Ragione di Stato*, publicada na Itália no mesmo ano, amplamente divulgada no mundo ibérico, foi também importante na divulgação do que estamos chamando de pragmatismo católico.<sup>58</sup>

A definição de Friedrich Meinecke para a noção de razão de Estado diz o seguinte: “*Razón de Estado es la máxima del obrar político, la ley motora del Estado. La razón de Estado dice al político lo que tiene que hacer, a fin de mantener al Estado sano y robusto*”<sup>59</sup>. Todavia, é no contexto de combate ao maquiavelismo, com a entrada em cena da doutrina da razão de Estado catolicamente definida, seja por Giovanni Botero, seja por aqueles diretamente influenciados por sua obra, que os autores de Espelhos de Príncipes irão se debruçar sobre esta temática fundamental do pensamento político moderno europeu. A razão de Estado católica, contudo, e como veremos adiante, não estabelecia um corte entre a tradição aristotélica e a nascente “ciência política”. Essa divisão entre o que seria uma “boa” e uma “má” razão de Estado aparecia já bastante bem estabelecida, tendo sua formulação mais conhecida sido proposta por Pedro de Rivadeneira, crítico contumaz de Maquiavel e autor do célebre “*Principe Christiano*” (*Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Principe Christiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Machiavelo, y los Políticos de ese tiempo enseñan*), publicado em Madri, no ano de 1595, obra que conheceu considerável notoriedade, haja vista as variadas traduções de que foi objeto ainda em vida de seu autor<sup>60</sup>. Vejamos o que diz o jesuíta Rivadeneira:

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

Os autores ibéricos que se dedicaram ao tema da razão de Estado, de uma forma geral, apresentam suas doutrinas tendo como base a “boa” ou “verdadeira” razão de Estado, que aqui aparece definida por Rivadeneira.

### **Sebastião César de Menezes e as bases da razão de Estado**

Numa das fontes mais sucintas sobre a razão de Estado no mundo ibérico, o autor Sebastião César de Menezes, lisboeta de origem nobre (? – 1672), bispo de Coimbra e autor de uma *Suma Política*<sup>61</sup> que conheceu duas edições algo distintas (1649 e 1650)<sup>62</sup>, define a razão de Estado como uma arte de governar baseada em três fundamentos: conselhos, força e reputação. Por uma questão de concisão, apenas nos deteremos na análise do terceiro e último fundamento da razão de Estado segundo Sebastião César de Menezes. O autor reservou para a terceira parte de seu tratado o debate de algumas questões importantes relativas à razão de Estado católica e sua situação de contrariedade com as formulações oriundas de Maquiavel.

Nosso autor defende a ideia de que a administração da justiça constitui um dos mais aptos instrumentos para da razão de Estado: “A Administração da justiça, por ser um dos fins principais dos vassallos, a deve estimar o Príncipe pelo mais apto instrumento para a conservação, aumento e reputação do estado”.<sup>63</sup> Novamente apresenta-se o vassallo como fundamento do reino, e é especialmente com base na estima que os vassallos fazem da justiça que os príncipes devem ter atenção especial com ela. Trata-se, entretanto, de uma noção de justiça mais ampla do que o direito positivo e que se estende para a forma como o príncipe deve proceder nas diferentes esferas de seu governo. Assim, diz-nos o autor, a justiça se divide em três espécies: comutativa, distributiva e punitiva:

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

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

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

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

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

E à Punitiva como menos nobre, se deve aplicar o Príncipe com atenção menos cuidadosa e com mais clemência que rigor.<sup>64</sup>

Da primeira forma de justiça, Sebastião César de Menezes se concentrará na questão da privança (valimento). Menezes parece ter do valimento uma visão negativa, já que para ele “Pela privança se deixa inadvertidamente enredar o Príncipe de enganos e artificios, mais e menos perigosos, segundo são os espíritos do privado”.<sup>65</sup> Além disso, “... o que tira de si a grandeza de reinar, para pôr em um vassalo, que nasceu para servir, ofende sua opinião, limita sua grandeza, e mostra-se incapaz dela, com ruína do estado”.<sup>66</sup> Sobre a justiça distributiva, o autor chamará atenção para o problema dos tributos, defendendo que o príncipe tem *obrigação* “... de ajustar a contribuição com a possibilidade dos vassalos e com a sua necessidade”.<sup>67</sup> Trata também da questão dos privilégios dos nobres, no sentido de que a administração desta justiça engloba a manutenção destes privilégios: “Também se entende debaixo da administração distributiva a imunidade dos privilégios, que para perpétuo testemunho de merecimentos, reconhecidos do Príncipe, se concederam aos povos”.<sup>68</sup> Quanto à última modalidade da justiça, as ideias defendidas pelo autor já foram anteriormente apresentadas, e diz respeito à importância que Sebastião César de Menezes concedia à clemência como tempero do castigo, ocasião em que se discutiu, tal como apontado anteriormente, sobre se é melhor para o príncipe ser temido ou amado – tópico comum desta literatura antimaquiavelista.

### **Antonio de Sousa de Macedo e a religião como fundamento da razão de Estado**

Tratamento mais profundo da justiça e sua posição dentro da razão de Estado é oferecido por outro escritor português: Antonio de Sousa de Macedo, jurista e diplomata

português, autor de uma obra intitulada *Armonia Política dos documentos divinos com as conveniências de Estado*, livro publicado pela primeira vez em 1651, na Holanda, mas que teve uma segunda edição em Coimbra no ano de 1737, na oficina de Antonio Simoens Ferreyra (edição que estamos utilizando).<sup>69</sup> Vinícius Orlando de Carvalho Dantas informa que o autor ocupou os cargos de Conselheiro da Fazenda<sup>70</sup> e secretário de Estado.<sup>71</sup>

A obra, em si mesmo um elogio da justiça, traz várias passagens em que aparece defendida a ideia de que a justiça é o fundamento do Estado e da razão de Estado deduzida das leis de Deus<sup>72</sup>. De acordo com Antonio de Sousa de Macedo, Deus, enquanto monarca supremo, fundou o mundo e deu-lhe leis eternas de funcionamento; Macedo traça a linha da continuidade desta “monarquia divina” com as repúblicas temporais. Também estas devem estar regidas pelas leis deduzidas daquela:

He Deos Monarcha Supremo, fundou a Monarchia do Mundo, deulhe leys no principio dictadas pelo discurso natural, depois escritas em Moyses, ultimamente reformadas no Evangelho; foraõ feytas com mayor providencia, tiradas da razaõ mais certa, reduzidas a regras immudaveis, e todas encaminhadas não só á eterna vida, mas tambem à temporal conservação, e amplificação desta Republica, a qual não poderia subsistir sem as virtudes, que o Divino Legislador encommenda, nem com os vícios, que elle prohybe.<sup>73</sup>

A república, portanto, possui sua base na observância das leis naturais ditadas por Deus, e na lei do direito que delas deriva. Todavia, Macedo nos diz que seu assunto não diz respeito ao governo segundo a lei divina, uma vez que, tal como considera o autor, “*Muytos Escritores mostráráõ já, que o governo conforme, ou contrario à ley Divina [alem do que grangea para a alma] provoca sobre o temporal dos Estado, o favor, ou a ira do Ceo...*”.<sup>74</sup> Em sua *Armonia Política*, diz-nos Antonio de Sousa de Macedo,

[seu] assumpto será mais sensível aos que governaõ, propondo argumentos da terra, que são mais visíveis, e representando a conservação, ou a ruina, consequencia de seus procedimentos por via ordinaria, sem recorrer em particular à primeyra causa...<sup>75</sup>

Segundo Macedo, o príncipe que deseja conservar seu Estado deve, além de respeitar e fazer respeitar a lei de Deus, também administrar a lei naquilo que ela tem de mais temporal. É assim que, para o autor, “...*ajuntaõ aquellas leys premio, e pena,*

*pedras fundamentaes do Estado, pois os bons Respublicos [que o sustentão] se fazem com a esperança da recompensa, ou com o temor do castigo*”.<sup>76</sup> Isto é, o prêmio e o castigo se apresentam também como fundamento do Estado, semelhantemente ao que Botero havia dito em relação à reputação, já que o autor piemontês havia apontado a reputação como um instrumento mais útil à conservação dos Estados do que o amor:

... [o amor] contenta-se mesmo com uma virtude mediana ao passo que a reputação não pára a não ser atingindo a excelência... De modo que as coisas aptas a fazer com que um Príncipe seja amado na sua maneira de governar, são também adequadas a que granjeie reputação, desde que essas coisas atinjam certa excelência quase divina. O que provoca mais o amor do que a Justiça?<sup>77</sup>

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

... sendo o homem nascido para sociedade, se contentandose com o testemunho de sua consciencia, desprezar o commum, será injusto consigo, privandose da honra devida ao virtuoso: com o proximo, negandolhe o bom exemplo: e com a virtude, tirandolhe o meyo de se communicar.<sup>78</sup>

Para o autor, a reputação no príncipe vem acompanhada de três importantes consequências: “*A primeyra, que seu exemplo regulará os súbditos (...) A segunda, que qual for a Reputação, tal será a authoridade (...) A terceyra, que conforme à Reputação lhe deferirão os estrangeyros...*”.<sup>79</sup> Portanto, é necessário todo um cuidado com a reputação, já que ela se coloca como um dos fundamentos do Estado. Por uma linha direta, a reputação influi no comportamento dos súditos, dos quais também depende a solidez do Estado: “*... e assim he o mesmo desprezar a Reputação, que destruir os súbditos, e arruinar o Estado*”.<sup>80</sup> A argumentação de Antonio de Sousa de Macedo atinge a extremos que dificilmente seriam tolerados por autores eticistas, mormente comprometidos com um discurso religioso. É claro que não chega a retirar da divina providência o papel que lhe cabe no discurso católico da verdadeira razão de Estado. Entretanto, por mais que a reputação do príncipe advenha em maior parte da qualidade verdadeira e reconhecida de religioso, Macedo, ao se referir à restauração do reino de

Portugal (que ele reconhece ter sido não só justa, como milagrosa), defenderá que as maiores seguranças para o príncipe advêm da reputação, não dos milagres:

A Restituição de V.A. Real a este Reyno foy não só justa, mas também milagrosa; com tudo, mayor segurança terá V.A. Real na reputação de suas acçoens, que nas maravilhas com que o vimos favorecido do Ceo. Saul advertio, que poderiaõ mais por David os applausos do Povo, que por elle a eleyção de Deos. O mesmo Christo cuidadoso de sua fama perguntava aos Discípulos, que opiniaõ tinhaõ os homens delle.<sup>81</sup>

Assim, a segurança do príncipe aparece vinculada a meios terrenos. Se isso não nos autoriza a falar em um relativo desprezo pela ação da providência divina – o que, até o momento, jamais pudemos encontrar nas páginas conhecidas desta literatura da verdadeira razão de Estado – temos razão em enxergar, nas palavras de Macedo, um tom acentuadamente realista.

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

A *justiça para com o próximo* compreende tanto a aquisição de novos Estados quanto a administração dos domínios já adquiridos. A historiografia assinala que a razão de Estado católica é essencialmente conservativa<sup>82</sup>, noção que o próprio Botero já havia expressado quando definiu os objetivos da razão de Estado.<sup>83</sup> O autor da *Armonia Politica* também discutirá se a aquisição de novos Estados deve ser um objetivo do príncipe, bem como qual a justiça que deve presidir as conquistas relativas à expansão. Para Macedo, no mais das vezes as conquistas são injustas, razão pela qual o príncipe deve procurar conquistar apenas o que for justo:

So' he nosso o que possuímos com Justiça, e assim só isso se sustenta, o sangue, e pó das batalhas não faz alicerces para Monarquias, mas sós conclusões do direyto... O adquirir às vezes he fortuna: o conservar sempre he prudencia... as conquistas pela mayor parte são injustas: a defesa ordinariamente he licita; e só no licito tem a gloria bom fundamento.<sup>84</sup>

A possibilidade de novas conquistas é considerada pelo autor, contanto que seja amparada pela justiça da causa. Já anteriormente, ao tratar da justiça necessária para com Deus, Macedo afirmava que o reinado posto a serviço de Deus possuía três efeitos: *“Primeyro, tratar só da utilidade do povo... Segundo effeyto he, adquirir Dominios só para dilatar o Evangelho... Terceyro effeito se vê em que o possuir Estados, seja não só para conservar os bens das Igrejas, mas tambem para os aumentar...”*<sup>85</sup> Mas de que forma se pode administrar a justiça nos Estados conquistados? Antonio de Sousa de Macedo realiza uma verdadeira defesa da justiça, e sustenta que é necessário que os juizes tenham liberdade para que se mantenha o direito em segurança: *“Consiste pois a segurança do direyto na independência do Juiz”*.<sup>86</sup> Os juizes são elementos fundamentais (e vale lembrar que o autor era jurista) na administração da justiça, e compete ao príncipe protegê-los: *“... a administração da Justiça está no Juiz: a protecção do Juiz pertence ao Principe; e assim se lhes falta com ella, conspira contra os miseráveis...”*.<sup>87</sup> Macedo afirma que o príncipe não deve sequer se ocupar demasiadamente das matérias de justiça, deixando aos juizes e tribunais de justiça seu conhecimento: *“He outro meyo, Deyxar ordinariamente aos Juizes, e Tribunaes da Justiça o conhecimento das matérias, que lhes pertencem por seus Regimentos... Ao Principe não toca julgar, mas constituir quem julgue...”*.<sup>88</sup> Toda a discussão sobre a clemência e o tempero do rigor fica deslocada para os casos mais particulares de excesso: *“... se talvez hum excesso obriga a diligencia particular, faça-se pelos meynos ordinários...”*.<sup>89</sup>

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

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



a Uniaõ: destruhida a Uniaõ, acaba-se a sociedade; levantaõ-se inimizades, sediçoens, e contendas.<sup>90</sup>

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

... os limites do poder são muy diferentes dos da razaõ: não só se hade attentar o que se póde, senaõ o que se deve... Reynar verdadeyramente, não he fazer o que se quer, mas o que se deve... considére , que a Republica não he sua, mas elle della (...) O poder não he titulo para mandar, he só ministro da Justiça: esteja em balança igual a Soberanía do Principe, com o direyto dos Vassallos... o poder menos absoluto he o mais duravel.<sup>91</sup>

### **Conclusão**

Recapitulando o que foi discutido neste artigo, podemos dizer que, além de considerarem que a sociedade é a condição e inclinação natural da humanidade, de acordo com a concepção aristotélica, bem como que a lei natural é o fundamento e a base moral sobre a qual a sociedade deveria se alicerçar, os autores tomistas compartilhavam a ideia de que a organização dessa mesma sociedade apresentava uma similitude com o corpo humano. Tal visão, já o dissemos, era predominante ainda na literatura política ibérica do século XVII, entendendo por século XVII o mesmo que José António Maraval<sup>92</sup>: um conceito histórico, uma época que se inicia nos últimos anos do século anterior e, seguramente, ultrapassa a fronteira de 1700.

Vimos como o respeito à justiça, que em muitos casos significava a manutenção dos privilégios e ordenamento social, era peça fundamental da doutrina da boa razão de Estado, tema capital do pensamento político moderno. Esta relação com a justiça constituía uma das bases da boa razão de Estado. Eis o motivo porque acreditamos que, no pensamento político ibérico, o discurso relativo à razão de Estado não significou uma ruptura com a linguagem aristotélica. Por um lado, os livros em que se tratava da boa razão de Estado eram, em sua maioria, Espelhos de Príncipes: gênero fixado pelos exemplares da tradição tomista (sobretudo de São Tomás de Aquino e de seu discípulo, Egídio Romano). Por fim, o tema da justiça e a questão da “limitação” do poder real

remetem profundamente à tradição do aristotelismo político. Tradição esta que, na Península Ibérica, fazia-se presente de maneira significativa.

<sup>1</sup>SILVA, Ana Cristina Nogueira da, HESPAÑA, António Manuel. “A identidade portuguesa” In: MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1992. pp. 19-37.

<sup>2</sup>Idem, p. 19

<sup>3</sup>O termo faz menção à antiga região da Hispânia, que corresponde à península ibérica.

<sup>4</sup>SILVA, Ana Cristina Nogueira da, HESPAÑA, António Manuel. Op. cit., p. 24.

<sup>5</sup>BUESCU, Ana Isabel. *Memória e Poder: ensaios de história cultural (séculos XV-XVII)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000.

<sup>6</sup>Trata-se do livro *La razón de Estado en Espana: Siglos XVI – XVII (Antología de textos)*. Selección y edición de VEGAS, Jesús Castillo et ali. Madri: Tecnos, 1998.

<sup>7</sup>HOMEM, Pedro Barbosa. *Discurso de la verdadera y jurídica razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey Don Juan II*. Coimbra: Nicolao Carvalho, 1629. Não há indicação de páginas ou folhas na edição consultada. A passagem reproduzida encontra-se, contudo, nas folhas 5 e 6 do prólogo da obra, que contém o seguinte título, seguido de uma pequena exposição do conteúdo a ser tratado: “*Prologo, o apologia al Lector. Apuntanse las razones que han movido al Autor, á sacar à luz esta obra, antes en Romance Castellano, que en su propio lenguaje Portugues.*” Procuramos, sempre que possível, manter a grafia original, apenas efetuando a modernização dos caracteres.

<sup>8</sup>FERNANDEZ-SANTAMARIA, Jose A. *Razon de Estado y Política en el Pensamiento Español del Barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986, pp. 18-29.

<sup>11</sup>Partilhando a noção de linguagem defendida pelos autores da chamada Escola de Cambridge, ou escola do discurso político. Para uma definição geral do conceito, cf. POCOCK, John G. A. *Linguagens do ideário político*. MICELI, Sérgio (org.). Trad.: Fábio Fernandez. São Paulo: Edusp, 2003.

<sup>12</sup>A data exata do nascimento de Vitória parece não ser exatamente determinada. Assim, enquanto Richard Morse (vide nota seguinte) aponta o ano de 1492, Quentin Skinner aponta o de 1485. Preferimos, portanto, apontar unicamente a data de seu falecimento, uma vez que esta é consensual entre os autores consultados.

<sup>13</sup>MORSE, Richard. *Espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 41.; SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. Revisão técnica de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 4ª reimpressão: 2003, p. 414-5.

<sup>14</sup>KOYRÉ, Alexandre. *Estudos da história do pensamento científico*. Tradução e revisão técnica de Marcio Ramalho. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1982. p. 23.

<sup>16</sup>TUCK, Richard. *Philosophy and Government, 1572-1651 (Ideas in Context)* Nova York: Cambridge University Press, 1993. p. 6.

<sup>17</sup>A retórica romana constituía, alias, a segunda via para um tratamento das questões relativas à ética e à política, segundo informa Richard Tuck. Idem, ibidem.

<sup>18</sup>Tradução livre a partir do original: “*The fact that Périon and others made Aristotle legible for a Ciceronian was a great service to these Jesuits, for (as we shall see later) it was a combination of Cicero and Aristotle upon which they founded their intellectual machine... Aristotle was to be read in a Ciceronian form; thus Antonio Possevino, in his guide to the literature prescribed by the Ratio studiorum, urged students to read the Lambin translation in preference to all others.*” TUCK, Richard. Op. cit. p. 18

<sup>19</sup>KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 171.

<sup>20</sup>Idem, p. 172. É curioso observar que, ainda hoje, a noção de temporal presta-se ao papel de antítese da noção de espiritual.

<sup>21</sup>KANTOROWICZ, Ernst. Op. cit., p. 172

<sup>23</sup>KOYRÉ, Alexandre. Op. cit., p. 34. SENELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 170. Para uma análise detalhada da importância da tradução da *Política*, conferir RUBINSTEIN, Nicolai. “The history of word *politicus* in early-modern Europe”. In: PAGDEN, Anthony R. *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. pp. 41-56.

<sup>24</sup>Morse observa que o conjunto da obra de Aristóteles era ensinado livremente em Oxford, o que ajuda a constatar o conhecimento da obra do filósofo já antes de sua conversão por São Tomás de Aquino. MORSE, Richard. Op. cit. p. 32.

<sup>26</sup> Idem, p. 35.

<sup>42</sup> XAVIER, Ângela Barreto & HESPANHA, António Manuel. *A representação da Sociedade e do Poder*. In: MATTOSO, José (dir.) & HESPANHA, António Manuel (coord.). *História de Portugal. O Antigo Regime (1620-1807)*, Lisboa, Editorial Estampa, 1993, p. 127.

<sup>43</sup> A metáfora de São Paulo é encontrada, entre outras passagens, em 1Cor 6, 15; 12, 12.27; Ef 4, 4.16.25 e 5, 30. (o primeiro número após a abreviatura do nome indica o capítulo, ao passo que os números seguintes indicam os versículos).

<sup>44</sup> KANTOROWICZ, Ernst H. Op. cit., p. 127.

<sup>45</sup> Idem, pp. 129-130.

<sup>46</sup> Idem, p. 133.

<sup>47</sup> Idem, p. 129.

<sup>48</sup> SENELLART, Michel. Op. cit. p. 146.

<sup>49</sup> VILLEGAS, Diego Enríquez. *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el gobierno ético, económico y político. Dirigido al Señor Príncipe D. Pedro el Felice...*, Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1672. Como o sistema de referência de páginas destas obras não corresponde exatamente ao sistema que utilizamos, optei por manter a referência da página na sequência da citação, inclusive para manter alguma diferenciação entre as citações de fontes primárias e aquelas referentes à bibliografia utilizada.

<sup>50</sup> BUESCU, Ana Isabel. *Imagens do Príncipe. Discurso Normativo e Representação (1525-49)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1996, p. 199.

<sup>51</sup> MARAVALL, José Antonio. Op. cit., p. 123.

<sup>52</sup> OLIVEIRA, Ricardo de. *Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo Regime*. In: Revista Tempo. Rio de Janeiro. Nº21 (2007), pp. 97-121. p. 105.

<sup>53</sup> XAVIER, Ângela Barreto & HESPANHA, António Manuel. Op. cit. p. 123.

<sup>54</sup> Idem, p. 129.

<sup>55</sup> Cf. PUJOL, Xavier Gil. “La razón de Estado en la España de la contrarreforma. Usos y razones de la política”. In: S. R. Rufino et alii. *La razón de Estado en la España Moderna*. Valencia: Publicaciones de la real sociedad economica del país, 2000, pp.355-374, p. 7.

<sup>56</sup> MARAVALL, José António. Op. cit., p. 32.

<sup>57</sup> Idem, Ibidem.

<sup>58</sup> OLIVEIRA, Ricardo de. *Amor, Amizade e Valimento...* Op. cit., p. 106.

<sup>59</sup> MEINECKE, Friedrich. *La idea de Razón de Estado en la Edad Moderna* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983. p. 3.

<sup>60</sup> Já em 1598, três anos após sua primeira edição, era publicada a tradução italiano sob o seguinte título: *Trattato della Religione e Virtuti che deve tener il Principe Christiano per conservare i sui Stati. Contro quel che Nicolo Macchiavelli, dannato autore, e i Politici (csí indegnamente chiamati) di questo tempo empivamente insegnano. Scritto per il P. Pietro Ribadeneyra della Compagnia di Giesu. E dalla lingua Spagnuola nella Italiana tradotto per Scipione Metelli de Castelnuovo*, publicada em Gênova por Gioseffo Pavoni. Detalhe para a ressalva entre parênteses sobre o termo “Políticos”, pois esta observação seria repetida por outros autores que escreveram sobre o tema. Em 1603 era publicada a versão em latim: *Princeps Christianus, adversus Nicolaum Machiavellum ceterosque hujus temporis políticos a P. Petro Ribadeneyra, nuper hispanicè nunc latine a P. Joanne Orane, Antuerpiae, J. Trognaesium*. A versão francesa, publicada em 1610 ficou com o seguinte título: *Traité de la religion que doit suivre le prince chrestien, et des vertus qu’il doit avoir pour bien gouverner & conserver son Estat, contre la doctrine de Nicolas Machiavel et des politiques de nostre temps. Ecrit par le P. Pierre de Ribadeneyra et traduit par el P. Antoine Balinghem de la mesme Compagnie*, Douay, Ien Bogart.

<sup>61</sup> ALBUQUERQUE, Martim de. *Estudos de cultura portuguesa*. Vol. 2. Coimbra: INCM, 2000. p. 371

<sup>62</sup> Utilizamos uma edição de 1945, baseada na edição de 1649.

<sup>63</sup> MENEZES, Sebastião César de. *Suma Política*, p. 121.

<sup>64</sup> Idem, pp. 121-122

<sup>65</sup> Idem, p. 127.

<sup>66</sup> Idem, p. 133.

<sup>67</sup> Idem, p. 138.

<sup>68</sup> Idem, p. 154.

<sup>69</sup> Daqui em diante mencionada como *Armonia*.

<sup>70</sup> DANTAS, Vinícius O. de Carvalho. *O Conde de Castelo Melhor: valimento e razões de Estado no Portugal seiscentista (164-1667)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2009. p. 160.

<sup>71</sup> Idem, p. 216. n. 6.

<sup>72</sup> Conforme nos lembra Kantorowicz, deriva de Aristóteles, mais precisamente de uma passagem da *Ética a Nicômaco*, a noção de que a justiça constitui uma espécie de substrato de todas as demais virtudes. A *Ética* foi comentada por São Tomás de Aquino, que expressou da seguinte maneira tal compreensão: “*in ipsa iustitia simul comprehenditur omnis virtus*”. Apud in: KANTOROWICZ, Ernst. *H. Op. cit.*, p. 352, n. 61.

<sup>73</sup> MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia*, p. 6.

<sup>74</sup> Idem, p. 6.

<sup>75</sup> Idem, pp. 6-7.

<sup>76</sup> Idem, p. 6.

<sup>77</sup> BOTERO, João. *Da razão de Estado*, p. 16.

<sup>78</sup> MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia*, p. 14.

<sup>79</sup> Idem, p. 15.

<sup>80</sup> Idem, p. 17.

<sup>81</sup> Idem, p. 18.

<sup>82</sup> Assim, por exemplo, José María Iñurritegui Rodríguez fala em “*paradigma conservativo de la razón de estado*” (RODRÍGUEZ, José María Iñurritegui. *Op. cit.*, p. 163) e Martim de Albuquerque assinala que, se Maquiavel (sobretudo em *O Príncipe*) fez a exposição da política da aquisição, Botero, inversamente, “faz da política a arte de conservar”. ALBUQUERQUE, Martim de. *Estudos de cultura portuguesa*. Vol. 2. *Op. cit.*, p. 400. Talvez seja um exagero traçar este paralelo entre Maquiavel e Botero, tendo em vista que o autor de *O príncipe* também buscava ensinar ao príncipe novo de que forma poderia “conservar seu estado”.

<sup>83</sup> Cf. BOTERO, João. *Da razão de Estado*, p. 5.

<sup>84</sup> MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia*, p. 24.

<sup>85</sup> Idem, p. 12.

<sup>86</sup> Idem, p. 25.

<sup>87</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>88</sup> Idem, p. 26.

<sup>89</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>90</sup> MACEDO, Antonio de Sousa de. *Armonia*, p. 26.

<sup>91</sup> Idem, pp. 56-57.

<sup>92</sup> “...época que empieza en los últimos años de la centuria anterior, desde el momento en que la entrada de la obra de Bodino obliga a nuestros pensadores a hacerse cuestión de ella y en que la de Juan Botero plantea el grave problema de insertar la idea de una razón de Estado en el pensamiento político cristiano. Y como muchas de las creencias del siglo XVII traspasan, entre nosotros, la frontera de 1700...” MARAVALL, José Antonio. *Op. cit.*, p. 13.

## Fontes

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

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

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

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

---

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

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

## **Bibliografia**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

OLIVEIRA Ricardo de. Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo regime. In: *Tempo* vol.11, nº.21, Niterói Junho 2006, pp. 109-132.

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

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

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

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

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

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

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

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