

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA - MESTRADO**

SÉRGIO PAULA ROSA

**CONCEPÇÕES DE PODER E POLÍTICA EM ERASMO DE ROTTERDAM: O
PAPEL DE DIFERENTES TRADIÇÕES ENTRE REELABORAÇÕES E
PERMANÊNCIAS**

Goiânia-GO
2016

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

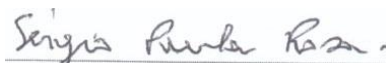
Nome completo do autor: Sérgio Paula Rosa

Título do trabalho: **Concepções de poder e política em Erasmo de Rotterdam**: o papel de diferentes tradições entre reelaborações e permanências

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.



Assinatura do autor

Data: 19 /12 /2016.

SÉRGIO PAULA ROSA

**CONCEPÇÕES DE PODER E POLÍTICA EM ERASMO DE ROTTERDAM: O
PAPEL DE DIFERENTES TRADIÇÕES ENTRE REELABORAÇÕES E
PERMANÊNCIAS**

Dissertação apresentada ao PPGH-UFG como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Linha de pesquisa: Ideias, saberes e escritas da (e na) História

Orientador: Prof. Dr. Carlos Oiti Berbert Júnior.

Goiânia-GO
2016

Ficha catalográfica elaborada automaticamente
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob orientação do Sibi/UFG.

ROSA, Sérgio Paula

Concepções de poder e política em Erasmo de Rotterdam: o papel de
diferentes tradições entre reelaborações e permanências [manuscrito] /
Sérgio Paula ROSA. - 2016.
CLXXIII, 173 f.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Oiti Berbert Júnior.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade
de História (FH) , Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2016.
Bibliografia.

1. Erasmo de Rotterdam. 2. Contextualismo linguístico. 3. História dos
conceitos. 4. História das ideias. 5. História das ideias políticas. I. Oiti
Berbert Júnior, Carlos, orient. II. Título.

SÉRGIO PAULA ROSA

FOLHA DE APROVAÇÃO



Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado de **Sergio Paula Rosa**. Aos 18 (dezoito) dias do mês de fevereiro de dois mil e dezesseis (2016), com início às 14h30, nas dependências da Faculdade de História, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Dissertação de Mestrado do estudante **Sergio Paula Rosa** cujo título é: “**CONCEPÇÕES DE PODER E POLÍTICA EM ERASMO DE ROTTERDAM: O PAPEL DE DIFERENTES TRADIÇÕES ENTRE REELABORAÇÕES E PERMANÊNCIAS**”. A Banca Examinadora foi composta, conforme portaria nº002/16-FH, de 16 de fevereiro de 2016, pelos seguintes Professores Doutores: **Carlos Oiti Berbert Junior – UFG/FH (Presidente)**, **Alexandre Pierezan - UFMS**, **Cristiano Pereira Alencar Arrais – FH/UFG** e como suplente **Rafael Saddi Teixeira – UFG**. Os Examinadores arguiram na ordem citada, tendo o candidato respondido satisfatoriamente. Às horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o candidato..... APROVADO.....

Prof. Dr. **Alexandre Pierezan - UFMS** Ass.....

Decisão (..... aprovado.....)

Prof. Dr. **Cristiano Pereira Alencar Arrais – FH/UFG** Ass.....

Decisão (..... aprovado.....)

Presidente da Banca Prof. Dr. **Carlos Oiti Berbert Junior – UFG/FH** Ass.....

Decisão (..... APROVADO.....)

Reaberta a Sessão Pública, o Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou a Sessão, da qual foi lavrada a presente Ata que vai assinada por mim, **Daiany Mendonça Alves**, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora.

Coordenador:.....

Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon

Secretária:.....

Daiany Mendonça Alves

AGRADECIMENTOS

Decorridos praticamente três anos de nosso ingresso no Programa de Pós-Graduação em História da UFG - PPGH-UFG - estamos no momento da defesa de nossa dissertação e de agradecer a todas e a todos que conviveram conosco nesse tempo de conquistas e consolidação de conhecimentos.

Assim, agradecemos ...

Ao PPGH-UFG pela acolhida no mestrado em 2013, propiciando-nos contatos diversos com professoras e professores do departamento e de outras instituições, do país e do exterior.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Profissionais do Ensino Superior - CAPES/MEC - pelos meses de financiamento da pesquisa via bolsa de estudos, embora a total insegurança que se repetia mês a mês diante da incerteza de que os valores mensais seriam creditados ou não.

Ao orientador, Prof. Dr. Carlos Oiti Berbert Júnior, pela paciência e confiança. Mesmo esgotado todos os prazos tanto para a qualificação quanto para a defesa, dispensou-nos toda atenção com o profissionalismo e a seriedade de um pesquisador e a humanidade de quem conhece e compreende as barreiras e dificuldades que se colocam nos caminhos de um interiorano que se atreveu a estudar na cidade grande. Grato, Oiti !!!

Ao Prof. Dr. Alexandre Pierezan, amigo e mestre desde os nossos primeiros passos ainda na graduação nas barrancas do Paranaíba e que nunca mediu esforços para estar ao nosso lado em momentos tão importantes da nossa vida acadêmica.

Ao Prof. Dr. Cristiano Pereira Alencar Arrais que não mediu esforços para ler e contribuir com essa pesquisa por meio de observações e questionamentos que, em larga medida, ajudaram-nos a pensar melhor o que fizemos e deixamos de fazer ao longo desse trabalho.

Ao Prof. Dr. Rafael Saddi Teixeira, pela disponibilidade em ler e contribuir com nosso trabalho ainda na qualificação. Embora tenhamos conversado pouco nesses anos na UFG, aprendi a admirá-lo e respeitá-lo pela sua dedicação à pesquisa e pelo seu engajamento junto ao que chamam de minorias sociais, não obstante sejam majorias.

À amiga Elisa Silva Caetano e ao amigo Hober Lopes pela acolhida em suas vidas e em sua casa durante os meses em que saía de Buriti Alegre e ficava na capital para cursar as disciplinas do curso de mestrado e participar dos eventos do PPGH-UFG. Dívida eterna com vocês, “meus meninos” !!!

Aos colegas que conheci durante esses anos no PPGH-UFG e com os quais aprendi muito também, em especial Douglas, Mariana, Kamyła, Adérito, Vitor Creti, Bacural, Guilherme Talarico.

A todas e a todos, obrigado !!!

DEDICATÓRIA

À minha mamãe, Adelina Alves de Paula, pela ajuda e motivação em todos os momentos de minha vida.

À minha filha, Bianca Moraes de Paula, meu sol e minha maior riqueza.

“Se não podes elogiar minha inteligência e conhecimento, conceda-me pelo menos o apreço pelo esforço” (Erasmus de Rotterdam).

RESUMO

Apresentamos e discutimos nessa dissertação os posicionamentos do filólogo, filósofo, literato e teólogo agostiniano que viveu no século XVI europeu em relação às questões postas em torno questão do bom governo, Erasmo de Rotterdam. Embora o título do trabalho sugira uma centralidade no pensamento do rotterdamês, não fazemos aqui uma história intelectual, mas esforçamo-nos por trazer uma discussão centrada nos pressupostos da história das ideias, oportunidade em que escolhemos como uma das teses que percorreu séculos e foi tocada também por Erasmo de Rotterdam, ou seja, a disputa milenar entre o poder espiritual e o poder secular entre papado e império que, já nos quinhentos, contará com a figura régia, cuja força e importância vem se construindo há mais de dois séculos nos principados, *regna* e repúblicas. A partir do esforço de leitura e interpretação da obra *Institutio principis christiani* (*A educação de um príncipe cristão*) defendemos que seus posicionamentos sobre a questão da origem e função do governo e do governante devem-se também, em larga medida, à sua filiação a diferentes e divergentes sistemas de crenças e tradições. Nesse sentido, apontamos que Erasmo acolhe e divulga teses políticas derivadas do aristotelismo, do platonismo e dos pensadores do romanismo imperial e republicano combinadas com a moralidade cristã via o ensinamento dos “padres da igreja”, optando então pela visão de que o governo dos príncipes se destina à promoção do bem comum dos cidadãos que vivem nos principados, *regna* ou repúblicas. Ao exercer sua função de conselheiro de Carlos de Gante, filho de Filipe I de Castela, e futuro governante do sacro império romano, dedica-lhe um tratado especular com conselhos para que faça um bom governo. Nesse tratado, vemos Erasmo prescrever uma moralidade não apenas cristã, mas embebida também dos ensinamentos dos autores pagãos, deixando clara a influência desses pensadores não só nessa obra, mas em toda sua produção como “homem de saber” do seu tempo.

Palavras-chave: Erasmo de Rotterdam. Contextualismo linguístico. História dos conceitos. História das ideias. História das ideias políticas.

ABSTRACT

Present and discuss in this paper the positions of the philologist, philosopher, writer and augustinian theologian who lived in the sixteenth century european in relation to questions raised about the issue of good governance, Erasmus of Rotterdam. Although the title of the work suggest a centrality in thought rotterdamês not do here an intellectual history, but we strive to bring a focused discussion on the assumptions of the history of ideas, at which chosen as one of the theses that spans centuries and was played also by Erasmus of Rotterdam, that is, the age-old dispute between the spiritual power and the secular power of the papacy and empire, since the five hundred, will have a regal figure, whose strength and importance has been building for more than two centuries in the principalities , regna and republics. From the effort of reading and interpretation of the *Institutio principis christiani work (The Education of a Christian Prince)* defend their positions on the question of the origin and role of government and the ruler are due also to a large extent, of their membership in different and conflicting belief systems and traditions. In this sense, we point out that Erasmus receives and disseminates political ideas derived from Aristotelianism, Platonism and the thinkers of the imperial romanism and combined republican with christian morality via the teaching of the "church fathers", then opting for the view that the government of princes It is intended to promote the common good of the citizens living in the principalities, regna or republics. In exercising his adviser of Carlos de Gante, son of Philip I of Castile, and future ruler of the holy roman empire, devotes a treaty speculate with advice to do a good government. In this treatise, Erasmus we prescribe a morality not only christian, but also imbibed the teachings of pagan authors, highlighting the influence of these thinkers not only this work, but throughout his production as "man of knowledge" of his time.

Key-words: Erasmus of Rotterdam. Linguistic contextualism. History of concepts. History of ideas. History of political ideas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I	
ENTRE DIMENSÕES E DOMÍNIOS: HISTÓRIA DAS IDEIAS E HISTÓRIA DAS IDEIAS POLÍTICAS.....	13
1.1 A doutrina dos dois gládios e a querela das investiduras no âmbito do agostinismo.....	15
1.2 A doutrina dos dois gládios no âmbito do tomismo	40
CAPÍTULO II	
A HISTÓRIA DAS IDEIAS ENTRE ABORDAGENS E METODOLOGIAS	71
2.1 História das ideias.....	72
2.1.1 História das ideias e história das mentalidades	78
2.1.2 História das ideias e historia do imaginário	86
2.2 História das ideias políticas	94
2.3 Abordagens metodológicas e teóricas na história das ideias políticas	102
2.3.1 História das ideias políticas e o “paradigma” da intersubjetividade	104
2.3.2 A história das ideias políticas e a história dos conceitos de Reinhart Koselleck ..	108
2.3.3 História das ideias políticas e o “contextualismo linguístico”	114
CAPÍTULO III	
IDEIAS POLÍTICAS DE ERASMO DE ROTTERDAM	126
3.1 Erasmo de Rotterdam	127
3.1.1 Erasmo de Rotterdam e o Institutio principis christiani	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	162
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166

INTRODUÇÃO

Ocupamo-nos nessa dissertação de uma personagem que, em alguma medida, tornou-se referência para as tentativas de explicação de algumas das profundas mudanças percebidas e discutidas pela historiografia que contempla todo o século XVI: Erasmo de Rotterdam.

Trata-se de um sacerdote católico, ligado à ordem agostiniana e também teólogo que, a seu modo, se posicionou diante de uma plêiade de acontecimentos no âmbito da política e da religião de seu tempo.

Propomo-nos demonstrar no decorrer desse estudo que ele apresentou respostas para as questões que, sob sua influência ou não, exigia-lhe posicionamentos imediatos frente a temáticas relacionadas não só com as instâncias do sagrado, da religião e da religiosidade, mas que abarcavam também pontos que se podem chamar de mundanos, inclusive no que diz respeito aos governos, governantes e às governabilidades.

Esforçamo-nos por centrar nossas análises em aspectos que escapam, o máximo possível, das ideias em termos religiosos ou teológicos de Erasmo, embora tais pontos apresentem-se como um campo interessante e profícuo também para a historiografia e outras áreas do conhecimento que tratam de forma mais específica das religiões e suas diversas relações com o sagrado em diferentes épocas e culturas.

Essa tentativa de alheamento, entretanto, não foi sempre possível, pois esse período é mais um século em que os diversos âmbitos do viver e do conviver são perpassados, em larga medida, pelo pensamento religioso e pela religiosidade sob a hegemonia multissecular do catolicismo, isto é, da Igreja.

Nosso foco consistiu, então, na busca pela identificação e tentativa de interpretação das ideias em torno do poder e da política dessa personagem cujos escritos chegaram até nós, possibilitando-nos assim construir sentidos e significados no tocante às formas como concebia e se relacionava com assuntos como poder espiritual e poder temporal e, ainda, de como recomendava àqueles que estavam à sua volta para se colocarem ou se portarem diante dessas questões.

Preocupamo-nos também em perceber e apontar, pelas leituras e análises dos escritos erasmianos que escolhemos para examinar, a presença de pistas ou sinais que indicassem algum desvio do discurso “oficial” da Igreja e da ordem religiosa a que pertencia. Esse esforço consistiu em uma forma de confirmarmos a tese já amplamente em voga de que,

mesmo concordando com a existência de um sistema religioso atuante e norteador das formas de ver, entender e se relacionar com o mundo, a cristandade, não são raros os casos de discordância, em vários níveis, por parte daqueles que se incumbiam da elaboração, consolidação e difusão dos ensinamentos da Igreja.

A partir desses esclarecimentos preliminares explicitamos, então, que nossa problemática geral, ou maior, consistiu em responder se há divergências no pensamento político de Erasmo sobre assuntos já “pacificados” pelo “magistério da igreja”, inclusive pelo fundador de sua congregação religiosa, Santo Agostinho. No caso dessa pesquisa, a temática que escolhemos refere-se à tese da *plenitudo potestatis*, cujos posicionamentos já tinham sido definidos e prescritos pela doutrina católica em relação às formas ou maneiras como a cristandade deveria se portar no tocante a essa questão.

A definição da problemática que direciona a elaboração dessa dissertação se deu com base nas primeiras leituras da fonte principal dessa pesquisa, *Intitutio principis christiani* (*A educação de um príncipe cristão*) de autoria de Erasmo de Rotterdam e dedicado ao filho e herdeiro de Filipe I de Castelo, Carlos de Gante, no ano de 1516.

O que mais chamou a nossa atenção nas leituras preliminares dessa obra relaciona-se com o embasamento dos argumentos erasmianos, ou seja, percebíamos com alguma facilidade que Erasmo reportava-se a uma variedade maior de autores e obras (muitos reputados como pagãos e, portanto, “proibidos” pelo magistério da Igreja) não derivando sua argumentação tão somente dos textos bíblicos ou dos textos autorizados pelo “magistério da igreja”. A partir dessa percepção começamos então a construir a hipótese de que uma das explicações possíveis para as diferenças flagrantes na argumentação de Erasmo poderia ser o que chamaremos aqui de suas “bases teóricas”.

Não temos dúvidas de que Erasmo teve contato direto e profícuo com tradições de sistemas de pensamento filosóficos e teológicos aceitos e recomendados pelas autoridades católicas, incorporando-os à produção de seus escritos. Da mesma forma está claro para nós que além do sistema de pensamento do catolicismo erigido, defendido e difundido via “padres da igreja”, decisões conciliares coexistiam outros sistemas influenciando formas de pensar e agir, embora muitos deles condenados e combatidos.

O posicionamento das autoridades católicas buscava um sistema de pensamento coeso com vistas a construir uma unidade doutrinária no interior da cristandade, mas chegava-se o mais próximo dessa coesão a partir de muitas disputas internas envolvendo vários pensadores e tratadistas, em sua maioria clérigos, o que remete a um ambiente de tensão e conflitos cujas soluções nem sempre privilegiavam as melhores teses então em litígio que

passariam a direcionar, por sua vez, o direito, a filosofia, a governabilidade, os governos, os governantes e a religiosidade de homens e mulheres abrigados sob a tutela da Igreja, independentemente do estamento social a que pertenciam.

É a percepção dessa nuance centrada nas diferenças de “bases teóricas” que, acreditamos, explica em alguma medida porquê Erasmo se posicionou de maneira tão radicalmente diversa do que era prescrito ou esperado de um clérigo, especialmente na forma como concebe a política e os arranjos políticos em torno de governos e governantes, pois essa faceta do que alguns chamam de “jogos de poder” e outros trataram como “a guerra por outros meios” não é uma prerrogativa da modernidade ou pós-modernidade.

Ao indicarmos então que temos como objetivos nessa pesquisa a identificação das “bases teóricas” do pensamento de Erasmo de Rotterdam e, concomitantemente, apontá-las como uma das explicações possíveis para as diferenças de seus posicionamentos e posturas, deixamos claro que nosso trabalho acontece no âmbito de uma dimensão e domínio historiográficos de existência secular, porém confusa e profundamente marcada por intensos debates que parecem se renovar constantemente em torno de questões como as formas de abordagens dos “vestígios textuais do passado” e a construção de sentidos e significados, de interpretação e de explicação que se constroem a partir dessas “fontes”.

É a partir dessas considerações preliminares que, à guisa de introdução, apresentamos os frutos de nossa pesquisa que, no primeiro capítulo, é marcada pelo nosso posicionamento inicial diante da dimensão e domínio historiográficos da História das Ideias e, sem seguida, pela discussão em torno da querela das duas espadas, do poder espiritual e do poder temporal, desde o momento em que o cristianismo sai da clandestinidade e se torna uma das instituições mais influentes e poderosas do mundo ocidental por mais de um milênio.

No segundo capítulo continuamos nosso posicionamento acerca da história das ideias, momento em que discorremos também acerca do domínio historiográfico da história das ideias políticas, uma subárea historiográfica também confusa e bastante contestada e que permaneceu no “limbo” dos historiadores por décadas em função de seu compromisso, inicialmente, com a história dos “grandes homens” e sua predileção pelos documentos “oficiais”.

Expomos ainda no segundo capítulo que, não obstante essa marca, a história das ideias políticas passa já, há mais de cinco décadas, por renovações ou redefinições tanto em relação aos seus objetos de pesquisa quanto a seus aportes teóricos, continuando a ser uma opção válida para a compreensão e o entendimento das sociabilidades em torno do político e suas capilaridades no cotidiano de homens e mulheres que vivem e convivem em sociedade.

Incluimos ainda no segundo capítulo algumas das formas ou maneiras de abordagens dos “vestígios textuais do passado” presentes no *métier* do historiador com especial atenção para o “paradigma” da intersubjetividade, a história dos conceitos e o contextualismo linguístico, cujos aportes foram fundamentais para a tarefa de leitura, análise, interpretação e explicação na difícil tarefa de construção de sentidos e significados que percebemos nos escritos de Erasmo de Rotterdam.

Por fim, no terceiro e último capítulo apresentamos melhor o autor da “fonte” ou “documento” que nos propomos ler e interpretar nessa pesquisa, Erasmo de Rotterdam, e demonstramos os resultados do trabalho de leitura e interpretação da obra *Institutio principis christiani*.

CAPÍTULO I

ENTRE DIMENSÕES E DOMÍNIOS: HISTÓRIA DAS IDEIAS E HISTÓRIA DAS IDEIAS POLÍTICAS

A busca pela identificação e explicação das concepções políticas de Erasmo de Rotterdam que, acreditamos, estão presentes em alguns dos seus escritos elaborados num contexto europeu de profundas crises com reflexos imediatos e posteriores para a história europeia que, em alguma medida, expandiu-se em história mundial¹, somando-se à tentativa de relacioná-las com sistemas mais amplos de pensamento em torno do político que, certamente, liga-o a tradições que se incumbiram de formar e guiar governos e governantes, bem como todo seu aparato de poder e mando, abarcando impérios, monarquias ou principados e repúblicas, colocou-nos em contato com a dimensão e domínio historiográfico da história das ideias.

Pensamos durante algum tempo que o objeto de pesquisa desse estudo que nos propomos fazer referia-se a Erasmo de Rotterdam, já que nos debruçamos sobre alguns dos escritos desse monge agostiniano como “fonte” para a tentativa de se perceber suas concepções relacionadas com o poder político.

À época esse poder era concebido de uma forma quase hegemônica em duas esferas distintas, interconectadas, uma disputando com a outra sua sobreposição e domínio, isto é, o poder espiritual e o poder temporal, o que gerou disputas que se estenderam durante séculos acerca da autonomia, controle e proeminência de um sobre o outro.

Dito de forma diferente, focávamos a interpretação de como este religioso, com considerável influência em seu tempo e mesmo depois, estruturava e articulava os conceitos, as definições e as práticas em torno do político então em voga nas relações de poder e saber no século XVI europeu.

A partir da leitura de outros trabalhos com problemáticas parecidas ou próximas com a que levantamos aqui, das conversas formais e informais com colegas de curso e professores tanto do programa de pós-graduação quanto de outras instituições, percebemos e aceitamos que o objeto de pesquisa tratava-se então das ideias, especificamente das ideias políticas que poderiam ser entendidas ou subentendidas nas linhas e/ou nas entrelinhas das

¹ “De um ponto de vista histórico, a atual crise mundial resulta da história européia (sic). A história européia (sic) expandiu-se em história mundial e cumpriu-se nela, ao fazer que o mundo inteiro ingressasse em um estado de crise permanente” (KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro-RJ: Contraponto, 1999, p. 9).

“fonte” erasmiana que nos dispomos a ler e reler com o intuito de apreender suas concepções em torno do político, próprias ou derivadas, tidas aqui como princípios ou um conjunto de princípios que influenciam as relações que homens e mulheres mantêm entre si e com o mundo onde vivem numa verdadeira rede de interdependências².

Ao definirmos as ideias como o objeto de pesquisa dessa dissertação, as ideias políticas mais especificamente, e não Erasmo de Rotterdam a partir de alguns de seus escritos, adotamos a inflexão no âmbito da teoria da história que aponta a diferença entre “sujeito de referência” e “sujeito agente de um determinado ato” no tocante à subjetividade dos processos históricos conferida no universo das interpretações hermenêuticas, pois

Interpretações hermenêuticas conferem aos processos temporais (como conexões de ações mediante interações intencionais) uma espécie de subjetividade histórica: são tornados plausíveis porque ‘alguém’ os teria produzido intencionalmente. Isso não quer dizer que a plausibilidade das interpretações hermenêuticas dependa da hipótese quase-metafísica de um super-homem (mais ou menos velado) como autor dos processos históricos (embora naturalmente presentes na formação do historicismo hermenêutico). Trata-se, antes, de uma subjetividade dos processos históricos que caracteriza o *sujeito de referência* de uma história e não o *sujeito agente* de um determinado ato. História é sempre a história de alguma coisa (de uma sociedade, de um conceito, de uma constituição, de uma pessoa, de uma relação social, etc.). Ela tem um *sujeito de referência*³.

Nessa direção, Erasmo tornou-se então o sujeito de referência das ideias políticas que nos esforçamos por identificar e interpretar nos escritos ou “fonte” que elegemos para leitura e análise.

Percebemos paulatinamente que, nesse percurso, Erasmo, bem como qualquer outro pensador contemporâneo, moderno, clássico e antigo, ou seja, independentemente de qualquer época ou contexto histórico, quando esboçam algum tipo de posicionamento, em especial no âmbito do político, fazem-no imbuídos de ideias que já existiam, eram-lhes pré-existentes, não obstante possam ter contribuído em alguma medida em sua modelagem, divulgação e posterior consolidação. Portanto, integram também uma rede mais vasta de crença que por sua vez, compõe uma tradição intelectual em seu entorno.

Por entendermos que a controversa doutrina dos dois gládios (poder espiritual e poder temporal) se fazem presentes também nos escritos de Erasmo que examinamos nessa dissertação, colocando-o então ao lado de tantas outras personalidades que se posicionaram sobre o assunto, em sua maioria eclesiásticas, inclusive muitos pensadores não tão conhecidos que depois passaram a ser identificados como autores menores e, assim, reconhecendo a

² LEFORT, Claude. Prefácio. In: _____. **Desafios da escrita política**. Tradução de Eliana de Melo Souza. São Paulo-SP: Discurso Editorial, 1999, p. 9-13.

³ RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do passado**: Teoria da História II – os princípios da pesquisa histórica. Tradução de Asta-Rose Alcaide. Brasília-DF: UnB, 2007, p. 143. grifos nossos.

importância dessa temática para o desenvolvimento dessa pesquisa, propomos aprofundar melhor esse tema nos tópicos que seguem, cuja abordagem contempla dois momentos distintos de inflexão acerca dessa disputa entre, primeiramente, o *imperium* e o *sacerdotium* mais ou menos até o século XIII e, posteriormente, entre o *regnum* e o *sacerdotium*, pois já se abandonara em alguma medida a ideia de *imperium* em favor do *regnum*.

1.1 A doutrina dos dois gládios e a querela das investiduras no âmbito do agostinismo

A proposta de aprofundar a polêmica doutrina dos dois gládios e a querela das investiduras em algumas páginas é um desafio porque tal temática exige que se apresentem, mesmo que minimamente, os vários contextos e personagens que se envolveram e se posicionaram diante dessas questões, o que compreende séculos de história da civilização ocidental e tem merecido estudos abrangentes em dissertações, teses e livros, muitos deles já clássicos.

Mas como o foco dessa pesquisa não consiste no detalhamento exaustivo desses temas, trazemos então alguns pontos que consideramos como basilares ou fundamentais para a apresentação desse assunto que tem seus começos muito antes da publicação por Gregório VII dos *Dictatus papae*, em 1075, cujas 27 sentenças apresentam os privilégios do papa em relação ao imperador ou monarca, colocando de forma clara o princípio do primado do poder pontifício acima de todos os outros poderes, sendo indispensável ressaltar que

Os *dictatus* pregam em primeiro lugar uma organização centralizada e hierárquica da Igreja. Afirmam a superioridade da sé romana sobre todas as igrejas locais. A igreja edificada por Pedro não poderia receber sua autoridade de nenhuma outra igreja, nem mesmo da de Constantinopla, cuja irradiação se estende ao conjunto do Mediterrâneo oriental. O texto sustenta que o papa, enquanto ‘vigário de Cristo’ (*vicarius Christi*), é depositário de uma autoridade superior de todos os outros dignitários da Igreja. O papa dispõe, em primeiro lugar da autoridade legislativa. É claro, não pode ser a única fonte do direito da Igreja, Mas segundo o *dictatus*, nenhuma lei pode receber força canônica sem o seu consentimento. O papa passa a ser o cume da hierarquia eclesiástica. Deste modo, tem autoridade para ordenar ou depor todos os bispos; só ele pode criar ou modificar as circunscrições episcopais; por seu magistério, ele é também o único a poder ordenar a reunião de um concílio; enfim, é a única instância arbitral suprema da igreja e dispõe do direito de regular as desavenças entre seus dignitários. Ao concentrar nas mãos do papa a totalidade dos poderes, Gregório VII não está longe de visualizar um sistema absolutista no seio da Igreja. A tendência se confirmará desde o começo do século XII⁴.

Os *Dictatus papae* não são mais do que uma reatualização, uma retomada da tese levantada por Leão I Magno no ano de 452 em sua carta ao imperador Marciano, em que se

⁴ NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis-RJ: 2007, p. 88-89.

tem esboçada a tese da “plenitude do poder” (*plenitudo potestatis*), ocasião em que o pontífice romano defende a proeminência da sé romana sobre as outras sedes episcopais, em especial Constantinopla e sua pretensão de hegemonia inclusive sobre o bispo da sede episcopal oriental que se encontra momentaneamente sob o patrocínio do imperador nessa questão, argumentando então que

[...] a cidade de Constantinopla tenha, como desejamos, a sua glória, e possa ela, sob a proteção da mão direita de Deus, gozar por muito tempo o governo da vossa clemência. Todavia, o fundamento das coisas seculares é um e os das coisas divinas, outro, não podendo haver edifício seguro salvo o que assenta naquela pedra que o Senhor deixou como alicerce. Aquele que cobiça o que não lhe é devido perde o que é de sua própria pertença. Que seja bastante para o acima mencionado o fato de que, pela ajuda de vossa piedade e o meu consenso favorável, ter obtido o bispado de uma grande cidade. Que ele não desdenhe de uma cidade real que não pode transformar numa sé apostólica; e que de maneira alguma espere ser capaz de subir prejudicando os outros. Porque os privilégios das igrejas, instituídos pelos cânones dos santos Padres e fixados pelos decretos do Sínodo de Nicéia, não podem ser derrubados por um ato sem escrúpulos, nem por uma inovação. E na fiel execução desta tarefa é necessário que eu demonstre, com a ajuda de Cristo, uma perseverante dedicação, porque é um encargo que me foi confiado. E se as regras sancionadas pelos Padres e estabelecidas sob a inspiração do Espírito Santo no Sínodo de Nicéia para o governo de toda a Igreja forem violadas com a minha conveniência (o que Deus me impeça) e se os desejos de um só irmão tiverem mais peso em mim que da utilidade comum de toda a casa do Senhor, deverei ser condenado⁵.

Com Gregório VII temos mais uma vez a indicação da vontade e da disposição da sé apostólica romana em retomar o controle do clero secular cujos direitos de investiduras tinham sido arrogados séculos antes pelo imperador romano quando da emergência do cristianismo da clandestinidade nos primeiros anos do século IV e guarda íntima relação com os desdobramentos da conversão à fé cristã de Constantino.

O caminho que tentamos percorrer aqui leva em conta que quando Maximiano e Diocleciano renunciam no ano de 305 à coroa imperial em favor de Constâncio e Galério, os dois nomes que completariam a tetrarquia e designariam como céсарes Severo e Maximino Daia, vislumbra-se um período de obscuridade em que se encontrava o império romano sob a marca de lutas entre os imperadores e seus filhos, o que só será contornado com Constantino, filho de Constâncio, o que é reputado como um acontecimento que traz paz e unidade.

Constantino vindo da Gália no ano de 312 encontra-se com Maxêncio, filho de Maximiano, diante dos muros da cidade de Roma sobre a ponte Mílvia e mata-o. Seis meses depois o designado como augusto por Galério quando da morte de Severo em 307, Licínio, derrota Maximino Daia na Trácia, fracasso militar que leva-o ao suicídio. Assim, não mais que dois imperadores passam a conviver após a divisão do império: Constantino em Roma e

⁵ SPINOSA, Fernanda. **Antologia de textos históricos medievais**. 3. ed. Lisboa-PT: Sá da Costa Editora, 1981, p. 125-126.

Licínio em Nicomédia, vindo a seguir a instalação de Constantino no que se convencionou chamar de coração do império, Roma. Nesse ínterim ocorre algo tido como um milagre que até Tertuliano⁶ reputaria como impossível, isto é, um imperador romano cristão, não obstante pergunte-se há séculos

Quando foi que Constantino abraçou o cristianismo: Foi na Gália? Por meio de que influências? E ele próprio, quem era? Os historiadores não cessam de dar respostas diversas a essas e outras questões. Deve-se crer no bispo Eusébio, de Cesaréia – historiógrafo de Constantino –, que dele faz um modelo de virtude? Ou no pagão Zózimo, que vê nele o responsável pela decadência romana? Deve-se dar fé à história segundo a qual, sobre a ponte Mívia, os soldados de Constantino colocaram em seus escudos o símbolo cristão, pois o vencedor de Maxêncio tivera uma visão representando a cruz de Cristo com a inscrição “com este sinal vences!”? Será que o fato de que Constantino só se faz batizar no leio de morte (337) não constitui uma prova de falta de fervor cristão, muito embora os batismos tardios fossem freqüentes (sic) na Igreja primitiva?⁷.

Desde o início do reinado de Constantino vemos esboçada uma simpatia militante no que diz respeito ao cristianismo, o que pode ser exemplificado com o que se chamou inapropriadamente de “Edito de Milão”, em 313. Em larga medida o edito trata mais das conferências que se deram entre os dois regentes, Constantino e Licínio, versando sobre temas como o esquecimento do passado de renhidas perseguições aos cristãos, ou seja

Com o documento de 313, a religião cristã torna-se legal, lícita, adquirindo finalmente o direito *de existência*, após renhido e prolongado combate. O culto cristão passa a ter a mesma liberdade concedida aos demais. Restituem-se às Igrejas os lugares de culto que foram objeto de confisco e alienação, assim como os outros

⁶ “[...] não há dúvida de que Tertuliano [155 (?)-220 (?)] seguia com fervor os ensinamentos de S. Paulo; porém, o seu rigorismo, aquela paixão lógica que o levava a reduzir tudo a regras, talvez também as lutas e as cisões que dividiam a igreja em África, iriam conduzi-lo à heresia montanista [heresia que surgiu no século II, pregada por Montano, antigo padre frígio convertido ao cristianismo, cerca dos anos 160 ou 170, e que consistia em juntar aos dogmas da Igreja a constante intervenção do Espírito Santo]. As suas ideias políticas caracterizam-se por um zelo excessivo, sendo discutível saber se ele representava na verdade o ponto de vista autêntico de um cristianismo que não transige; observemos em todo o caso que a sua doutrina só se compreende dentro de uma perspectiva francamente apocalíptica: para ele, o fim do mundo está iminente, e por isso mais medíocre ainda se lhe afigura o valor das coisas terrestres. Em segundo lugar, possui um espírito jurídico, mas de forma nenhuma um espírito político. O seu ponto de vista é sempre exclusivamente religioso e o termo “Capitólio” não evoca para ele o centro da vida cívica, mas unicamente a ideia do “templo dos Demônios” (*De espect.*, 12). No entanto, foi obrigado a abordar, na sua *Apologética* e no seu tratado *De Idolatria*, os problemas que a um cristão, põem o Império e os seus deveres cívicos. Nas fórmulas que preconiza segue a doutrina paulista: “Respeitamos nos imperadores os juízos de Deus, que os escolheu para governar os povos; sabemos que provém da vontade de Deus o poder de que estão investidos” (*Apol.*, XXXII). Prega portanto a obediência, sobretudo no que respeita a impostos. Acentua mesmo que os cristãos são cidadãos escolhidos, uma vez que a sua moral, mais exigente, garante a correção da sua conduta (*Ibid.*, XLVIII), e não hesita, num impulso hiperbólico, que se tornará frequente, em acentuar que o império deve ao cristianismo e pode esperar dos cristãos. “O imperador é mais nosso do que de ninguém, visto ter sido o nosso Deus que o escolheu” (*Ibid.*, XXXIII), e as orações dos cristãos sustentarão o império. Mas nessa lealdade formal, vislumbra-se já o processo; Tertuliano quer mostrar, no império, uma força puramente terrena, entregue apenas nas mãos de Deus, e despojá-lo de toda a sua grandeza” (SIRINELLI, Jean. Roma e os princípios do cristianismo. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História das ideias políticas**. v. 1. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970, p. 135-136).

⁷ PIERRARD, Pierre. **História da igreja**. Tradução de Álvaro Cunha e revisão de Luiz João Gaio. São Paulo-SP: Paulus, 1982, p. 41.

bens arrestados. Cristãos e pagãos são colocados em pé de igualdade. O compromisso (pois é disso que se trata) de 313 assenta no duplo fundamento da liberdade de consciência e da neutralidade religiosa do poder imperial: nações, observou alguém com razão, “em realidade, totalmente estranhas ao espírito antigo”. Era natural que desde o reinado do imperador “convertido” se prodigassem favores ao credo cristão tanto no plano da matéria como no do espírito e que a balança tendesse a descair mais e mais para um dos lados⁸.

Foi a partir do governo de Teodósio (390-395) que a situação do paganismo cessaria de forma definitiva e se favoreceria mais diretamente o cristianismo, ou seja, depois de mais ou menos oito décadas desde a conversão de Constantino, não obstante a amizade de Constantino tenha contribuído sobremaneira para a preparação dessa mudança, pois se Licínio e o império em sua parte oriental permaneciam pagãos, embora tolerantes, no lado ocidental os símbolos cristãos, mais ou menos a partir de 323, principiam a substituição dos signos pagãos, o seu vocabulário infiltra-se na legislação, os filhos do imperador são educados conforme os ensinamentos do cristianismo em ascensão e, por fim

[...] os julgamentos dos tribunais episcopais têm validade oficial e as igrejas têm a faculdade de construir um patrimônio próprio [...]. quando, desembrando-se de Licínio, Constantino torna-se o único senhor do império, ele transforma Bizâncio na esplêndida Constantinopla (324), criando assim uma “nova Roma”, já esta especificamente cristã⁹.

Mesmo com toda essa abertura e simpatia pelos cristãos, Constantino continuou a linha autoritária de Diocleciano, o que teve reflexos consideráveis na relação do imperador com a Igreja, sendo ainda impensável nesse período a separação entre o temporal e o espiritual. Não vemos, nesse sentido, apenas um interesse pelos cristãos, mas o delineamento de um certo tipo de “eminência parda” em que se conjugam os interesses do Estado e os dos fiéis nas mãos imperiais, ademais com o apoio dos escritos de Eusébio de Cesareia¹⁰ ao imperador, cuja fórmula *Nulla potestas sine a Deos* transveste-se de um sentido excepcional para o modo como Constantino governa, pois

⁸ CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982, p. 170. grifos no original.

⁹ PIERRARD, Pierre. **História da igreja**. Tradução de Álvaro Cunha e revisão de Luiz João Gaio. São Paulo-SP: Paulus, 1982, p. 41.

¹⁰ “Eusébio, bispo de Cesareia (260-337), primeiro historiador da igreja, foi um erudito objetivo e um sábio administrador. Revelou-se também não só partidário da estabilidade como um teólogo sem excessivas exigências; portanto, não se deve estranhar em que Niceia se tenha mostrado permeável às doutrinas de Constantino. Graças a seus escritos, conselhos e discursos, contribuiu para que se elaborasse uma teologia imperial, a primeira da história do cristianismo, o essencial da qual se encontra no *Elogio de Constantino* (335), na *Vida de Constantino* (337) e também, disperso, na *Teofania Evangélica* (333?). Para se avaliar a sua originalidade é indispensável ter em conta, por um lado, o que eram as máximas políticas cristãs, antes do edicto de tolerância e, por outro lado, o neoplatonismo, que constituía então a filosofia dominante” (SIRINELLI, Jean. Roma e os princípios do cristianismo. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História das ideias políticas**. v. 1. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970, p. 142).

Se Heródoto e Tucídides merecem ser chamados os pais da historiografia ocidental, coube a Eusébio de Cesareia (260-340) a autoria do primeiro grande empreendimento historiográfico voltado para o campo religioso – não obstante Eusébio, na condição de bispo e fiel aliado do imperador Constantino, nunca separar inteiramente a esfera eclesiástica da política. Tendo escrito uma obra numa época de intensa agitação política e religiosa, ele promove, no âmbito do conhecimento histórico, a mesma aliança entre Atenas e Jerusalém que aos poucos se produzia no campo religioso. O recurso às fontes escritas, a utilização dos métodos antiquários, bem como o escopo “universal” mostram que também do ponto de vista metódico a sua contribuição teve importância. Por outro lado, com Eusébio se dissolve a fronteira entre “fato” e crença. As páginas da *História eclesiástica* estão repletas de histórias fantásticas como a da suposta correspondência trocada entre Jesus e Abar, rei da cidade síria de Edessa [...]. A reintrodução, que se diria quase maciça, do mito na historiografia levaria Jacob Burckhardt a ver em Eusébio o primeiro historiador totalmente desonesto da Antiguidade. O ofício de historiador seria concebido por Eusébio como o que almeja produzir ‘uma obra de retórica, com um máximo de discursos inventados e um mínimo de documentos autênticos’¹¹.

Constantino tomou em suas mãos a condução dos assuntos da Igreja, mesmo sem batizar-se, incumbindo-se da convocação e presidência do primeiro concílio ecumênico no ano de 325 em Niceia, ocasião em que decidiu quais medidas seriam tomadas contra os heréticos, não obstante venha tomá-los sob sua proteção poucos anos depois, o que levou a impasses durante décadas, conforme se vê no caso da crise ariana que, mais ou menos no ano de 320, vem à tona com Ário, um padre alexandrino que ao ensinar sobre Jesus, toma-o como a primeira das criaturas cuja diferença em relação às outras tem a ver com a posse de uma divindade secundária e subordinada.

Nesse caso que ficou conhecido como arianismo, intervém o bispo Alexandre que consegue a condenação de Ário em um concílio egípcio, graças ao apoio de vários teólogos orientais.

Não demorou muito que a parte ocidental do império e da Igreja se envolvesse na querela e, embora o concílio geral de Niceia tenha definido a crença em Jesus como filho de Deus gerado pelo “pai”, incriado, consubstancial ao “pai” e que se encarnou para a salvação da humanidade, não houve paz, pois ocorreu uma divisão entre os teólogos no que diz respeito ao sentido e significado do termo consubstancial, levando-os a uma indefinição em torno de várias fórmulas possíveis.

Essa indefinição só encontrou solução com Teodósio (379-395) que, no edito de Tessalônica de 380, conclama que todos os povos sob o governo romano adiram à fé transmitida aos romanos pelo apóstolo Pedro, à fé assumida pelo papa Dâmaso e pelo bispo de Alexandria, isto é, que se reconheça a “santa trindade do pai, do filho e do espírito santo”, cabendo aqui a consideração de que

¹¹ MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte-MG: Autêntica Editora, 2010, p. 35-36.

Os historiadores do papado sublinham a importância desse pontificado na formulação teórica do primado da Sé Romana. Autoritário e enérgico, Dâmaso procura firmar a liberdade da Igreja de Roma mesmo diante do Oriente. Cunhada pelo papa, aplica-se pela primeira vez a Roma a expressão *apostololica sedes*. O título excluía, naturalmente, as outras igrejas apostólicas, já que Roma reivindica a suprema autoridade sobre as demais. Tal afirmação era a resposta de Dâmaso às pretensões da Igreja oriental expressas no cânon 3 do Concílio de Constantinopla (381), que conferia ao bispo desta cidade lugar imediato ao bispo de Roma porque Constantinopla era a “nova Roma”. Convocado pelo imperador Teodósio, por razões políticas a ele compareceram apenas os bispos orientais. Reunido o sínodo romano, no ano seguinte, o papa afirma: a Igreja Romana não foi fundada por decreto de qualquer sínodo; sua primazia decorre dos poderes conferidos por Cristo a Pedro e Paulo, enquanto a Constantinopla falta autoridade para reclamar autoridade apostólica. A reação do papa tinha por fim conter as ambições de Constantinopla, que se colocava em lugar privilegiado entre as sés orientais e que por certo viria, aos olhos de Roma, constituir-se em ameaça futura. Para um estudioso das relações entre Roma e Bizâncio, o cânon 3 destinava-se unicamente reduzir a influência desmedida do bispo de Alexandria e a regular os negócios da Igreja do Oriente. Ao invocar o versículo de Mateus (16, 18), Dâmaso dava suporte teológico à tese do primado, mas não se limitou às afirmações teóricas. Adotando uma política hábil e firme, soube utilizar a proteção imperial. Proclamou que o valor dos concílios dependia da aprovação de Roma. Nem a forte personalidade de santo Ambrósio, que em Milão ‘coloca o imperador Teodósio no meio dos penitentes’, ofuscou a atividade desse seu contemporâneo¹².

Já no segundo concílio ecumênico, reunido em Constantinopla em 381, triunfa então a fé nicena expressa claramente no *Nicaenum Symbolum*, definido pela primeira vez no Concílio de Nicéia no ano de 325 e, em seguida, por meio de uma fórmula mais simples, aparecendo no ano de 374 na sua forma completa no *Ancoratus* de Epifânio de Salamina. Por fim, no ano de 381 nos Atos do Concílio de Constantinopla, cuja versão é conhecida atualmente como Credo Niceno-Constantinopolitano promulga-se em Calcedônia em 451, o que torna o catolicismo ortodoxo a religião oficial do mundo romano, com o imperador indo ainda mais longe, pois

[...] empreendeu a destruição do velho politeísmo romano e, ao mesmo tempo, beneficiou o cristianismo com múltiplos privilégios fiscais e judiciários. Os bens confiscados dos templos pagãos foram entregues às igrejas que, ajudadas pelos benefícios imperiais, tornaram-se amiúde muito ricas¹³.

A Igreja conforma-se então à estrutura administrativa definida por Diocleciano, enfeudando-se ao aparato estatal, em que cada cidade possuía seu bispo e cada província seu metropolitana, o que trouxe novas preocupações à Igreja, pois

De fato, em que pese a sua gratidão ao primeiro imperador convertido, teve a Igreja de usar cautela para o caso de pretender ele invadir o domínio eclesiástico. Era essa

¹² RIBEIRO, Daniel Valle. Leão I: a cátedra de Pedro e o primado de Roma. In: SOUZA, José Antônio C. R. de (Org.). **O reino e o sacerdócio**: o pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre-RS: EDIPUC-RS, 1995, p. 50-51.

¹³ PIERRARD, Pierre. **História da igreja**. Tradução de Álvaro Cunha e revisão de Luiz João Gaio. São Paulo-SP: Paulus, 1982, p. 43.

a primeira preocupação da Igreja. A segunda consistia em definir claramente que o imperador, como cristão e filho submisso da Igreja, estaria, qual o mais humildade de seus súditos, sob jurisdição eclesiástica em matéria moral e espiritual. A sua terceira preocupação, em face do desenvolvimento das heresias, seria proclamar o dever do imperador cristão de manter em seus territórios, de uma forma ou de outra, a pureza da doutrina de Cristo. Finalmente, derradeira preocupação, com ramificações delicadas, teria a Igreja de pronunciar-se (vislumbra-se em que sentido, mas de maneira mais ou menos discreta segundo as circunstâncias) sobre a questão de saber qual dos dois poderes, o Espiritual ou Temporal, é, em sua essência, superior ao outro, e daí tirar eventualmente todas as deduções. Eram inúmeros os possíveis pontos de atritos. Inúmeras as ocasiões ou pretextos para excessos ou imprudências na condução de um ou outros dois poderes, enquanto se buscava um equilíbrio frágil e sempre ameaçado mas vital para a saúde física e espiritual das populações¹⁴.

Mesmo com os casos de ingerência e domínio do poder imperial nos assuntos da Igreja agora oficialmente reconhecida, foram muitos os eventos envolvendo personalidades eclesiásticas que se levantaram contra. Resistências que foram tratadas pelas autoridades imperiais com rigor. São João Crisóstomo (347-407), o patriarca de Constantinopla, é um exemplo, que graças à sua resistência foi afastado duas vezes de suas funções pelo imperador bizantino, vindo a falecer no exílio.

Crisóstomo não demonstra atração alguma pela política, mas não fecha os olhos para o seu aspecto moral, o que explica o fato de não ter construído um sistema em torno da questão, limitando-se a comentar e fundamentar os pontos basilares do pensamento cristão desses primeiros séculos sobre o assunto. Dessa forma, dá destaque ao tema da obediência aos poderes estabelecidos, repetindo e reafirmando a visão paulina de que quem resiste a esses poderes, resiste à ordem de Deus.

Diante do questionamento fundado na premissa de que se o reino de Deus está prometido, o que justificaria a sujeição aos poderes terrestres, Crisóstomo responde que essa obediência requerida pelos apóstolos dos gentios, Paulo de Tarso, é devida não ao príncipe, mas ao próprio Deus, não se constituindo então em um favor, em uma liberalidade dos súditos, mas uma dívida que se paga, arrematando sua tese com a assertiva de que o cristão não tem do que se envergonhar dessa submissão. Por fim, arremata que, existindo recusa a essa obediência, resta somente temer a cólera de divina.

Vemos outro esclarecimento importante no pensamento do patriarca de Constantinopla no tocante a afirmação paulina de que todo poder vem de Deus, *omnis potestas a Deo*, indicando que se fala do poder em si, do poder objetivo e não da pessoa do seu titular, sujeito do poder, que recebe estabelecimento do próprio Deus. Assim, conforme a

¹⁴ CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982, p. 171-172. grifos no original.

retórica em voga nessa época, pergunta se todos os príncipes foram ordenados por Deus e, ao responder, especifica com clareza que o apóstolo enfatiza tão somente que todo poder vem de Deus, não que todo príncipe proceda dele. Portanto, o que é divino é a instituição do poder e, no tocante à questão do seu titular, compete às disputas entre os homens para defini-lo.

Crisóstomo vai além e distingue, por sua vez, o poder espiritual do poder temporal ao comentar uma passagem bíblica dos Paralipômenos (I e II Crônicas) em que o rei Osias toma para si as funções sacerdotais e entra no “santo dos santos” para incensar à divindade judaica, o que só era permitido aos sacerdotes, escrevendo então que

“Príncipe rei [...] estás a ultrapassar a tua autoridade, ao procurar uma função que não te foi atribuída. Rei, peço-te que te mantenha no teu domínio. Há um para a realeza e outro para o sacerdócio”. E o orador vai multiplicando as antíteses: “o rei é encarregado das coisas deste mundo, eu, o sacerdote, das funções celestes; o rei é encarregado dos corpos, o sacerdote é encarregado das almas; o rei perdoa as dívidas, o sacerdote perdoa os pecados; o rei obriga, o sacerdote exorta; o rei usa da força, o sacerdote usa de persuasão; um rei faz a guerra com armas materiais, o outro com meios espirituais; um combate os bárbaros, e o outro o demônio”¹⁵.

Operando essa distinção, São João Boca de Ouro conclui que o “principado” espiritual é maior do que o temporal, consagrando então a fórmula de que “o rei baixa a cabeça sob a mão do sacerdote”, visão que é também compartilhada pelo pensamento de Santo Ambrósio (333-397), arcebispo de Milão, que vê no imperador nada mais que um fiel sujeito à jurisdição eclesiástica, esclarecendo que reconhece os seus direitos, ao mesmo tempo que lembra-lhe que, como cristão, tem seus deveres para com a igreja, e sua situação é de alguém que está nela e não acima dela, ou seja, existe uma subordinação do imperador ao poder eclesiástico, pois

A partir do momento em que se toca na religião e na moral, aquela obediência tão vasta e quase incondicional aos poderes públicos, anteriormente reconhecida, é substituída pela obrigação de os mesmos poderes reconhecerem a autoridade espiritual. Como cristão, o imperador está submetido à Igreja, ao Papa e ao bispo que a representam devido às suas faltas à disciplina religiosa ou à lei moral, *ratione peccati*, por causa do pecado. Como pecador, a Igreja poderá impor-lhe a contrição, a penitência e o firme propósito. Obrigá-lo a emendar a sua conduta, não por meios materiais, somente pelo exercício de sanções espirituais que podem atingir todos os fiéis, mas que, no caso de um príncipe, assumem um aspecto retumbante¹⁶.

Entre os casos caracterizados pelo enfrentamento entre príncipes e autoridades da Igreja, inclusive à época do império, temos o atrito entre Teodósio e Santo Ambrósio ocorrido em Tessalônica, ocasião em que, por conta do assassinato de um servidor, o imperador ordena

¹⁵ PRÉLOT, Marcel; LESCUYER, Georges. **História das ideias políticas**: da cidade antiga ao absolutismo do estado. v. 1. Tradução de Regina Louro. Lisboa: Editorial Presença, 2000, p. 143.

¹⁶ PRÉLOT, Marcel; LESCUYER, Georges. **História das ideias políticas**: da cidade antiga ao absolutismo do estado. v. 1. Tradução de Regina Louro. Lisboa: Editorial Presença, 2000, p. 143.

represálias sangrentas que culminam num autêntico massacre. Com o seu retorno à Milão, Ambrósio sai da cidade para não encontrá-lo, proibindo-o ainda de participar no culto, o que ficou conhecido como a excomunhão do imperador. Teodósio então é instado a penitenciar-se antes de comparecer aos ofícios e de receber os sacramentos, ou seja

Ambrósio sente-se ligado ao império por este ser cristão, mas exige do imperador uma conduta digna de um cristão. Está disposto a dedicar-se inteiramente à causa imperial ameaçada pelas usurpações, mas ao mesmo tempo opõe-se violentamente, de uma maneira mais firme do que os bispos orientais, aos abusos dos arianos sustentados pela corte, e mesmo, para além destas questões puramente dogmáticas, arvora-se em defensor da moral cristã. Quando, em 390, Teodósio ordena o famoso massacre de Tessalonica, S.¹⁰ Ambrósio excumunga-o (sic) até que ele se arrependa completamente. Por outras palavras, a Igreja lança, pela primeira vez na história, uma condenação contra um imperador, em virtude de actos privados ou sociais que não dizem respeito à fé. Isto marca uma data importante na evolução da consciência política¹⁷.

É também conhecido o caso das rixas entre o imperador germânico Henrique IV e Gregório VII, já no século XI. O imperador respondendo à publicação dos *Dictatus papae* “depõe” o papa através de uma assembleia de bispos fiéis a ele no ano de 1075. A reação do papa é imediata excomungando-o e desligando seus súditos do juramento de fidelidade em 1076.

Essa sentença pontifícia surtiu o efeito desejado, pois os aliados do imperador abandona-o, situação que o obriga a expiar os pecados que lhe foram imputados, inclusive empreendendo uma viagem à Itália para se apresentar ao papa no Castelo de Canossa em 1077 como penitente, recebendo então a absolvição, ou seja

Em Canossa, na Emília, Henrique IV, rei da Germânia, descalço e envolto em miseráveis vestes de lã, implorou durante três dias, em janeiro de 1077, o perdão de Gregório VII. Por causa de sua revolta contra a cúria apostólica, o papa o havia *excomungado* solenemente, depois de ter pronunciado a sua *deposição* e desobrigado os seus súditos do juramento de fidelidade (fevereiro de 1076). Perdoou-lhe enfim Gregório, quebrando o anátema, não seu antes ter recebido do penitente certas garantias, aliás falaciosas. Mas isso não é mais que um episódio a que se seguirão acontecimentos da mais extrema gravidade. Os príncipes alemães opõem a Henrique um anti-rei, Rodolfo da Suábia. Os dois rivais apelam para a arbitragem pontifícia. Efetivamente, Gregório crê que lhe incumbe decidir qual dos dois deve ‘com toda justiça’ reinar. Tergiversa durante muito tempo, envia legados à Alemanha para fazerem investigações, enquanto Henrique e Rodolfo recorrem às armas. Saindo vencedor em 1080, Henrique acredita poder intimidar Gregório, a quem, por outro lado, não cessou de desobedecer em matéria de investidas. No dia 7 de março desse mesmo ano, é fulminado com uma *segunda sentença de excomunhão e de deposição*, ao passo que Rodolfo é reconhecido pelo papa como rei da Germânia. Henrique vingar-se-á quatro anos mais tarde, em março de 1084, quando marchará contra Roma para dela expulsar Gregório e substituí-lo pelo antipapa, Clemente III (que colocará sobre sua cabeça a coroa imperial). No ano seguinte morreria em Salerno, no exílio, vencido, mas indomado, e ainda despedindo

¹⁷ SIRINELLI, Jean. Roma e os princípios do cristianismo. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História das ideias políticas**. v. 1. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970, p. 146.

anátemas em norma da santa Igreja romana, “mãe e senhora de todas as igrejas”, esse grande Hildebrando, esse são Gregório VII, fundador da Cristandade dita *gregoriana* que assenta na força preeminente do papado e substitui a Cristandade dita *imperial*¹⁸.

Temos então nesse episódio que, em resumo, tão logo Henrique IV vê restabelecido o seu poder com a volta de seus apoiadores, o papa Gregório VII torna a excomungá-lo por considerá-lo indigno do trono, chegando a apoiar um novo rei. Como resposta, Henrique promove a eleição de um novo papa, um “antipapa”. Valendo-se ainda dos seus apoios militares, consegue a expulsão do seu rival para fora de Roma em 1084, sendo que

Medidas com consequências tão vastas na ordem interna do *sacrum imperium* permitiram o debate da questão em ambos os lados. Como justificativa das medidas papais ao extremo de depor o imperador e de liberar os súditos de seu juramento de lealdade, podia-se alegar: que Pedro recebera o poder de ligar e desligar; que, de acordo com a separação gelasiana do *sacerdotium* e do *regnum*, o poder espiritual é superior ao temporal; que a deposição do último rei merovíngio pelo papa Zacarias constitui um precedente para a atual ação papal; que a liberdade espiritual da igreja requereu e justificou a interferência em matérias temporais ao ponto de tais interferências serem necessárias para manter a substância espiritual intacta (um tipo de argumento “necessário e apropriado” no sentido constitucional americano, preparando para a teoria vindoura de Roberto Belarmino “do poder indireto” do papa em casos temporais); que o imperador era um membro do corpo místico como todo cristão e não estava isento da disciplina espiritual; e que este naturalmente residia no papa, uma vez que representa o poder espiritual. Em favor do imperador podia-se argumentar: que, de acordo com a separação gelasiana, o *sacerdotium*, em questões temporais, dependia tanto do *regnum* como o *regnum*, em questões espirituais, do *sacerdotium*; que o poder real foi decretado por Deus e o sacerdócio teve, pela autoridade dos pais da igreja, de o respeitar de forma incondicional e mesmo contribuir para manter a sua autoridade; que o poder espiritual sobre os reis poderia exercer-se somente em caso de heresia; que os *persona regalis* tiveram, no sentido da doutrina do século IX, *status* no *corpus mysticum*; que esse poder temporal não é oriundo, consequentemente, do mal; que a unidade do *sacrum imperium* dependeu da cooperação dos poderes; que o poder espiritual não poderia reivindicar, consequentemente, supremacia sobre o poder temporal; que, pelo costume do império, o imperador exerce o protetorado sobre Roma; e a influência em nomeações eclesiásticas abaixo do papa era seu dever¹⁹.

O que vemos com alguma clareza em torno dessa questão é que aqueles que se arrogam o domínio do poder espiritual ou do poder temporal estarão reiteradamente em litígio, o que propicia uma rica discussão a partir do confronto de um bom número de tratados que traduzem uma grande variedade de diferenças regionais e civilizacionais, tornando a controvérsia em relação à autonomia e à proeminência do poder espiritual e do poder temporal em um dos maiores debates políticos do mundo ocidental. inclusive no caso de

¹⁸ CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982, p. 192-193. grifos no original.

¹⁹ VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: Idade Média até Tomás de Aquino. Tradução de Mendo Castro Henriques. v. II. São Paulo-SP: É Realizações, 2012, p. 100-101.

Henrique IV e o Gregório VII²⁰, ora com um lado sobrepondo-se ao outro, o que se dará sempre quando um deles aquinhoar mais apoio político, inclusive o militar.

Percebemos ainda que, nessa dinâmica, quando o poder espiritual sai vitorioso, consegue-o graças à parcela maior de participação ou ajuda de outros sujeitos investidos do poder temporal que conseguiu convencer, ou seja, para que o poder espiritual domine ou se sobreponha ao poder temporal, ele precisará contar com o próprio poder temporal distribuído entre os vários sujeitos que se deixam convencer, nem sempre pela lógica da “fé”, já que nessa negociação concorrem outros elementos como pontos de convencimento que, certamente, a Igreja soube conquistar e manejar, pois

A simonia – que foi buscar o nome ao mágico Simão, que, segundo os Actos dos Apóstolos, oferecera dinheiro para ser admitido no seio do corpo apostólico da Igreja – era praticamente para se alcançar a nomeação para as cadeiras episcopais e abaciais; o rei e, a partir do século XI, os senhores, distribuíam os bispados e as abadias, que comportavam simultaneamente uma função religiosa e um domínio temporal, aos candidatos que lhes ofereciam mais dinheiro e garantias de maior fidelidade. O abandono do princípio da eleição dos dignitários eclesiásticos pelo povo crente em proveito duma designação pelo príncipe originou confusões muito profundas: com efeito, espalhou-se o uso das investiduras laicas, em detrimento da cerimônia da consagração para a entrega da cruz e do anel aos novos preladados. É

²⁰ “Um dos primeiros tratados do lado imperial foi a *Epistula ad Hildebrandum* (cerca de 1081), de Wenrich de Trier, que afirma a santidade do juramento feudal e condena como inovação a ideia de que os padres devem levar a dissensão para as *nationes* e depor príncipes. O *Liber de Controversis Inter Hildebrandum et Henricum Imperatorem*, de Wido de Osnaburgo, esquadriha de modo mais profundo a estrutura histórica do império. Enfatiza que os problemas da igreja se devem a seu envolvimento em questões seculares desde Gregório Magno, que a intervenção e o controle imperial eram desejados pelo papado como necessários durante a desordem italiana e que, com a diminuição da necessidade, a intervenção imperial ainda era legítima, porque o imperador, com sua unção, manteve uma posição sacramental no corpo místico. O *Liber de Unitate Ecclesiae Conservanda* (da década de 1090, atribuído a Walram de Naumburgo) apresenta o argumento de que o corpo místico não é só uma unidade sacramental, mas também étnica, que repousa sobre a *caritas concordia membrorum*. Um procedimento unilateral do papa destrói a unidade da igreja e do império, pois o reino de Deus entre os homens é idêntico à igreja de Deus. O anônimo *Tractatus de Investitura Episcoporum*, de 1109, vai mais longe na análise política dos gregos aos francos. O autor exorta os dois poderes a evitar a ruptura do crescimento histórico-político da cristandade. A *Defensio Henrici IV Regis* (1084), de Pedro Crasso, deve ser mencionada como prova da sobrevivência da tradição imperial romana em solo italiano, particularmente na escola de direito de Ravena, que mais tarde anunciou o legalismo italiano. O tratado italiano de Gregório de Catina, *orthodoxa Defensio Imperialis* (1111), proveniente de Farfa, se distingue por sua profunda compreensão da teoria paulina do corpo místico. Ele usa o argumento da analogia orgânica para tratar da necessidade de cooperação entre os dois poderes. Do lado papal figuram Gebhardt de Salisburgo com sua *Epistula ad Herimannum Metensem* (1084). Ele insiste, em particular, no fato de que a controvérsia assumiu sua forma mais feia através da ação injustificada do sínodo de Worms, em 1076, que depôs o papa. Todas as ações subsequentes do papa foram reações contra esta brecha da ordem da comunidade cristã. Uma solução, assim propõe a carta, pode ser encontrada apenas por meio de uma assembleia representativa do império, e até então alguém teria de tentar trazer o rei de volta a seu cargo pelo exercício do *pastorale officium*. O relaxamento da tensão que preparou o compromisso veio, entretanto, com a personalidade piedosa do papa Pascoal II (1099-1118), que imaginou a medida radical de renunciar à posição feudal dos bispos, abrindo mão das regalias e apoiando a igreja apenas por seu domínio e pelo dízimo. Ele antecipou em séculos o retraimento da igreja à esfera moral-espiritual, mas teve de ceder antes as condições do século XII. Embora sua política se quebre diante da resistência unida de leigos e clérigos, o prestígio de sua atitude foi um elemento na vitória da reforma” (VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: Idade Média até Tomás de Aquino. Tradução de Mendo Castro Henriques. v. II. São Paulo-SP: É Realizações, 2012, p. 101-102. Nota 8).

necessário acrescentar que estes, por sua vez, sujeitavam os seus subordinados às mesmas práticas que lhes impunham a eles²¹.

À época da perseguição acirrada em que foi instada a atuar na clandestinidade durante mais de dois séculos de existência e organização, a Igreja resistiu apenas nos momentos em que se viu forçada a trair o que entendia como lei divina. Mas dando-se a conversão do imperador, há uma mudança de natureza do seu problema, pois desde então é como que impelida a gerir de forma direta um aparelho estatal em que consegue tornar como lei suprema o que defende como sendo a lei de Deus.

Mesmo com as resistências diretas dos imperadores e suas tentativas bem ou mal sucedidas de ditar as regras para a Igreja que, no contexto de um império cindido, em que se irrompia também a submissão romana ao domínio bárbaro que se soma à decadência política e intelectual da civilização antiga, ela não hesita em definir uma nova filosofia capaz de colocá-la em primeiro lugar, ou seja

A fórmula *extra ecclesiam nulla salus* (“fora da igreja não há salvação”) é a sua expressão definitiva. Com isso, era natural que o Ocidente cristão expurgasse do âmbito da “religião” toda manifestação ou tradição religiosa que não se adequasse aos seus preceitos teológicos. Nenhuma diferença possível, nenhuma experiência religiosa autêntica fora do cristianismo. O sincero interesse com que os antigos reportavam as crenças dos outros povos deu lugar a uma atitude intolerante, não raro beligerante. Fora do cristianismo, o que resta é “paganismo”, “heresia”, “idolatria”, “superstição”. Tal atitude perduraria por séculos, desestimulando qualquer iniciativa de se transformar a história eclesiástica numa história das religiões²².

É na elaboração, consolidação e difusão dessa nova filosofia que se vê desenhar e se consolidar uma certa “hegemonia eclesial” em que enxergamos a participação de um número considerável de eremitas, filósofos, juristas e teólogos abrigados sob o manto da Igreja mãe e mestra, *mater et magistra*, participação que contemplou também a querela das investiduras e a doutrina dos dois gládios ou das duas espadas, ou seja, do poder espiritual e do poder temporal e as funções que cada um desempenharia nessa nova estrutura social organizada sob a égide da fé cristã.

Nesse sentido, além daqueles que já mencionamos aqui (Eusébio de Cesareia, São João Crisóstomo, Ambrósio, Gregório VII), figuram também Santo Agostinho, Hugo de São Vítor, Bernardo de Clervaux, Santo Tomás de Aquino, Egídio Romano, Dante Alighieri, Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockam, sobre os quais teceremos breves comentários acerca da forma como se posicionaram em torno dessas questões, mesmo porque uma

²¹ BODIN, Louis; LE GOFF, Jacques. A Idade Média. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História das ideias políticas**. v. 2. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970, p. 41-42.

²² MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte-MG: Autêntica Editora, 2010, p. 36.

exposição mais detalhada sobre cada um foge aos propósitos dessa pesquisa. Ademais, a historiografia, a filosofia política e outras áreas afins têm oferecido trabalhos muito abrangentes, clássicos e recentes, sobre cada um deles.

Santo Agostinho, *Aur (elius) Augustinus*, nascido em novembro de 354 em uma pequena cidade de Numídia, Tagaste, cujas ruínas deram lugar à província argelina Souk Ahras, falecido em agosto de 430, converte-se ao cristianismo após uma juventude conturbada, tornando-se bispo de Hipona em 396, atualmente Annaba, também na Argélia. Recebeu uma formação literária, essencialmente latina, pois ao seu tempo já se aprofundava o fosso que culminaria no rompimento da unidade da civilização mediterrânea e, por fim, separaria cada vez mais a cultura oriental grega da ocidental, cujos reflexos aparecem em sua extensa obra, pois

É evidente que o grego continuava ainda a figurar no programa das escolas e o nosso Africano precisou dedicar-se a êle, mas, como êle mesmo confessa, sem alegria e, nós o verificamos também sem proveito, pois o que reteve foi insignificante, equivalendo mais ou menos ao que a média dos ginasianos armazenam do latim. Soube avaliar mais tarde, como homem da Igreja, a necessidade de um conhecimento mais aperfeiçoado do grego, exigido pelos estudos de exegese e de teologia, e entregou-se a apurados esforços no intuito de corrigir a lacuna, mas os progressos que realizou, embora reais, não o levaram muito longe. Praticamente Santo Agostinho não pôde utilizar nunca do pensamento grego, pagão ou cristão, senão o que passava ao latim, em forma de traduções ou adaptações²³.

A obra do bispo de Hipona é de dimensões consideráveis, bem como sua variedade, cujo recenseamento sumário abarca livros que denotam algumas de suas concepções originais como as *Confissões* ou as *Retractationes*, em que cataloga de forma crítica as obras anteriores e expõe as preocupações polêmicas de sua velhice. Um ponto que sempre não podemos perder de vista é que, tal qual acontece com qualquer obra de pensamento²⁴, sua produção é fruto dos problemas ou de preocupações de seu tempo.

²³ MARROU, Henri. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Tradução de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro-RJ: Livraria Agir Editora, 1957, p. 16.

²⁴ “Por obra de pensamento quero designar o que não é nem obra de arte nem produção da ciência, que se ordena em razão de uma intenção de conhecimento e à qual, no entanto, a linguagem é essencial. A expressão, admito, é arbitrária, pois não há um domínio privado que se possa atribuir ao pensamento; mas não encontro outra melhor para circunscrever o lugar que percorrem discursos tão diversos como os de Platão, Tucídides, Montaigne e Maquiavel ou Marx e Freud [...]. Falar de obra, em contrapartida, é despertar a suspeita. Não traz a palavra, segundo acreditam alguns, a marca de uma tradição morta ou a que seria preciso pôr fim? Não evoca uma destas noções turvas – tal como a de história, de sentido ou de homem – destinadas a se dissolver no fogo das novas ciências? [...] Pois nada, na verdade, permite decidir: uma obra, todo mundo o admite, não tem fronteiras certas. Mas é verdade que só seria capaz de adquiri-la em um espaço objetivo – o espaço sensível que constituiria um conjunto de traços ou o espaço inteligível que constituiria um conjunto de *idéias* (sic) – e que a definição de um tal espaço suporta de nossa parte o artifício de uma fuga para fora de seus muros, a ilusão de poder pensar o pensamento sem lhe ser em nada devedor do que ele dá a pensar. Querer nomear a unidade da obra, determinar seus limites, é ceder à imagem de uma coisa *em si* e não produzir senão a obra *para nós*.” (LEFORT, Claude. **As formas da história**: ensaios de antropologia política. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chauí. São Paulo-SP: Editora Brasiliense, 1979, p. 155-156. grifos no original).

Reconhecemos, nesse sentido, a importância da luta que Agostinho de Hipona se impôs contra aqueles que ele qualificava como inimigos da Igreja e da ortodoxia, cujos escritos mostram-se então recheados de controvérsias, com ataques, respostas, refutações, esclarecimentos e resumos de suas conferências e sermões²⁵.

Na monumental obra de Santo Agostinho percebemos uma busca por respostas às polêmicas e questões de seu tempo, o que pode ser exemplificado com a *De civitate Dei*, tida como uma das suas principais, senão a principal e mais importante, escrita logo após a invasão de Roma pelo visigodo Alarico em 410, ocasião em que o cristianismo estava sendo apontado como o responsável por esse desastre que se abateu sobre o império, cujo Deus foi incapaz de proteger o Capitólio.

Essa tese que imputa responsabilidade ao cristianismo pela derrocada do império romano, embora seja rechaçada pelo hiponense e por muitos outros pensadores que lhe sucederam, sobrevive e é sempre levantada em várias situações e por diferentes motivos. Como exemplo, temos o italiano Nicolau Maquiavel, alguém muito citado e pouco lido e compreendido em sua inteireza, cuja maior e mais original obra de filosofia política trata-se dos *Comentários* acerca dos dez primeiros livros da *História* de Tito Lívio.

Os *Comentários* foram produzidos no período em que o florentino desiste de retomar suas atividades diplomáticas no governo de Giuliano de Medici e se considera cada vez mais como um homem de letras, sendo então posterior à sua obra mais comentada, *O príncipe*. Assim, passado mais de um ano entregue ao ócio em seu exílio no campo, Maquiavel começa a frequentar os jardins de Cosimo Rucellai, os *Orti Oricellari*, nos arredores de Florença, local em que um grupo de humanistas se reunia para discutir temas eruditos e, certamente, debater sobre política.

Os três comentários que compõem essa obra de Maquiavel abrangem uma ampla gama dos negócios civis e militares, mantendo ligações claras em muitos pontos com *O príncipe*. Nos *Comentários* o tema das repúblicas é o que fornece os principais dados que embasam sua argumentação que contempla a explicação de por que algumas cidades alcançaram a “grandeza” e, particularmente, por que Roma chegou à “suprema grandeza”. Entretanto, não escreve tão somente sobre as repúblicas e sim acerca do governo das cidades, o que abarca, por sua vez, tanto as repúblicas quanto os principados.

Nessa explicação, a ênfase recai sobre a questão da liberdade, ponto que possibilita-nos o comentário de que está convencido de que uma cidade que busca a grandeza

²⁵ MARROU, Henri. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Tradução de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro-RJ: Livraria Agir Editora, 1957, p. 51.

precisa ser livre de qualquer forma de servidão política, não importando que essa servidão imponha-se de forma “interna” ou “externa”, pelo governo de um tirano ou pelo governo de um império respectivamente. O significado desse posicionamento é que a cidade que alcança a grandeza é aquela que “[...] se mantém independente de qualquer autoridade que não seja a da própria comunidade. Assim, a liberdade acaba por se identificar com o autogoverno”²⁶.

Após refutar a ideia de que a razão da grandeza da república romana dependeu inteiramente da vontade da deusa Fortuna²⁷, defendida inclusive por Plutarco e Tito Lívio, embora admita que o povo romano gozou de muitas bênçãos da deusa, insiste que se somam a essas concessões “divinas” a questão da *virtù* de todo o povo, concluindo então que

[...] se quisermos entender “o que tornou possível a posição dominante” à qual a república romana foi elevada, devemos reconhecer que a resposta reside no fato de Roma possuir “tanta *virtù*” e ser capaz de garantir que essa qualidade crucial fosse “mantida naquela cidade por tantos séculos” [...]. Foi porque os romanos “misturaram à sua Fortuna a máxima *virtù*” que eles mantiveram sua liberdade original e finalmente puderam elevar-se à condição de dominar o mundo [...]²⁸.

Com a retomada do que se pode chamar de dramatização clássica da condição humana, vemos esse posicionamento do diplomata florentino como mais uma ruptura com o cristianismo em suas concepções agostinianas. Lembramos que Santo Agostinho ataca o politeísmo romano na *De civitate Dei* passando por Júpiter e os deuses menores²⁹, e ao

²⁶ SKINNER, Quentin. **Maquiavel**: pensamento político. Tradução de Maria Lucia Montes. São Paulo-SP: Brasiliense, 1988, p. 83-84.

²⁷ “Os romanos adoravam a deusa Fortuna como filha do próprio Júpiter [...]. Sempre lhe atribuíram grande poder sobre os negócios humanos, retratando-a com uma roda na qual os fados dos homens giravam segundo o seu mero capricho. Ressalvavam, porém, que sua dominação não é inexorável, já que é possível cortejá-la e o homem de autêntica *virtus* pode até mesmo subjugar-lá. Foi esse o paralelo clássico entre *virtus* e *fortuna* – junto com a crença de que a fortuna favorece o audaz – que os moralistas da Renascença fizeram revigorar. Uma das sínteses mais brilhantes da perspectiva sob a qual passaram a considerar a vida podemos ler em Burckhardt, na parte em que discute a personalidade de Alberti, em sua *Civilização da Renascença* [...]. Tendo nascido com o estigma de bastardo, com as limitações da pobreza, vivendo a indignidade do exílio e as ameaças de uma saúde má, Alberti tratou todos esses golpes da fortuna apenas como uma série de desafios, temperando sua vontade para enfrentá-los e vencê-los. O resultado, graças a sua grande *virtus*, foi ele triunfar por completo dos assaltos da Fortuna, arrancando de suas mãos invejosas o prêmio máximo da fama e glória mortais” (SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e de Laura Teixeira Motta. 2. reimpressão. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1996, p. 115-116).

²⁸ SKINNER, Quentin. **Maquiavel**: pensamento político. Tradução de Maria Lucia Montes. São Paulo-SP: Brasiliense, 1988, p. 86.

²⁹ “Causa-me grande surpresa que, a cada coisa e quase a cada movimento atribuindo deus peculiar, chamassem deusa Agenoria a que movia a trabalhar, deusa Estímula, a que estimulava a atividade excessiva, deusa Múrcia, a que, ao contrário, leva a extrema inação e, como diz Pompônio, torna o homem murcho, isto é, desidioso e inativo em demasia. A todos esses deuses e deusas admitiram aos lugares públicos; a que chamavam Quietude, os deixava tranquilos e tinha o templo fora da porta Colina, não quiseram admiti-la a semelhantes honras. Isso se revelou indício de seu espírito inquieto ou, melhor, prova de que todo aquele que perseverasse no culto dessa turba, não de deuses, certamente, mas de demônios, não podia ter a quietude a que convida o Médico verdadeiro: *Aprende de mim, que sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para vossas almas* (AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. v. I. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012, p. 192. grifos no original).

concentrar-se mais à frente nas deusas gêmeas *Virtus*³⁰ e *Fortuna*³¹, identifica e aponta dois erros graves presentes no costume de transformar essas forças em objeto de culto, isto é

Primeiro, a definição da fortuna acarretava uma negação do caráter benfazejo da providência divina. Santo Agostinho insiste, em sua refutação, em que é graças à “divina providência” que “se instauram os reinos humanos”, num processo que jamais pode suceder “improvisada ou fortuitamente”, já que a vontade mencionada é a de Deus, “não a da fortuna, deusa da sorte” [...]. Segundo engano dessa tese: não perceber que, estando o mundo inteiro inexoravelmente governado pela providência divina, não tem mais cabimento alguém pretender esculpir seu próprio destino, da maneira que era pressuposto na idéia (sic) clássica de um embate entre a *fortuna* e a *virtus*. A verdade é que, se podem os homens alcançar a grandeza, é apenas porque Deus o quis: o poder implicado “não é o de uma deusa, mas uma dádiva de Deus” [...]³².

É no âmbito dessa discussão sobre a *virtú* dos romanos que Maquiavel se pergunta como seria possível a penetração dessa qualidade em um número considerável de homens e mulheres para que se visse garantida a glória cívica no governo das cidades, ou seja, despertar a “*virtú* das massas”. Responde que a solução desse dilema pode se dar não a partir do seu enfrentamento direto, mas com base em ações capazes de contorná-lo. Para ele não se pode esperar que o conjunto dos cidadãos demonstre muita *virtú* naturalmente, o que leva-o a

³⁰ “Fizeram deusa também a Virtude; se, na realidade, também fosse deusa, seria caso de preferi-la a muitas. Como, porém, deusa não é, mas dom de Deus, pede-se àquele único capaz de concedê-la e todo o bando de deuses falsos desaparece. Por que se acreditou ser deusa também a Fé e recebeu altar e templo? Quem quer que sinceramente a reconheça faz de si mesmo templo para ela. Como sabem tratar-se da fé, cuja primeira e principal obra é crer no verdadeiro Deus? Por que não bastava a virtude? Acaso não se encontra ali também a fé? Eles mesmos verificaram dever a virtude dividir-se em quatro espécies: prudência, justiça, fortaleza e temperança. E, como cada uma delas tem espécies, a fé participa da justiça e ocupa entre nós o lugar mais destacado, porque sabemos o que é, pois o *justo vive da fé*. Admiro-me é daqueles que, apeteceiros da multidão de deuses, se é deusa a fé, por que injuriam muitas outras deusas, deixando-as de lado, quando poderiam dedicar-lhes de igual modo, templos e altares? Por que não mereceu ser deusa a temperança, se graças a seu nome alcançaram não pequena glória alguns príncipes romanos? Por que não ser deusa a fortaleza que assistiu Múcio, a estender a destra sobre as chamas, Cúrcio, quando por amor à pátria se precipitou no abismo aberto a seus pés, e assistiu Décio pai e Décio filho, ao entregarem-se com voto por seu exército, se é que havia em todos esses verdadeira fortaleza, assunto que não estou cuidando agora? Por que a prudência e por que a sabedoria não mereceram lugar entre as divindades? Acaso porque a todas, sob o nome genérico de Virtude, se rende culto? De acordo com isso, poder-se-ia também interpretar culto ao Deus uno, se os demais deuses são considerados partes suas. Contudo, a virtude única abrange a fé e a castidade, que mereceram ter altares fora em seus próprios templos (AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. v. I. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012, p. 195-196. grifos no original).

³¹ “Tantas são, na realidade, as atribuições da deusa chamada Fortuna, que, segundo tradição histórica, sua estátua, dedicada pelas matronas e chamada Fortuna feminina, não falou e disse apenas uma vez, mas duas, que lha haviam legitimamente dedicado às matronas. Dado que o fato seja verdadeiro, não deve causar-nos estranheza, posto que enganar não se mostra assim difícil para os malignos demônios, de cujas artes e artimanhas deveriam precatar-se melhor, precisamente porque falou a deusa que se dá fortuitamente, não a que vem atraída pelos merecimentos. Foi loquaz a Fortuna e muda a Felicidade. Para que outro fim, senão para os homens não cuidarem de bem viver, granjeando a amizade da Fortuna, que sem merecimentos bons os fizesse afortunados? E, se é certo que falou a Fortuna, não foi, pelo menos, a feminina, mas a viril, para acreditarem que tamanho milagre era ficção fingida pela natural loquacidade das mesmas mulheres que dedicaram a estátua” (AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. v. I. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012, p. 194-195).

³² SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e de Laura Teixeira Motta. 2. reimpressão. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1996, p. 116.

considerar, em primeiro lugar, a importância de se encontrar um líder que demonstre, de forma espontânea e em alto grau, a sua *virtù*, o que poderá influenciar positivamente a multidão.

Logo depois Maquiavel encaminha sua argumentação para o ponto relacionado com as *ordini* da cidade de Roma presentes em suas instituições, seus arranjos constitucionais, e seus métodos utilizados para a organização de seus cidadãos com vistas a submetê-los às leis. Entre os métodos que ele identificou, um dos mais destacados refere-se à questão da manutenção do culto religioso, garantindo-se que ele seja bem usado, pois

[...] o segredo que os antigos romanos conheciam – e que foi esquecido no mundo moderno – reside no fato de que é possível fazer com que as instituições religiosas desempenhem um papel análogo ao dos indivíduos proeminentes, ajudando a incentivar a causa da grandeza cívica. Em outras palavras, a religião pode ser usada para inspirar – e, se necessário, para aterrorizar – o povo comum, de modo a que sejam induzidos a preferir o bem de sua comunidade a qualquer outro³³.

É nesse ponto que Maquiavel comenta então que, a partir da ideia de que a religião pode ser usada como inspiração do povo comum para a conquista da *virtù*, a antiga religião dos romanos merece ganhar em preferência quando comparada com a fé cristã. Na sua avaliação, não existe razão que autorize a relacionar o cristianismo com a *virtù*, pois sua aplicação solapa as qualidades necessárias para uma vida cívica livre e vigorosa, ou seja

O cristianismo “glorificou os humildes e contemplativos”, “instituiu como o maior dos bens a humildade, a capacidade de se rebaixar e o desprezo pelas coisas humanas”, não deu valor “à grandeza do espírito e à força do corpo” nem a qualquer outro atributo da cidadania *virtuosa*. Ao impor essa imagem extraterrena da excelência humana, não só deixou de incentivar a glória cívica como também ajudou a produzir o declínio e a queda de grandes nações, corrompendo sua vida comunitária [...]. O preço que pagamos pelo fato de que o cristianismo “nos mostra a verdade e o verdadeiro caminho” é que ele “tornou o mundo fraco, entregando-o como presa à rapina de homens perversos”³⁴.

Retomando então a argumentação de Santo Agostinho frente à acusação de que os cristãos eram os culpados da tragédia que se abatera sobre o império romano, lembramos que, abalado com a catástrofe e com as acusações, o bispo de Hipona toma para si a tarefa de refutação dessa tese destacando as fraquezas da Roma pagã e demonstrando, por sua vez, que a Roma cristã tinha sim a sua dignidade e que os cristãos em nada contribuíram para sua ruína. Essa obra transpôs, certamente, os limites da pura e simples polêmica, tornando-se em reflexão acerca da história e da cidade, ou seja

³³ SKINNER, Quentin. **Maquiavel**: pensamento político. Tradução de Maria Lucia Montes. São Paulo-SP: Brasiliense, 1988, p. 86.

³⁴ SKINNER, Quentin. **Maquiavel**: pensamento político. Tradução de Maria Lucia Montes. São Paulo-SP: Brasiliense, 1988, p. 99-100.

Esta obra, ardente e grandiosa, não expõe propriamente uma doutrina; representa acima de tudo a meditação apaixonada de um adepto do cristianismo, romano pela cultura, que, ante o desmoronamento de um império agonizante, se sente dilacerado entre a desorientação, o desejo de enfrentar as contingências imediatas e a certeza profunda de que tal derrocada irá originar algo de eterno³⁵.

Essa meditação do filho espiritual de Santo Ambrósio na *De civitate Dei*, torna-se um dos alicerces de uma doutrina política que formará e dará forma à absorção do direito imperial pelo da Igreja, não obstante seja imperioso lembrar que, como o neoplatonismo não representa necessariamente o pensamento platônico, o que também se convencionou chamar de *agostinismo político* não se confunde com a doutrina de Santo Agostinho.

Acreditamos que Erasmo de Rotterdam dialoga mas não acolhe muito desse *agostinismo político* em seus escritos, assunto que abordaremos em outra parte desse estudo, oportunidade em que pretendemos discorrer melhor acerca do seu conceito.

Santo Agostinho segue as posições dos “padres da igreja” como a Tertuliano, bispo de Milão, Santo Ambrósio, e a do patriarca de Constantinopla, São João Crisóstomo ou São João Boca de Ouro, mantendo então a distinção entre o poder espiritual, detido pela igreja, e o poder temporal, entregue ao governante, aos príncipes, reforçando a tese da independência recíproca e a necessidade de cooperação entre um e outro. Por fim, mantém a ideia da preeminência do poder espiritual sobre o temporal, ou seja

A cada poder o seu domínio, com total independência: ao Estado os interesses materiais, a vida exterior, as sanções físicas (*a espada*). À Igreja os interesses espirituais, a vida interior, as sanções puramente espirituais (todas sempre acompanhadas de caridade). A Igreja coloca-se, não obstante, num plano superior. A sua jurisdição estende-se ao universo em vez de limitar-se a um povo determinado. E, enquanto o Estado não é senão uma realidade inconstante e provisória, destinada a desaparecer quando vier o Reino de Deus, tem a Igreja a eternidade diante de si, na medida em que prefigura a Cidade celeste, sem confundir-se com ela. Em sua ordem, cada uma das duas sociedades, a sociedade religiosa e a sociedade política, é perfeita, e portanto autônoma e livre de qualquer ingerência. Contudo, a ordem da Igreja, que tende para a ordem absoluta da Cidade Celeste, é uma ordem superior. Desejável e necessária é, por outro lado, a colaboração – estreita – entre essas duas sociedades que não poderíamos conceber confinadas cada qual ao seu domínio próprio, isolada da outra e a ignorando. O interesse do Estado o exige, exige-o também o interesse da Igreja³⁶.

Percebemos com relativa clareza que Santo Agostinho é um dos primeiros pensadores a tratar de forma mais ou menos abrangente a questão da sociedade civil sob o prisma da nova conjuntura que se formou com base no surgimento de uma religião revelada e

³⁵ SIRINELLI, Jean. Roma e os princípios do cristianismo. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História das ideias políticas**. v. 1. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970, p. 147.

³⁶ CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982, p. 183.

suas conexões e interconexões, não raras vezes conflituosas, com as vertentes filosóficas que se conheciam e praticavam no mundo greco-romano.

Repetimos aqui, desse modo, a já consolidada tese de que ele, como leitor e comentador de parte da filosofia política platônica e adaptada para os latinos por meio da ótica ciceroniana, reformula-a sem nunca tornar-se um “platônico”, pois

[...] S. Agostinho não podia jamais tornar-se um “platonista”. O seu conhecimento de Platão era escasso; desconhecia o grego e não podia ler os diálogos no texto original. Via a doutrina platônica somente por meio de uma espécie de refrator: por intermédio de Cícero e dos escritores neoplatônicos. Contudo, mesmo que S. Agostinho tivesse conhecido toda a obra de Platão e feito dela um estudo profundo, não teria modificado o seu juízo. Declarava todo o conhecimento e toda a especulação filosófica de nulo valor e sem conteúdo tanto quanto não fossem dirigidos à principal finalidade, conhecimento de Deus. “Deus e a alma”, afirma ele, “é o que eu desejo conhecer. Nada mais? Absolutamente nada”³⁷.

Como cristão, o hiponense opera também uma modificação dessa filosofia para, nessa perspectiva, adaptá-la às exigências dessa fé. Entretanto, vale lembrar que

Agostinho escreve, em primeiro lugar, como teólogo, não como filósofo. É raro que se refira a si mesmo como filósofo, e nunca empreendeu uma abordagem metódica dos fenômenos políticos à luz somente da razão e da experiência. Seus princípios mais elevados são extraídos não da razão, mas da Sagrada Escritura, cuja autoridade jamais questiona e que considera como a fonte definitiva da verdade a respeito do homem em geral e do homem político em particular. No entanto, na medida em que a escolha de sua posição reside em uma análise prévia da alternativa mais relevante, essa postura pressupõe uma compreensão da filosofia política ou das coisas políticas tal como se revelam para a razão humana³⁸.

Encerramos aqui as considerações gerais em torno desse doutor da Igreja cujo pensamento formatou, em larga medida, a filosofia política da multifacetada cristandade europeia a partir do afastamento da Igreja de Roma com Gelásio I³⁹ até mais ou menos o final

³⁷ CASSIRER, Ernst. **O mito do estado**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo-SP: Códex, 2003, p. 105-106.

³⁸ FORTIN, Ernest L. Santo Agostinho. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **História da filosofia política**. Tradução de Heloísa Barbosa e revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro-RJ: Forense, 2013, p. 161.

³⁹ “O distanciamento do papado em relação a Roma começou pouco depois da invasão germânica da Itália por Odorico (ca. 435-493) e, mais tarde, pelos ostrogodos. Embora a ocasião da divergência nada tivesse que ver com a invasão, parece estar fora de dúvida que a repentina decisão firme dos bispos romanos foi influenciada pela ineficácia do poder imperial na Itália na época. A ocasião surgiu com os eventos que precedem e se seguem ao Concílio da Calcedônia, em 451. A decisão do Concílio contra a cristologia monofisista baseou-se na doutrina ortodoxa escrita no *Tomo* do papa Leão I (440-461). A subsequente revolta monofisista induziu o imperador Zenão (474-491) a sancionar o *Henoticon*, de 481, que pretendia reunir por uma fórmula de acordo com os partidos ortodoxo e monofisista no oriente. É difícil dizer o que mais enfureceu o papado: o golpe contra o prestígio espiritual causado pela rejeição da declaração doutrinária de Leão ou o fato de o imperador ter exercido sua prerrogativa em matéria doutrinária. O resultado foi a interrupção da comunhão entre Roma e Constantinopla e uma série de cartas dos papas Félix III (483-492) e Gelásio I (492-496) sobre a jurisdição espiritual, série que culmina com o *Tractatus IV* e na *Epístula XII* de Gelásio I, a magna carta da liberdade medieval da Igreja. O imperador renunciara ao título de *pontifex maximus*, mas a ideia pagã do reino sagrado ainda não estava morta, e a prerrogativa de interferência em matérias espirituais não tinha cessado. Gelásio, agora, desenvolvera o princípio da separação entre o poder espiritual e poder temporal, distinguindo entre a *autoritas sacrata*

do duzentos, embora seja perceptível o despertar de outras concepções acerca da sociedade civil em torno do político como o tomismo, não obstante Santo Agostinho seja retomado ou revisitado, para confirmá-lo ou refutá-lo, por um lapso temporal muito maior que esse, inclusive por Martinho Lutero e sua forma de conceber, praticar e recomendar a política no seu tempo, isso já no quinhentos, devendo-se ressaltar ainda que

Numerosas vão ser, até o meado do século XIII, as peripécias do longo duelo, que antes de tudo é [...] um conflito de idéias (sic), a luta entre dois *universalismos*, cada um dos quais não pode admitir o domínio do outro. Vê-se aí o sonho unitário, a nostalgia de um poder único, de um “só martelo para todo o universo”, competir com o ideal tradicionalmente professado (e que era traduzido por definições gelasianas) de uma dupla direção do mundo cristão pelo papa e pelo imperador). Este ideal esbarra, de um lado, na tentação teocrática (ou “hierocrática”, em linguagem mais precisa) e, do outro, na tentação cesáreo-papista⁴⁰.

Vemos como plausível a possibilidade de relacionar as teses de Santo Agostinho acerca do poder espiritual e do poder temporal com as de alguns de seus contemporâneos, predecessores e sucessores como que integrando uma rede de racionalidade mais ampla em torno dessa questão e que dá sentido ao reconhecimento de uma tradição intelectual⁴¹, cuja efervescência pode ser percebida séculos depois, mesmo que em desdobramentos um tanto contraditórios, em personalidades como a do prior da Abadia de São Vitor em Paris, Hugo, ou na do abade de Clairvaux, São Bernardo, e sua conhecida e debatida teoria das duas espadas.

Hugo de São Vitor⁴² convicto da ideia da unidade da Igreja que torna efetiva a unidade social nega-se a reconhecer nos chefes leigos uma independência que leve ao

pontificum e a *regalis potestas*” (VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: Idade Média até Tomás de Aquino. v. II. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: É Realizações, 2012, p. 62-63).

⁴⁰ CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982, p. 196-197.

⁴¹ “Uma vez que, nas redes, as crenças se relacionam umas às outras, podemos dizer que uma crença é racional descrevendo a rede à qual pertence. De igual modo, uma vez que as pessoas adotam uma rede de crenças confrontando-a com as tradições herdadas, podemos dizer que uma rede de crenças é racional veiculando-a à tradição da qual proveio” (BEVIR, Mark. **A lógica da história das ideias**. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru-SP: Edusc, 2008, p. 47).

⁴² “Hugo de S. Vitor (1096-1141) foi incontestavelmente um dos grandes espíritos do século XII. A sua obra é sobretudo teológica; as questões políticas estão portanto integradas, para ele, num conjunto que as ultrapassa. No seu *Comentarium in hierarchiam coelestem sancti Dionysii Aeropagytæ* e no seu *De sacramentis christianae fidei*, ilustra as teses gregorianas, mas com certas diferenças. Distingue duas classes: as dos clérigos e a dos leigos, que constituem os dois lados, direito e esquerdo, de um só corpo – ou então duas vidas: uma espiritual ‘pela qual a alma vive de Deus’ e a outra terrestre, ‘pela qual o corpo vive da alma’ – e portanto dois poderes: o poder espiritual e poder terreno. ‘O poder espiritual’, explica ele, ‘não se impõe ao ponto de prejudicar o poder terreno no seu direito, da mesma forma que o poder terreno não usurpa nunca sem incorrer em falta o que pertence ao espiritual’. A predominância do poder espiritual nem por isso é menos certa: ele é ‘mais antigo no tempo e maior em dignidade do que o poder terreno. Preocupado em salvaguardar a unidade do corpo para além do dualismo das funções, Hugo de S. Vitor acrescenta: ‘Na Igreja, a dignidade sacerdotal consagra o poder real: santifica-o ao abençoá-lo e dá-lhe corpo ao instituí-lo... O poder real é posto no seu lugar pelo o sacerdote à ordem de Deus’” (BODIN, Louis; LE GOFF, Jacques. A Idade Média. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História**

comprometimento dessa unidade, deixando claro que a sociedade humana é a cristandade e a cristandade nada mais é que a Igreja, fruto da dupla assimilação advinda da unidade da criação e da unidade divina, tendo-se como consequência disso a assertiva de que, existindo dois poderes, duas funções, a ideia de dualismo não passa de uma aparência, pois a unidade que se pensa estar perdida mantém-se na unidade da Igreja e em Deus.

Para o prior da abadia de São Vitor todo o poder e toda a força são inelutavelmente dependentes de um princípio e de um poder únicos que concebem e dirigem o plano que põe em prática a “suprema hierarquia”, tendo-se como consequência o reforço do pensamento de que o poder secular brota tão somente de uma fonte, a Igreja, sendo então estabelecido por meio do sacerdócio em cumprimento a uma ordem divina. É o sacerdócio via Igreja que institui o poder temporal e, fazendo-o, dá-lhe corpo ao consagrá-lo, ou seja

[...] “*O poder espiritual deve instituir o poder temporal para que ele ganhe existência e julgá-lo se ele se conduz mal*”: frase categórica que deixa intacta a distinção dos ofícios ou funções, mas afirma a dependência de origem e a superioridade de jurisdição”⁴³.

São reconhecidas as afinidades entre a construção de Hugo e a teoria das duas espadas delineada por Bernardo de Clairvaux (1091-1153), um das personalidades de intensa participação nas reformas monásticas ocorridas entre os séculos X e XI⁴⁴. O monge

das ideias políticas. v. 2. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970, p. 80-81).

⁴³ CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político:** da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982, p. 197. grifos no original.

⁴⁴ “As ondas de reforma monástica ocorreram com intervalos de aproximadamente, um século. A ordem soberana de Cluny nasceu no começo do século X; a onda anacoreta começou por volta do ano 1000; a terceira onda, caracterizada pela ascensão dos cistercienses, começou aproximadamente em 1100. A fundação de Cister, em 1098, por Robert de Malesme, marcou uma síntese na dialética da história – caso tenha existido uma. Cluny tinha disciplina, obediência e organização; os anacoretas tinha pobreza, ascetismo e vida contemplativa na solidão; duzentos anos de sucesso enriqueceram Cluny e dotaram-na de esplendor externo, ao ponto de obscurecer a espiritualidade cristã que pretensamente representava. O movimento eremita, por outro lado, caracterizou-se como associativo; a tentativa de retomar a simplicidade cristã primitiva implicava retirar a eficácia à vida cristã da comunidade. A ordem de Cister, com o ímpeto recebido da personalidade de São Bernardo (†1153), que aos 25 anos fundou Claraval, em 1113, combinou o elemento organizacional de Cluny com o elemento anacoreta de um ascetismo de nível espiritual renovado. Esta simbiose foi possível devido ao amadurecimento do espírito ocidental nos séculos precedentes, em particular com o surto da primeira cruzada (1095-1099). A personalidade de São Bernardo e a *Carta Caritatum* de Stephen Harding (1119) são os ingredientes principais da nova ordem. Organizacionalmente, a Carta da Caridade estabelecia a independência relativa dos mosteiros; cada um tinha um abade, e não um prior, como nos estabelecimentos cluniacenses. A influência do abade de Cister era espiritual e não abrangia obrigações temporais. Os novos mosteiros não dependiam diretamente de Cister, mas formavam uma hierarquia em que somente as instituições contíguas a Cister se encontravam sob supervisão da casa fundadora, ao passo que os mosteiros fundados pelas filiais eram espiritualmente dependentes destas, e assim sucessivamente. A paternidade espiritual, a formação espiritual de homem para homem, define o novo cariz da cristandade controlado por São Bernardo. A relação assemelha-se, em alguns aspectos, ao *eros* platônico, com uma diferença: a alma do pai espiritual não cria um *cosmion* novo, pois pai e filho são membros da comunidade pneumática em Cristo. No período dos papas cistercienses, a diferença relativamente ao tipo platônico de comunidade torna-se evidente na relação entre São Bernardo e

cisterciense deu os últimos retoques nessa teoria mais ou menos em 1152 no *Liber de consideratione*, cuja teoria não é, certamente, original, pois a ideia e a simbologia que encerravam já se tinham difundido muito antes de seu tempo. Todavia, coube-lhe a reconhecida distinção do mérito de associar ideia e símbolo numa única fórmula⁴⁵, ou seja

As duas espadas surgem no relato da Paixão. No sermão depois da Ceia, Jesus indica aos Apóstolos que devem preferir a espada à túnica. E eles respondem que têm duas espadas. Logo Cristo diz: “É quanto basta” (Luc, XII, 38). Um pouco mais tarde, Jesus ordena a Pedro, que tinha cortado a orelha ao servo do grande sacerdote, que torne a meter a espada na bainha (Mateus, XXVI). Destas duas espadas S. Bernardo extraiu uma simbologia completa. Os dois gládios representam os poderes espiritual e temporal e são ambos de instituição divina. Mas, pelo facto de Pedro ter duas espadas, cabe ao sucessor de Pedro conceder o gládio temporal ao imperador. O príncipe é um agente necessário, pois puxar da espada é indigno das funções sacerdotais ou, pelo menos, incompatível com elas. Esse o sentido do embainhamento imposto a Pedro por Cristo. Não implica, todavia, que seja tirado o gládio ao Papa. “Aquele que diz”, comenta S. Bernardo, “que a espada não é do Papa não me parece que ouça com atenção bastante a frase do Senhor quando declara: “torna a meter o gládio na bainha.” Este pertence a Pedro e aos seus sucessores e só por ordem deles deve ser usado, embora não deva sê-lo pela sua própria mão” (*De consideratione*). “Ambos os gládios pertencem à Igreja, a saber, o gládio espiritual e o gládio material. Mas este deve ser usado *para* a Igreja e aquele *pela* Igreja; o primeiro pela mão do sacerdote, o segundo pela mão do cavaleiro, mas certamente por ordem do sacerdote e a mando do imperador”⁴⁶.

São Bernardo é o fundador da abadia de Clairvaux ou Claraval em 1115, o berço da ordem cisterciense e, não obstante tenha optado pela vida monástica que, em tese, impõe a “retirada do mundo”, estende sua influência para fora dos muros de sua abadia. Através de seus sermões e escritos de uma ortodoxia exigente, constrói uma reputação no interior da Igreja, tornando-se aos quarenta anos de idade um dos eclesiásticos ou clérigos mais influentes de sua época, o que se deve ao seu envolvimento direto nos grandes assuntos envolvendo questões de fé e seculares de seu tempo, sendo que por isso

[...] é regularmente chamado a solucionar as querelas entre “clãs” religiosos por ocasião das eleições episcopais. É igualmente sob sua autoridade, por ocasião do

Eugênio III (1145-1153). Quando o filho espiritual de São Bernardo, o abade do mosteiro cisterciense em Roma, se torna papa, e assim ‘o filho tornou-se pai, o pai, filho’, Eugênio III pede instruções a São Bernardo; e o abade de Claraval responde ao pedido escrevendo *De consideratione libri quinque ad Eugenium*, um caso único do “Espelho do Papa”. O chefe da cristandade surge como o *humanissimus* cujo poder é um *ministerium non dominium*, que emana do cargo e não da pessoa; e acolhe em si – no decorrer do pontificado – a herança de Cristo a ser transmitida a seu sucessor” (VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: Idade Média até Tomás de Aquino. v. II. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: É Realizações, 2012, p. 83-84).

⁴⁵ “A teoria dos dois gládios surge bastante fugazmente nos escritos de S. Bernardo, mas é no seu *Liber de consideratione* que ele a formula em termos destinados a obter grande êxito: ‘O gládio espiritual e o gládio material pertencem, um e outro, à Igreja; mas o segundo deve ser manejado a favor da Igreja e o primeiro pela própria Igreja; um está na mão do padre, o outro na mão do soldado, mas à ordem do padre e sob o comando do imperador’” (BODIN, Louis; LE GOFF, Jacques. A Idade Média. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História das ideias políticas**. v. 2. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970, p. 81).

⁴⁶ PRÉLOT, Marcel; LESCUYER, Georges. **História das ideias políticas**: da cidade antiga ao absolutismo do estado. v. 1. Tradução de Regina Louro. Lisboa: Editorial Presença, 2000, p. 143.

Concílio de Troyes em 1227, que a ordem monástica e militar dos templários é reconhecida pela Igreja. Sua apreciação será de um peso decisivo para resolver o cisma aberto por ocasião da sucessão papal em 1330. É ainda ele que, com suas retumbantes acusações, consegue condenar Pedro de Abelardo, o “racionalista”. Desempenha, enfim, um papel decisivo, em 1146, ao lançar a pregação para a segunda cruzada. Ao longo de toda a sua carreira, ele mantém os laços mais estreitos com a Santa Sé⁴⁷.

Os posicionamentos de Bernardo são marcados por uma leitura rigorosa dos Evangelhos, de extremado conservadorismo, o que o leva à consciência de que o homem nada mais é do que um pecador, um ignorante inelutavelmente dependente da vontade de Deus, restando-lhe dedicar sua vida à ascese e à imitação desse Deus que se fez carne, morreu, ressuscitou e tornou a subir aos céus.

Embasado nessa compreensão do mistério divino, Bernardo trava então uma luta incessante no interior da Igreja em relação aos desvios do clero secular que, entre outros pontos, cede às injunções de uma vida governada pela busca do prazer e do luxo.

Nesse sentido, crítica e fustiga de forma particular e veemente toda possibilidade dos eclesiásticos se envolverem nos assuntos temporais, tornando-se então um dos mais empedernidos contentores na confusão que se manteve entre o político e o religioso por séculos e envolveu imperadores, padres, papas, reis e senhores numa evocação multissecular de disputa, nem sempre no campo das ideias, da proeminência de um poder sobre o outro, lembrando que ambos integram o corpo místico da divindade cristã⁴⁸.

⁴⁷ NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis-RJ: 2007, p. 89-90.

⁴⁸ “As formulações teóricas da nova comunidade temporal e espiritual, especificamente ocidental, aparecem em documentos oficiais e nos escritos de eruditos educados na escola de Alcuíno de York (†804). Algumas referências bastarão para indicar a tendência de teorização. Uma capitular de Luís, o Pio (814-840), e os sínodos de Worms e Paris, em 829, evocam a ideia do corpo de Cristo, cujos membros têm funções diferentes, conforme a teoria paulina. Sob Cristo, o rei-sacerdote, as funções superiores são a pessoa sacerdotal (*persona sacerdotalis*) e a pessoa régia (*persona regalis*); o grau sacerdotal é mais elevado por causa da superioridade dos valores espirituais sobre os temporais. A teoria gelasiana foi transformada, porquanto o vocabulário da *res publica romana* (*auctoritas, postestas*) cedeu perante a terminologia germânico-cristã das ‘pessoas’. A mudança na terminologia indica a desintegração do padrão mediterrânico do pensamento político da pólis, e a sua substituição pelas categorias medievais apropriadas, na nova unidade do *sacrum imperium*. Na nova unidade, não há distinção entre o ‘estado’ e a ‘igreja’, porque clérigos e leigos, representados pelas pessoas sacerdotais e régias, são membros do Corpo de Cristo. A nova teoria é aceita nos ritos de coroação. Na oração de Hincmar de Reims (ca. 806-862), por ocasião do sequestro da coroa do rei lotaríngio por Carlos II (843-877), o rei é enumerado como uma das figuras carismáticas do corpo místico, a par de sacerdotes, profetas e mártires. A doutrina paulina dos carismas, dos dons da graça que diferenciam as funções dos membros do *corpus mysticum*, generalizou a ideia anterior de comunidade cristã. O corpo de Cristo absorveu o governante na *dynamis* de Cristo. O cargo de governante foi caracterizado como a *exousia* por São Paulo do *corpus mysticum*; deste modo, o governante tornou-se carismático. A nova posição carismática do governante cristão, distinta do reino sagrado helenístico com sua conotação pagã, é o ponto de partida do qual o gênero literário ‘Espelho de Príncipes’ pôde se desenvolver. Carlos Magno já vira a si mesmo na imagem do novo Davi, ungido pelo Senhor, e aceitara o ‘espelho de Santo Agostinho’ como orientação. Com Jonas de Orleans (†842/3) começa a longa série de ‘espelhos do príncipe cristão’, até que a evocação do príncipe secular, no ‘espelho de Maquiavel’, inaugura uma nova época” (VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: Idade Média até Tomás de Aquino. v. II. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: É Realizações, 2012, p. 72-74).

Temos então, nesse âmbito, a contribuição política mais relevante de São Bernardo, também mais radical, que segue a linha de reflexão desenvolvida na reforma gregoriana e que aparece no seu tratado *De consideratione libri quinque ad Eugenium*, ou simplesmente *Da consideração*, onde se vê uma interpretação vibrante circundando o primado pontifício, cujo lastro assenta-se nos Evangelhos e na concepção dualista dos poderes, exegese que

[...] lembra que o mundo é governado por “duas espadas”, a do poder temporal e a do poder espiritual. Mas dá uma interpretação teocrática da dualidade ao afirmar que o papa possui as duas espadas, já que está “acima dos reinos e das nações” pelo múnus que lhe é confiado. Certamente não tem vocação para reinar como um soberano temporal, mas tem o direito de intervir nos assuntos seculares desde que a lei cristão ou os interesses eclesiásticos estejam ameaçados pelos atos insensatos de um rei ou de um senhor. O papa possui ao mesmo tempo “os direitos do Império terrestres e os do Império celeste”. “Ele está acima da lei”. Domina, na ordem dos fins, o poder secular. Este último é apenas “um dos ofícios da Igreja”⁴⁹.

O que veremos depois desses posicionamentos do monge cisterciense, que confirma sua concepção da doutrina das duas espadas, é que a evocação dessa ideia continuará a suscitar diversas interpretações concordantes e discordantes, com um bom número de teólogos refutando a tese teocrática presente nesse pensamento. Como exemplo temos Graciano que retoma essa imagem das duas espadas no seu *Decreto*, por volta do ano 1140, e como um dos primeiros grandes canonistas⁵⁰ enfatiza que não cabe ao “sacerdote” valer-se da espada temporal. Não obstante as resistências, a posição do abade de Cister

⁴⁹ NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis-RJ: 2007, p. 90.

⁵⁰ “É de fato em Bolonha, no próprio lugar onde a legislação romana é novamente estudada pelos eruditos, que os primeiros canonistas começam a edificar um corpo de direito eclesial. Os dois procedimentos andam juntos; estão incluídos no movimento de renovação intelectual do século XII onde se exprime um interesse cada vez mais claro por uma concepção científica do direito [...]. Aliás, é bebendo alegremente nas noções e nos modos de raciocínio do direito romano que os canonistas estabelecem o novo código da instituição cristã. A reforma gregoriana alarga as bases do direito canônico e estende o seu alcance. Até então, as regras da Igreja se inspiravam em livros sagrados, em *dicta* (escritos dos Padres da Igreja) e em “cânones” (decisões solenes dos concílios). A partir do século XI, as “decretais” pontificias (diretamente adotadas pelo papa) tornam-se uma fonte essencial do direito canônico. É sobre essa base que se realiza uma primeira grande codificação, o *Decreto* do monge bolonhês Graciano, forjado a partir de coletâneas redigidas pouco após a reforma (especialmente as “coleções” de Ivo de Chartres e Burcardo de Worms). Adota pela Santa Sé, o *Decreto* (1140) encerra perto de 4.000 cânones e expõe de maneira metódica os fundamentos bastante diversos do antigo direito canônico. Em consequência (sic) são realizadas novas “coleções” (as *Decretais de Gregório IX* em 1234, o *Sexto* em 1298, as *Clementinas* em 1317, as *Extravagantes de João XXII* e as *Extravagantes comuns* de 1500 e 1503). Tornadas necessárias pelo crescimento rápido da doutrina da Igreja, elas são todas oficialmente adotadas pelo papado. São grupadas numa mesma coletânea no século XVI e formarão a ossatura do direito canônico até à reforma de 1917. O sistema de direito forjado pelos canonistas torna-se uma disciplina à parte, ensinada nas universidades medievais por grandes mestres (Hugo de Piso, João Alemão, Bernardo de Parma...). Rapidamente constitui um edifício jurídico autônomo. À imagem do *Corpus juris civilis* de Justiniano para o direito romano, toma-se o hábito de apelar, desde o século XIII, para o *Corpus juris canonici*. Ele se apresenta como um formidável instrumento de unificação da cristandade. Permite confrontar a independência da Igreja em relação aos poderes temporais. Favorece igualmente o reforço da concentração do poder religioso em Roma. Dá ao papado o meio de realizar o sonho de monarquia pontifícia” (NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis-RJ: 2007, p. 93-94).

impõe-se até o século XIII⁵¹ e é adotada por alguns papas como Alexandre III, Inocêncio III, Inocêncio IV e Bonifácio VIII, ficando claro que

Essa política foi acompanhada da elaboração de uma ideologia destinada a legitimar as mais agressivas pretensões do papado a governar *in temporalibus* (nos assuntos temporais). O quadro intelectual necessário para esse desdobramento começou a ser montado por Graciano na década de 1140 quando, reunindo num único sistema os decretos papais até então acumulados, fundou de fato o código de direito canônico [...]. Seguiu-se então uma série de papas juristas que continuaram a sofisticar e a ampliar a base legal para a pretensão do papado a exercer sua assim chamada *plenitudo potestatis*, ou plenitude do poder tanto temporal quanto espiritual. O primeiro deles, Alexandre III, antigo aluno de Graciano em Bolonha, foi quem efetivamente frustrou as tentativas da Barbarossa de reduzir a Igreja a um mero patriarcado do Império [...]. O seguinte foi Inocêncio III, discípulo do canonista Huguccio, que veio a ser considerado como o maior expoente da teoria canonista da supremacia pontifícia sobre os negócios temporais [...]. As mesmas doutrinas foram aprimoradas e desenvolvidas em meados do século XIII por Inocêncio IV, especialmente em seu decreto *Ad Apostolice Sedes*, a primeira exposição sistemática que um canonista fez da tese segundo a qual em sua essência a sociedade cristã é um só corpo unificado, tendo no papa sua cabeça suprema [...] E, por fim, na passagem do século, Bonifácio VIII reiterou as mesmas doutrinas naquele estilo bombástico que o distinguiu, e em particular na sua célebre bula de 1302, *Unam Sanctam* [...] Esta começa com a tese tradicional de que na sociedade cristã “há dois gládios, o espiritual e o temporal”; mas imediatamente passa a insistir em que “é preciso que um gládio esteja sob o outro, e por conseguinte que o poder temporal esteja subordinado ao espiritual”. E termina num tom ainda mais arrogante, esclarecendo que a última instância tanto do gládio temporal quanto do espiritual deve caber ao vigário de Cristo, uma vez que “o poder espiritual detém a autoridade de instituir o poder terreno e de julgá-lo caso este deixe de agir como é adequado”⁵².

⁵¹ “É ainda a uma alegoria, mas desta vez extraída da cosmogonia, que Gregório VII recorre para representar a posição respectiva dos dois poderes na sociedade cristã. ‘Tal como’, escreve o papa na citada carta a Guilherme, *O Conquistador*, ‘para a beleza do universo... Deus dispôs duas luminárias mais eminentes que as outras, o sol e a lua... assim também providenciou a direção do mundo pela autoridade apostólica e pela autoridade real, cujos deveres são diferentes.’ Inocêncio III (1198-1216), esclarecendo a comparação com o sol ‘que preside ao dia’ e a lua ‘que governa as noites’, acrescenta que ‘da mesma maneira, no firmamento da Igreja universal, Deus instituiu duas grandes dignidades: a maior reina sobre as almas que são como os dias, a mais pequena domina os corpos que são como as noites; são a autoridade pontifícia e o poder real... Uma e outra mereceram ter na Itália a sede da autoridade. Assim a Itália, por disposição divina, obteve o principado sobre todas as províncias... É lá que se encontra o fundamento da religião cristã e reside o principado conjunto do sacerdócio e do poder real’. A coincidência dos dois poderes numa sede, situada em Roma, deve-se ao primado da sede apostólica que já ali se achava estabelecida. Foi o papa, chefe da Igreja, que reclamou um defensor, a quem outorgou o título imperial, e é ele que controla a escolha dos sucessores (*Deliberação do Senhor Papa Inocêncio sobre o Facto do Império*, 1190. ‘Cabe à sede apostólica ocupar-se com zelo e prudência da subida ao trono do império romano, pois o império, como se base, diz-nos respeito no seu princípio e no seu fim. No seu princípio, porque foi pela Santa Sé e para ela que o império foi transferido da Grécia; por ela, pois foi a autora dessa translação, para ela, quer dizer para ser mais bem protegida; no seu fim, porque o imperador recebe do Soberano Pontífice a imposição das mãos, final ou última da sua promoção, no dia em que por ele é abençoado, coroado e investido do império.’ Inocêncio IV (1242-1254) conclui a demonstração: ‘Quem quer que procure subtrair-se à autoridade do vigário de Cristo... atenta contra a autoridade do próprio Cristo. O Rei dos reis constituiu-nos na terra como seu mandatário universal e atribuiu-nos a plenitude do poder dando-nos, ao príncipe dos apóstolos e a nós, o poder de ligar e desligar na terra não só quem quer que seja mas também o que quer que seja... O poder do governo temporal não pode ser exercido fora da Igreja, porque não há poder constituído por Deus fora dela.’ (PRÉLOT, Marcel; LESCUYER, Georges. **História das ideias políticas**: da cidade antiga ao absolutismo do estado. v. 1. Tradução de Regina Louro. Lisboa: Editorial Presença, 2000, p. 160-161).

⁵² SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e de Laura Teixeira Motta. 2. reimpressão. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1996, p. 36-37.

Quando falamos da imposição da tese sacerdotalista da organização política⁵³ também evocada por Bernardo de Clairvaux reconhecemos e aludimos à existência e/ou coexistência de outras concepções que estão em conflito e disputam também a condição de se sobressaírem e se tornarem hegemônicas, pois uma ideia ou tese não se sobrepõe ou domina no vácuo da inexistência ou ausência de outras ideias ou teses que contrariam a sua lógica e levam à outras concepções com “[...] significados hermenêuticos entendidos como expressões de crenças”⁵⁴.

E são muitas as crenças conflitantes e discordantes entre si que vivem e convivem nesse e em tantos outros períodos, que são acolhidas, desenvolvidas, consolidadas, defendidas e difundidas de diversas formas e maneiras, incluindo-se nesse argumento a posição de outro doutor da Igreja, Tomás de Aquino e toda uma geração de sucessores que trataram a questão política sob outra lógica, discussão que apresentaremos de forma mais detalhada no tópico abaixo.

1.2 A doutrina dos dois gládios no âmbito do tomismo

Tomás de Aquino⁵⁵ bebe em diversas fontes na elaboração de seu pensamento político tais como

[...] a teoria política aristotélica, a constituição romana, a democracia original e a monarquia de Israel, a experiência de democracia das cidades italianas e o

⁵³ “Em suma, a concepção sacerdotalista da organização política resume-se em quatro proposições: 1.ª Existem duas autoridades distintas mas complementares, feitas para dirigir em conjunto a cristandade, comunidade universal superior a todas as outras, a ponto de os países serem apenas províncias suas. 2.ª A autoridade espiritual é superior à autoridade temporal. O sacerdócio tem prioridade sobre a realeza, mas o sacerdócio não tem que se ocupar diretamente das questões temporais, de contrário haveria só uma autoridade e não duas. 3.ª Foi o Papado que fez o Império do Ocidente. O imperador é um cristão consagrado que possui, acima de todos os outros, a primazia de ser oficialmente encarregado, por força da sua geração, da defesa da Igreja. Exerce o protectorado dos interesses gerais da cristandade. 4.ª Ao receber do papa a coroa e a consagração, o imperador romano no Ocidente, o rei da Germânia, toma nominalmente assento em Roma, que, graças à Santa Sé, volta a ser a capital do mundo que tinha sido na Antiguidade” PRÉLOT, Marcel; LESCUYER, Georges. **História das ideias políticas**: da cidade antiga ao absolutismo do estado. v. 1. Tradução de Regina Louro. Lisboa: Editorial Presença, 2000, p. 161-162).

⁵⁴ BEVIR, Mark. **A lógica da história das ideias**. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru-SP: EDUSC, 2008, p. 47.

⁵⁵ “Tomás de Aquino nasce em fins de 1224 ou início de 1225. Em 1239 inicia seus estudos na faculdade de Artes na Universidade de Nápoles, e nessa mesma cidade, em 1244 toma o hábito de dominicano. Por conta de sua opção religiosa [...] muda-se para Paris em 1245, onde ingressa no curso de Teologia sobre a tutela de Alberto Magno. Obtém a licença em teologia em 1256 e torna-se mestre na mesma em 1259 [...]. Dentro da vasta obra de Tomás de Aquino pode-se distinguir três formas distintas que este analisa o Filósofo: Através de Comentários sobre Aristóteles, que visam explicar o conteúdo das obras; as Sumas, que apontam de forma mais simplificada o pensamento direto de Tomás de Aquino; e as Questões disputadas, que trazem assuntos mais aprofundados do pensamento tomista” (SANTANA, Eliane Veríssimo de. **“Ca in se gna quali virtù ei principi debbiano avere”**: a contenção régia por meio das virtudes no tratado *De Regimine Principum* de Egídio Romano. 151 f. Dissertação (Mestrado em História, linha de pesquisa Cultura e Poder). Curitiba-PR: UFPR, 2013, p. 34).

sentimento da liberdade cristã. Esses elementos não estão integrados num sistema estrito; coexistem, lado a lado, relativamente desligados ao estilo harmonizador do pensamento de Santo Tomás. O que resulta desse amálgama de elementos é a evocação da ideia de governo constitucional baseada em dois princípios: o axioma psicológico natural de que a estabilidade de um governo depende da participação do povo, e o princípio espiritual cristão da liberdade do homem maduro. A evocação é humanística porque as operações intelectuais, na terminologia de Aristóteles, ainda não penetraram suficientemente nos problemas concretos da política. Nessa época, a evocação era esotérica, porque a sua eficácia pública não ia, perceptivelmente, além da ordem dominicana. Ainda assim, representa a síntese da natureza e espiritualismo cristão na política, e, como símbolo desta síntese, dominou, com ou sem referência explícita ao seu autor, evolução da política ocidental até hoje⁵⁶.

Tomás de Aquino discute a obra *A política*, de Aristóteles, em muitos de seus escritos, mais detidamente na sua *Suma teológica* e no seu tratado inacabado *Do governo dos príncipes* adaptando as ideias aristotélicas sobre o direito e a sociedade civil às condições de sua época, ou seja, uma sociedade marcadamente feudal e monárquica, sendo que

A Summa Theologiae, ou *Summa Theologica*, como é chamada às vezes, não é um tratado no sentido comum da palavra, de acordo com a forma dos tratados aristotélicos, digamos assim. Porque o seu método de procedimento é em geral desconhecido para o leitor moderno, podem ser necessárias algumas palavras de explicação em relação a ela. O trabalho como um todo é dividido em três partes. A primeira parte tem como tema geral Deus e a criação. A parte dois contém uma exposição da teologia moral de Tomás de Aquino e se divide em duas partes: a primeira é dedicada a um tratamento do fim último do homem e dos princípios das ações humanas em geral, quer intrínsecos (as virtudes e vícios) ou extrínsecos (a lei, a graça); a segunda trata principalmente das virtudes e vícios, em particular. A parte três trata, no todo, de Cristo e dos sacramentos ou do modo como, na atual economia da salvação, o homem retorna a Deus. Cada uma dessas três partes se divide em uma série de perguntas e cada pergunta em uma série de artigos que seguem de modo uniforme o padrão da assim chamada “questão disputada”. Os artigos individuais recebem um título sob a forma de uma pergunta, que é seguido de imediato por uma enumeração das objeções mais importantes ou mais relevantes para a tese defendida no artigo. Em seguida, Aquino coloca a sua própria posição, com o apoio de uma autoridade reconhecida, tal como uma citação das Escrituras, dos Pais da Igreja, de Aristóteles ou de Cícero, e passa a demonstrar essa posição por meio de argumentos teológicos ou filosóficos no corpo do artigo. O artigo termina com uma resposta ponto por ponto às acusações feitas no início⁵⁷.

Tomás de Aquino⁵⁸ enfatiza explicitamente na *Suma Teológica* que uma boa política compõe-se, em doses equilibradas, da realeza, da aristocracia e da democracia e

⁵⁶ VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: Idade Média até Tomás de Aquino. v. II. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: É Realizações, 2012, p. 72-74.

⁵⁷ FORTIN, Ernest L. S. Tomás de Aquino. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (Orgs.). **História da filosofia política**. Tradução de Heloísa Gonçalves Barbosa e revisão técnica de Manoel Barros da Mota. Rio de Janeiro-RJ: Forense, 2013, p. 247.

⁵⁸ “O gênio de santo Tomás de Aquino (1225-1274) se deve à sua capacidade de harmonizar concepções de Aristóteles e dogmas cristãos. A importância de sua síntese teológico-filosófica é imensa, pois ela irá definir, por séculos, a concepção ocidental dominante do mundo e da condição humana (é, em grande parte, contra essa concepção que a ciência moderna terá de se impor) e permanece, ainda hoje, muito viva nos pensadores cristãos ‘neotomistas’. Com efeito, o nome dessa síntese aristotélica-cristã é o ‘tomismo’; é ela que vai prevalecer sobre a síntese agostiniana a partir do século XIII. Santo Tomás é partidário da teologia racional: a fé e a razão são dons de Deus e não se podem contradizer. Uma conclusão filosófica em desacordo com o dogma é a indicação clara

explica, por sua vez, que a realeza é necessária na medida em que apenas um manda, o que não dispensa a aristocracia, pois ela faculta que muitos exerçam o poder de acordo com a justiça. Por fim, a democracia tem seu lugar e papel a cumprir na medida em que aqueles que mandam e exercem o poder virtuosamente podem ser escolhidos entre as camadas populares, assinalando então que compete ao povo a eleição dos seus chefes.

A noção de que a república, o principado ou o reino deve orientar-se para a realização do bem comum é um exemplo do pensamento político tomista que, entre outros pontos, reconhece que poder espiritual e poder secular emanam do “divino”, cabendo ao temporal dobrar-se ao espiritual, já que isso é da vontade de Deus. Mas essa submissão só é recomendada no que diz respeito às questões espirituais, da alma, cabendo ao poder secular incumbir-se do “bem da cidade”, ou seja

[...] tal como afirmou com toda a clareza Etienne Gilson (*Le thomisme*), que “o melhor dos regimes políticos é aquele que submete o corpo social ao governo de um só, mas não que o melhor regime seja o governo de um estado por um só. O príncipe, o rei, ou seja qual for o título que lhe dêem, não pode assegurar o bem comum do povo se se não apoiar sobre este. Deve portanto apelar para a colaboração de todas as forças sociais, úteis ao bem comum, a fim de as orientar e de as unir. Daí

de um erro de raciocínio. Há duas vias para uma mesma e única verdade: a da religião, que parte diretamente da Revelação divina, e a da filosofia, que parte da natureza para chegar a Deus. Tomás considera, portanto, que é possível fornecer provas da existência de Deus, mas rejeita o argumento ontológico de santo Anselmo. Por quê? Não porque tal argumento seria falso em si mesmo – é verdade que a essência de Deus implica sua existência –, mas porque não temos nenhuma intuição direta dessa essência divina, assim como, por outro lado, de nenhuma outra essência ideal. Trata-se, de fato, de uma crítica do pressuposto platônico (e de sua adaptação agostiniana) da intuição das idéias (sic). Trata-se, ao mesmo tempo, de uma afirmação de nossa insuperável finitude, enquanto criaturas terrestres com inteligência limitada, e cujo saber não pode, de modo algum, se igualar com a ciência divina, que é infinita e que ultrapassa a totalidade do tempo e do espaço. As provas de Deus propostas por Tomás de Aquino, partem da experiência do mundo sensível, a propósito do qual o raciocínio mostra a necessidade de um fundamento transcendente. Por exemplo: ● a experiência do movimento: uma coisa não está em movimento se não for posta em movimento por uma força motriz anterior. Só podemos evitar a regressão ao infinito se concebermos um ‘primeiro motor’ que se move por si mesmo e que é a origem transcendente da cadeia dos acontecimentos; ● a constatação da ordem da natureza: essa harmonia natural não é inteligível a não ser pela hipótese de uma inteligência reguladora e ordenadora. A inspiração aristotélica geral desse tipo de argumento se deve à recusa de ‘saltar’ a consideração do mundo sensível; ela é também algumas vezes, inteiramente explícita, como no caso do movimento que leva ao ‘primeiro motor’. Essa inspiração inerva a teoria do conhecimento, a ontologia e a cosmologia de Tomás de Aquino. *A teoria do conhecimento*: não existe intuição *a priori* das essências nem acesso ao conhecimento independentemente da experiência sensível. O saber exige a colaboração dos sentidos e da inteligência para apreender a forma essencial e universal, enterrada no particular. Embora a indução tomista seja, assim como a indução aristotélica, um processo de ‘abstração’ muito diferente da indução científica moderna ela oferece, no entanto, um terreno mais propício para o desenvolvimento desta do que a intuição ou a iluminação platônico-agostinianas, que pretendem ignorar a experiência sensível. *A ontologia*: como em Aristóteles, toda realidade é um composto de matéria (que individualiza e particulariza) e de forma (universal e inteligível). A matéria é passiva e recebe a forma. *A cosmologia*: o mundo é dividido entre, de um lado, o espaço sideral, onde estão os corpos celestes e perfeitos, onde o movimento é circular e onde reina a eternidade, e do outro lado, o mundo terrestre” (HOTTOIS, Gilbert. **Do renascimento à pós-modernidade**: uma história da filosofia moderna e contemporânea. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida-SP: Idéias & Letras, 2008, p. 47-49. grifos nossos).

nasce o que o próprio S. Tomás chamou ‘o regime bem doseado’, que tende para o melhor”⁵⁹.

No *De regimine principum*, ou *De rege et regno* ou ainda *De regno*, escrito numa perspectiva diversa da que motivou a *Suma Teológica*, com elementos claros de uma apologia acerca da monarquia pura dedicada ao jovem rei Hugo II de Chipre e concluído por Ptolomeu ou Bartolomeu de Luca⁶⁰, Tomás de Aquino expõe seu pensamento sobre o problema do governo temporal e suas relações com o poder espiritual, pontuando mais uma vez que considera a monarquia como a melhor forma de governo, vendo-a ainda como a única capaz de promover a unidade social, pois a aristocracia corre o risco de degenerar em tirania oligárquica ou “democrática”, excluindo também dessa possibilidade até mesmo as repúblicas, ou seja

[...] “quer dizer, no que se refere à salvação da alma; e é por isso que nessa matéria o mais legítimo será obedecer ao poder espiritual, e não ao poder secular. Porém, nas matérias que se relacionam com o bem da cidade, deve-se obedecer de preferência ao poder secular, e não ao poder espiritual, conforme se depreende das palavras de S. Mateus: ‘Dai a César o que é de César’ [...]. A não ser que o poder secular se encontre aliado ao espiritual, tal como sucede com o papa, que ocupa o cume de ambos esses domínios, quer dizer, do secular e do espiritual, como ordenou aquele que é padre e rei; padre para a eternidade, segundo a ordem de Melquisedech, rei dos reis e senhor dos senhores, a quem o poder nunca será tirado e cujo reino não será destruído em todos os séculos dos séculos. Amen”⁶¹.

A citação acima se refere a um dos primeiros textos do doutor angélico, cuja interpretação em comparação com o restante de sua obra, também monumental, suscita divergências e dúvidas, pois como é comum a qualquer texto, o seu alcance é variável em função do critério que o leitor e intérprete utilize na tentativa de compreender e explicar que, entre outros pontos, poderá ser uma eisegese ou exegese, pois

Exegese é a aplicação dos princípios da hermenêutica para chegar-se ao entendimento correto do texto. O prefixo *ex* (‘fora’, ‘para fora’, ou ‘de’) refere-se à

⁵⁹ BODIN, Louis; LE GOFF, Jacques. A Idade Média. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História das ideias políticas**. v. 2. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970, p. 91.

⁶⁰ “Também estudou em Paris na década de 1260, e conta-nos, em sua *História eclesiástica*, que ‘frequentemente debatia com Aquino [...]. Ptolomeu regressou mais tarde à Itália, onde acabou sendo designado bispo de Torcello, em 1318. Sua principal obra política, provavelmente redigida entre 1300 e 1318, tomou a forma audaciosa de uma continuação do inacabado *Do governo dos príncipes*, de santo Tomás. Durante os últimos séculos da Idade Média se considerava que Aquino teria escrito a obra inteira, mas na verdade Ptolomeu foi o autor da maior parte do segundo livro e do terceiro e quarto inteiros” (SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e de Laura Teixeira Motta. 2. reimpressão. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1996, p. 73).

⁶¹ BODIN, Louis; LE GOFF, Jacques. A Idade Média. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História das ideias políticas**. v. 2. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970, p. 90.

idéia (sic) de que o intérprete está tentando derivar seu entendimento do texto, em vez de ler seu significado no ('para dentro') texto (eisegese)⁶².

Fica claro então que o alcance que se quer dar ao texto é muito variável em função do critério que se segue e, no caso da transcrição do texto tomista que fizemos acima pode-se considerar, por sua vez, que tem o sentido de

[...] ou limitar a união dos dois poderes do papa ao domínio dos Estados pontifícios ou torná-lo extensivo a toda a Terra. Parece difícil conciliar a afirmação restrita com a afirmação de que o papa tanto ocupa o vértice do poder secular como do espiritual. Se a posição é a mesma em ambos os casos, tem infalivelmente de se tratar, em cada um deles, de um só vértice. A interpretação mais lata é, pelo contrário a única que se coaduna com esta outra tese defendida por S. Tomás em *De regimine principum*, segundo a qual todos os reis do povo cristão devem ser submissos ao sumo pontífice, como se se tratasse do próprio Jesus Cristo⁶³.

No seu pensamento a opção pela monarquia como forma ideal de governo guarda uma longa distância de se tornar absoluta e de se constituir com base na tese no direito divino, pois

Se o rei é para o reino o que a alma é para o corpo e o que Deus é para o mundo, nem por isso ele tem menos obrigação de ser virtuoso e de seguir, como diz João de Salisbúria, os ensinamentos dos padres: a ordem da natureza não foi destruída pela ordem da graça, ficou-lhe sim, submetida, e é “a ele (quer dizer ao papa), a quem incumbe – são os próprios termos de *De regimine principum* – o encargo do último fim (a ordem da graça), que devem submeter-se todos aqueles que têm o encargo dos fins antecedentes (a ordem da natureza), os quais devem ser dirigidos pelo seu *imperium*⁶⁴.

Nosso entendimento é de que Tomás de Aquino, embora suas distinções acerca da monarquia no *De Regno* e do governo misto na *Suma Teológica*, abriga e reforça a tese do tradicional governo eclesiástico, mas reserva um lugar de proeminência ao rei, ao chefe único que, entre outros pontos, deverá conduzir seu povo com vistas ao bem comum, delineando-se aí o espectro de uma transição decisiva que começa a ganhar força e se verá com clareza no caso do reino francês e se estenderá por mais ou menos dois séculos, ou seja

O curso da História, ao mesmo tempo efeito e causa do curso das idéias (sic), fazia com que a redução da multidão à unidade (*reductio ad unum*) que caracteriza o Estado tivesse então necessidade do rei para efetuar-se. A Cidade antiga, a *pólis*, a *civitas*, só pudera realizar essa redução sem chefe único graças à suas dimensões restritas e ao vigor do *éthos* próprio. Agora, por volta do fim do século XIII, nas mais ou menos amplas entidades territoriais, os *regna*, esse objetivo impunha a presença de um rei. Um rei cada vez menos feudal, cada vez menos condicionado

⁶² VIRKLER, Henry. **Hermenêutica**: princípios e processo de interpretação bíblica. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo-SP: Editora vida, 1987, p. 11.

⁶³ GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo-SP: Martins Fontes, 1998, p. 672.

⁶⁴ BODIN, Louis; LE GOFF, Jacques. A Idade Média. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História das ideias políticas**. v. 2. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970, p. 92.

em sua ação pelos outros elementos da comunidade e, nessas condições, afastando-se, cumpre dizê-lo, de toda forma “mista”, de todo “pluralismo”. Um rei que tenderia cada vez mais, ao *imperium*, à soberania. Um rei cada vez mais *nacional*, encarnação e chefe único do Estado Nação, um rei soberano no Estado-Nação soberano⁶⁵.

No que diz respeito ao plano político-religioso, o doutor angélico dispensa um tratamento a essa questão tão somente nos termos das “[...] *societates temporais particulares e de seus príncipes* (em outras palavras, dos chefes que, sob diversos títulos, “detêm a autoridade suprema em seu país”)⁶⁶, uma conformação à tese já em voga do *rex in regno suo est imperator*, isto é, de que cada governante na *civitas*, província ou *regno* detém a mesma autoridade do imperador, é “imperador em seu reino”⁶⁷.

Entendemos ainda que um tema ausente nos posicionamentos de Tomás de Aquino tem a ver com a questão do império, possivelmente uma indicação clara de que ele não via a necessidade de contestar algo que já se tinha transformado em um fantasma, pois com o renascimento urbano e o esforço das cidades em desenvolverem uma forma de vida política em que se confrontava a tese de que a monarquia hereditária em sua expressão imperial era o único meio de governo correto, principalmente no *regnum italicum*⁶⁸, o que

⁶⁵ CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982, p. 223. grifos no original.

⁶⁶ CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982, p. 224. grifos no original.

⁶⁷ “Essa sugestão já tinha sido adiantada por Hugucio e outros canonistas, desejosos que estavam de exaltar os direitos dos reinos seculares ante o imperador, no quadro de sua campanha contra o Império e a favor da Igreja. Mas coube a Bartolo e a Baldo – junto com os juristas franceses a serviço de Filipe, o Belo – dar o passo revolucionário de introduzir a mesma doutrina no corpo do direito civil, assim encetando a passagem, decisiva, para a articulação do moderno conceito legal de Estado [...]. Alcançando essa conclusão, Bartolo sentiu-se então capacitado a prestar um grande serviço ideológico à causa das cidades italianas: foi assim que ele assentou numa base legal adequada às duas pretensões à liberdade que tentaram fazer valer durante a longa luta que travaram contra o Império. Primeiro desenvolvendo o conceito de *sibi princeps* [príncipe de si mesmo], ele pôde defender a idéia (sic) de que as cidade têm liberdade no sentido de serem livres de qualquer interferência externa na gestão de seus negócios políticos internos[...]. Finalmente, Bartolo emprega o mesmo conceito para defender em termos legais a outra pretensão das cidades à liberdade: a tese de que elas devem ser livres para escolher seu próprio formato político e, em especial, para conservar o etilo nelas estabelecido de governo republicano. Bartolo monta a sua mais desenvolvida defesa desse princípio no comentário sobre o *Digesto*, mais especificamente na parte em que discute o direito de apelo [...]” (SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e de Laura Teixeira Motta. 2. reimpressão. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1996, p. 33-34).

⁶⁸ “As pretensões legais dos imperadores germânicos sobre a Itália vinham já desde os tempos de Carlos Magno, cujo império se estendera da Alemanha até o Norte da Itália em princípios do século IX. No correr do século X, tais pretensões foram novamente asseveradas, e com vigor, especialmente quanto Oto I decretou a anexação do *Regnum Italicum* a suas possessões germânicas. Ao ascender Frederico Barbarossa ao trono imperial, em meados do século XII, os imperadores já tinham assim duas razões especiais para insistir em que a condição legal do *Regnum* do Norte da Itália era de mera província do Império. Um delas era que [...] as cidades haviam começado a escarnecer da autoridade do imperador e a ‘receber com hostilidade aquele a quem deviam aceitar como seu gentil príncipe’ [...]. As primeiras duas expedições de Frederico Barbarossa praticamente lhe deram o controle de toda a Lombardia. Ele começou atacando os aliados de Milão, de todas as cidades a maior e mais ciosa de sua independência, em sua segunda expedição deitou cerco à própria Milão, que conquistou e arrasou por completo

lhes proporcionava alguma independência de fato, não obstante fossem ainda, de direito, vassalvas do sacro império romano-germânico, o que levou inclusive a uma longa disputa jurídica somada aos frequentes enfrentamentos bélicos.

A ausência desse assunto nos escritos de Santo Tomás não autoriza-nos, por sua vez, a afirmar que se tem nesse “silêncio” uma configuração do abandono da ideia universalista de um poder superior e supremo sobre a humanidade por parte da divindade cristã, já que percebemos no neo-aristotelismo tomista o conteúdo inicial de reivindicações da independência do poder temporal em relação ao poder espiritual que, certamente, sempre se mostrou disposto a conduzir ou controlar os “dois gládios” assim que saiu da clandestinidade séculos antes com a conversão do imperador romano ao cristianismo.

em 1162 [...]. Por essa época já se valera de suas primeiras vitórias convocando uma Dieta Geral em Roncaglia, no ano de 1158, na qual proclamou em termos inequívocos a sua soberania sobre todo o *Regnum Italicum* [...]. Contudo, foi exatamente esse sucesso que levou as cidades, normalmente divididas entre si, a se unir contra ele. Milão tomou a iniciativa em 1167, constituindo a Liga Lombarda para resistir a suas pretensões, e logo conseguiu a adesão de 29 outras cidades [...]. Barbarossa regressou em 1174, querendo tornar a impor sua autoridade, mas dois anos depois, em Legnano, as forças conjugadas da Liga infligiram aos exércitos imperiais uma derrota que, embora fruto da sorte, se revelou absolutamente decisiva [...]. Depois disso, só restava ao imperador a alternativa de firmar um acordo com a Liga, e assim ele renunciou em 1183, na Paz de Constança, a qualquer direito de interferir no governo interno das cidades da Lombardia [...]. O próximo imperador a tentar realizar a idéia (sic) do Santo Império romano mediante o controle do *Regnum Italicum* foi Frederico II, que comunicou seu grande desígnio à Dieta Geral de Piacenza, em 1235, instando em tom ameaçador os italianos ‘a retornarem à unidade do Império’ [...]. Também dessa vez o imperador começou tendo êxito ao impor sua vontade às cidades-Estado. Tomou Vicenza em 1236, o que por sua vez acarretou a rendição de Ferrara no ano seguinte, e em fins de 1237 obteve uma vitória esmagadora sobre os exércitos da Liga Lombarda, que entretantes se reativara no campo de batalha de Cortenuova [...]. Também dessa vez, porém, a extensão das vitórias de Frederico serviu para congregar seus inimigos sob a liderança dos milaneses, implacáveis em sua hostilidade [...]. Estes retomaram Ferrara em 1239, ocuparam o porto imperial de Ravena no mesmo ano e levaram a guerra por toda a Toscana, e também pela Lombardia, durante a década que se seguiu [...]. Embora sofressem uma série de reveses, acabaram por trazer os sonhos dos imperialistas a um ignominioso fim: em 1248, o imperador perdeu todo o seu tesouro ao ser-lhe tomada a cidade de Vittoria; em 1249, seu filho foi feito prisioneiro quando as forças da Liga reocuparam Modena; e ao terminar o ano seguinte, o próprio Frederico morria [...]. Os começos do século XIV assistiram a mais duas tentativas dos imperadores germânicos de fazer valer sua pretensão a serem os governantes legais do *Regnum Italicum*. A primeira foi levada a cabo pelo herói de Dante, Henrique de Luxemburgo, que chegou à Itália em 1310 [...]. Assim como seus predecessores, teve sucesso de início, esmagando rebeliões em Cremona e Lodi, bem como em Brescia, em 1311. Antes de seguir para Roma a fim de ser coroado pelo papa, no ano seguinte [...]. Mas uma vez mais o triunfo imperial levou seus inimigos a se unirem, dessa feita sob a liderança de Florença, a maior defensora das liberdades republicanas desde que os milaneses haviam sucumbido ante o despotismo dos Visconti, na geração anterior. Os florentinos tiveram sucesso em suscitar revoltas em Pádua, Gênova e Lodi, bem como em repelir de sua própria cidade as forças do imperador em 1312 [...]. O desfecho foi novamente desastroso para a causa imperial: depois de aguardar por quase um ano reforços que lhe permitissem um novo assalto a Florença, o imperador morreu bem no início da campanha, e seus exércitos imediatamente se dispersaram [...]. A derradeira tentativa de um imperador – Luís da Baviera, em 1327 – de insistir em seus direitos resultou num fracasso abjeto. Percebendo que os magros fundos de Luís nunca poderiam financiar seus grandiosos desígnios, as cidades simplesmente aguardaram os acontecimentos, evitando qualquer enfrentamento de maior escala até que os exércitos imperiais, não recebendo sua paga, se dissolveram, como era de esperar [...]”(SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e de Laura Teixeira Motta. 2. reimpressão. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1996, p. 26-28).

Consideramos como patente também que o dominicano absorveu e reverberou do aristotelismo apenas o que não colocava em risco a fé e a doutrina de sua Igreja⁶⁹, sendo seguido por um número considerável de pensadores do seu tempo nessa posição frente à grande disputa na *respublica chistiana* entre a sociedade política dividida entre o *regnum* e o *sacerdotium*.

Para nós é evidente também que nesse momento que o que está em causa não é mais o *imperium* que, graças à sua vastidão, nunca conseguira uma coesão interna que, somando seguidos fracassos e insucessos, o último com Frederico II, passa a sobreviver apenas como uma ideia, um mito ainda com grande prestígio.

O embate nesse momento se dá em torno da constituição dos reinos e seus domínios, com especial destaque para o *regnum francorum* e sua demonstração clara de que se constitui a melhor definição “[...] dessas unidades territoriais já bem organizadas onde prosperava um sentimento de lealismo monárquico, gérmen de um sentimento *nacional*” [...]”⁷⁰, sob o comando de Filipe, o Belo, o representante de outras tantas províncias, repúblicas ou *regna* que disputam com o papado o governo livre de interferências do *sacerdotium* e sua multissecular decisão e disposição em ter sob seu domínio as almas e os corpos de príncipes, reis e súditos, bem como de todos os seus bens, pertences e posses.

⁶⁹ “Na apresentação da política tomista topamos pela primeira vez, desde a recepção de Aristóteles, com a maldição da teoria política ocidental – a maldição de não sabermos exatamente o que os nossos símbolos significam. A *Política* de Aristóteles é, definitivamente, uma teoria da pólis helênica; ela exclui de seu escopo as organizações governamentais de nações sobre uma base territorial como a Pérsia. Embora numa penetrante análise de um tipo particular de organização política seja impossível não tocar nos problemas gerais da política, as categorias aristotélicas se formaram com especial consideração pelas experiências da cidade-estado dos séculos VI a IV a.C. Quando Santo Tomás assumiu os conceitos aristotélicos fundamentais, ele favoreceu, até certo ponto, a um exercício humanista com pouca relevância para os novos problemas políticos de seu tempo. As dificuldades ficaram visíveis na tradução do termo pólis. Tomás emprega o termo *civitas* como equivalente, mas também *gens*, *regnum* ou *província*. Nos termos *gens* e *regnum* as organizações políticas dos povos estão incluídas. *Província* provém do vocabulário imperial romano, onde designava, por exemplo, as províncias da Gália, da Espanha, África e Egito. O termo *província* era geralmente aceito na época, e João de Salibúria (sic) usou-o quando se referiu a países como, provavelmente, França e Inglaterra. O suspense em relação ao tipo de organização política a que a teoria se aplica é marcado pela dedicação do *De Regimine Principum* ao rei de Chipre. Na Terceira Cruzada, a ilha de Chipre fora conquistada por Ricardo I da Inglaterra e por ele vendida a Guy de Lusignan. A dedicatória de Chipre a um rei Lusignan mostra o alcance do horizonte político da época. Mas o fato de o tratado não ter sido dedicado nem ao imperador nem a um rei ocidental mostra também quão longe estava a nova teoria quer dos problemas imperiais da Controvérsia da Investiduras quer dos problemas políticos do estado nacional. Começa a surgir a curiosa estrutura da teoria política com que ainda hoje, notoriamente, sofremos: nenhuma teoria do governo é genérica o bastante para abarcar os elementos de todas as formas políticas nem suficientemente específica para se aplicada sem ambiguidades a uma unidade política concreta. Ainda hoje não ultrapassamos a vagueza e o irrealismo humanístico que atribui validade geral ao reino das categorias resultantes da recepção de Aristóteles” (VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: Idade Média até Tomás de Aquino. v. II. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: É Realizações, 2012, p. 250-251).

⁷⁰ CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982, p. 229. grifos no original.

Os partidários dessas duas teses distintas cerram fileiras, cujo ápice da disputa entre o poder espiritual e o poder temporal é marcado pelo destempero e pelo ímpeto de ambos os lados. Outrossim, no campo das ideias, aparecem diversos tratados em defesa da tese hierocrática e outros tantos encampando a tese do regalismo.

É inegável a demonstração da rica fertilidade da produção intelectual nesse período que, entre outros pontos, guiava-se pela revitalização do direito romano⁷¹ e a retomada da leitura e estudo dos principais textos aristotélicos, dois elementos estranhos até esse momento ao “gênio próprio da cristandade medieval”, podendo ser seguramente apontados como fundamentos de profundas mudanças no âmbito do político, do religioso e do social, o que beneficia e prejudica, concomitantemente, as partes em litígio.

Vemos no cuidado de Tomás de Aquino ao não se interessar ou valorizar e, conseqüentemente, replicar alguns pontos do pensamento aristotélico que concebia a natureza, a razão, a *pólis* ou a sociedade política de formas distintas às defendidas pela Igreja como uma tomada de posição favorecendo a tese da *plenitudo postestatis* requerida pelo papado, mesmo que a influência de suas proposições tenha sido condenada pelos teólogos da universidade em uma ação liderada pelo bispo Estêvão Tempier, que

[...] veio a condenar por duas vezes, em 1270 e 1277, o averroísmo aristotélico professado por Sigério de Brabante e seus colegas, a última das quais sob o pontificado de João XXI, mas sem uma intervenção direta do mesmo no ato condenatório, 219 proposições sustentadas por mestres da Faculdade de Artes, algumas das quais se relacionavam, pelo menos indiretamente, com a filosofia de S. Tomás de Aquino. A condenação envolvia a proibição de ler Aristóteles em privado

⁷¹ [...]. com a assistência dos seus legistas, os reis Capetos acabaram por compreender que eminentes serviços esse direito, interpretado e adaptado, podia prestar-lhes desde que se cercassem de certas precauções. Serviços contra o feudalismo, em primeiro lugar. À fragmentação da autoridade, à confusão entre direito público e direito privado, o direito romano permitia que se opusesse uma noção rigorosa da coisa pública, *res publica*, e uma noção não menos rigorosa do poder público, *imperium*, poder “pleno e inteiro”, total, absoluto, delegado a um chefe único que encarnava o Estado e sua *majestas* ou soberania. Serviços contra o imperador, em seguida, graças a um verdadeiro passe de mágica onde brilha toda a sutileza do espírito legista, e que consistiu em proclamar o rei *imperador em seu reino*: assim, o rei não apenas se beneficiava das prerrogativas especiais reconhecidas ao imperador pela tradição medieval, como também, e sobretudo, fundamentava a sua independência, em relação às pretensões imperiais à hegemonia sobre as simples coroas. Serviços, em terceiro lugar, contra o papado numa luta eventual. Essa luta era facilmente previsível na medida em que a querela das duas espadas teve como desfecho a derrota e o enfraquecimento do Império. O papa, arrimado em seus canonistas, depois do conflito com o imperador, com o amparo do direito romano, dos seus juristas, e de o ter derrotado, terçaria lançar com o rei “imperador em seu reino”, munido por seus legistas das mesmas armas jurídicas renovadas. E, dessa vez, o derrotado seria ele. Serviços infinitamente valiosos, enfim, contra a teoria contratual que, segundo o ideal político da Idade Média, limitava o poder do rei. O rei imperador em seu reino poderia invocar as teorias jurídicas dos romanistas – todas concebidas “em função do poder pessoal do imperador” – com o objetivo de legitimar o seu próprio poder pessoal sobre os seus súditos. Ele poderia, por exemplo, aplicar a si mesmo a regra de Ulpiano sobre *tudo o que agrada ao príncipe*, deixando cuidadosamente na sobra, tal como o fizeram os imperadores romanos, o seu fundamento democrático [...]” (CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982, p. 225-226. grifos no original).

ou em público, o que significava dar lições, em locais públicos ou privados fundamentadas nos textos do “Estagirita”, os quais, no entanto, continuaram a ser lidos, no sentido atual da palavra, por vários mestres e estudantes⁷².

Apesar dessas animosidades por parte dos teólogos parisienses, o neo-aristotelismo tomista e sua opção pela tese da superioridade do poder espiritual sobre o temporal conquista admiradores, defensores e propagadores como Gilles de Roma ou Egídio Romano (*Aegidius Romanus*)⁷³ e Jaime ou Tiago de Viterbo⁷⁴ que, dentre outros, disponibilizarão tempo e escritos para defenderem a *plenitudo potestatis* pontifícia sobre qualquer governo e governante, seja no *imperium* ou no *regnum*, no âmbito das intensas disputas via chancelarias régias, bulas papais e tratados elaborados pelos partidários ou da hierocracia ou da teocracia régia.

Gilles de Roma, o *Doctor Fundatissimus* ou Colonna⁷⁵, *magister artium* e *baccalaureus formatus* pela universidade parisiense desde 1276, embora influenciado pelo neo-aristotelismo de Tomás de Aquino, inicia sua produção teórica a partir de 1270 posicionando-se em relação ao que considerava como exacerbação do aristotelismo no meio

⁷² SOUZA, José Antônio C. R.; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos Homens**: as relações entre o poder espiritual e temporal na Baixa Idade Média. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 1997, p. 135-136.

⁷³ “Egídio Romano (Aegidius Romanus), também conhecido como Colonna, nasceu em Roma em meados do século XIII. Sua data exata de nascimento é incerta, o mais correto é considerar a datação entre os anos de 1243 e 1247. Quando possuía aproximadamente quinze anos ingressava, contra a vontade de sua família, na Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho, no convento de Frades Agostinianos Santa Maria del Popolo, em Roma, onde permaneceria por dois anos antes de ser enviado para o novo *studium* da ordem em Paris. Ingressa na Universidade de Paris em 1260, onde inicia seus estudos em filosofia na Faculdade de Artes. Em seguida, ingressa na Faculdade de Teologia dessa mesma Universidade. Como na ocasião de seus estudos teológicos, a Faculdade de Teologia da Universidade de Paris não possuía nenhum mestre ou professor que pertencesse à ordem dos agostinianos, Egídio teve que receber aulas de um membro de outra ordem, tornando-se, assim, discípulo de Tomás de Aquino, durante a segunda estadia de Tomás na Universidade de Paris, durante os anos de 1268 e 1272. É nítido o impacto das aulas de Aquino nas obras posteriores de Egídio” (SANTANA, Eliane Veríssimo de. “*Ca insegna quali virtù ei principi debbiano avere*”: a contenção régia por meio das virtudes no tratado *De Regimine Principum* de Egídio Romano. 151 f. Dissertação (Mestrado em História, linha de pesquisa Cultura e Poder). Curitiba-PR: UFPR, 2013, p. 46).

⁷⁴ “[...] outro renomado teórico da hierocracia daquele momento. Autor do tratado *De regimine Christiano* pertencia à congregação dos Eremitas de Santo Agostinho. Estudou na Universidade de Paris, onde, em 1293, obteve o grau de *magister theologiae*, exercendo depois aí o magistério. Através do amigo e confrade Egídio Romano, estabeleceu relações cordiais com a Cúria Romana e com Bonifácio VIII. Em outubro de 1302 foi nomeado arcebispo de Benevento e, pouco depois, em dezembro, foi transferido para o arcebispado de Nápoles, onde faleceu em 1308. O *De regimine christiano* caracteriza-se pelo aristotelismo agostinizado. Está dividido em duas partes. Na primeira, Tiago descreveu a Igreja e, mediante uma análise precisa e meticulosa, concebeu-a como um *regnum*. Na segunda, tratou dos vários poderes de Cristo e daqueles possuídos por seu vigário na terra, o Papa” (SOUZA, José Antônio C. R.; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos Homens**: as relações entre o poder espiritual e temporal na Baixa Idade Média. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 1997, p. 140).

⁷⁵ “O nome Colonna, pelo qual Egídio Romano também é conhecido, provém de um bairro local, onde provavelmente este teria nascido, nas proximidades da Coluna de Marco Aurélio, e não, como encontramos na historiografia, a família dos Colonna” (SANTANA, Eliane Veríssimo de. Antes de exaltar, conter: a leitura do *De regimine principum* de Egídio Romano como um *speculum* de delimitação do poder régio. **Revista História e Cultura**. Franca-SP, v. 2, n. 3 (Especial), p. 500-521, 2013, p. 500.

universitário⁷⁶ por meio de dois tratados mais específicos, o *De plurificatione intellectus possibilis* e o *Tractatus de erroribus philosophorum*.

No *De plurificatione* critica a interpretação que os averroístas ofereceram de Aristóteles e, simultaneamente, tece críticas ao seu professor dominicano nos anos de 1269 e 1272 por considerar ausente ou insuficiente suas respostas sobre psicologia e ética levantadas pelos estudantes da faculdade de artes. Com o *Tractatus* oferece uma análise de vários filósofos como o Estagirita, Averrois, Avicena, Alkindi e Maímónides e demonstra a oposição de suas ideias com o que considerava como a verdade cristã.

Egídio Romano sofre censuras e é afastado de suas atividades na Universidade de Paris, sendo-lhe exigido ainda que apresentasse imediata retratação do que já tinha escrito e ensinado. A censura a que foi submetido é normalmente explicada como tendo três fatores ou causas principais, isto é

[...] a semelhança entre certas posições defendidas por Egídio com as ideias propostas pelos professores da Faculdade de Artes; o ressentimento existente de alguns professores da Faculdade de Teologia, especificamente Henrique de Gand, que participa ativamente na formulação do texto de condenação das 219 teses e que tivera uma discórdia teórica com Egídio; e por fim a semelhança entre as ideias egidianas com as teses condenadas de Tomás de Aquino⁷⁷.

Mesmo afastado das suas atividades de ensino na universidade, Colonna avança em sua carreira eclesiástica sendo eleito vigário geral e, logo depois, superior da sua ordem religiosa. É também nomeado arcebispo de Bourges no pontificado de Bonifácio VIII. Entre os anos de 1277 a 1279 escreve o tratado *De regimine principum* a pedido do rei francês Felipe III e destinado à instrução do seu primogênito e futuro herdeiro do trono, Felipe IV, também conhecido como Filipe, o Belo. Essa obra que se enquadra no gênero de espelhos de príncipes, cuja função consiste em oferecer conselhos versando sobre a “arte” de governar e é largamente usado nesse período bem como em épocas posteriores.

⁷⁶ “De fato, na Idade Média ocidental, o nome ‘Aristóteles’ abrange um conjunto teórico, doutrinal e literário em que os escritos autênticos do Estagirita são ou envolvidos, estruturados, pré-interpretados pelo pensamento ‘árabe’, ou extraviados, desviados, amplificados por uma quantidade de apócrifos nos quais os filósofos do Islã fizeram culminar sua própria cultura científica – quer a tenham elaborado a partir dos dados da Antigüidade (sic) tardia, quer a tenha extraído de seu próprio cabedal. O *corpus* aristotélico em que os medievais fixaram seus esforços e suas aspirações não era o de Aristóteles, era um *corpus* filosófico total no qual o pensamento helenístico, profundamente neoplatônico, havia penetrado – às vezes sub-repticiamente. É nesses produtos de síntese, fruto do gênio árabe, que se forjou um ‘peripatetismo’ que os teólogos cristãos ora elevaram às nuvens, ora votaram ao desprezo público” (LIBERA, Alain. **Pensar na Idade Média**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo-SP: Ed. 34, 1999, p. 18).

⁷⁷ SANTANA, Eliane Veríssimo de. “*Ca insegna quali virtù ei principi debbiano avere*”: a contenção régia por meio das virtudes no tratado *De Regimine Principum* de Egídio Romano. 151 f. Dissertação (Mestrado em História, linha de pesquisa Cultura e Poder). Curitiba-PR: UFPR, 2013, p. 48.

Para a elaboração do *De regimine principum* as principais fontes de inspiração para Gilles de Roma foram a *Ética a Nicômaco* e a *A Política* de Aristóteles, bem como a obra homônima de Santo Tomás concluída por Ptolomeu de Luca, *De regimine principum* ou *De regno*.

Embora o conhecimento das cosmovisões agostiniana, tomista e averroísta e suas influências na elaboração nos espelhos de príncipes na Baixa Idade Média, Egídio Romano evita a absorção dos vários conceitos de filosofia política presentes no aristotelismo e vertidas para o contexto intelectual ocidental via averroísmo, suspeitando das possíveis consequências sobre a ordem política encontrada na estrutura formada em torno da cristandade e mantida pelo império e pela Igreja, pois a cosmovisão averroísta propunha

[...] uma separação radical entre os fins imanente e transcendente do homem, dado que a unidade universal do intelecto humano não possibilitava a imortalidade pessoal do homem, mas apenas uma imortalidade comum da espécie, e ao sustentar que a *civitas* ou *regnum*, como entidade integrada no plano da natureza, era autônoma, quer dizer, tinha as suas leis próprias e independentes, e auto-suficiente relativamente a qualquer outra instância, estabelecia, como consequência (sic), que os reinos temporais possuíam como fim específico a obtenção da vida suficiente, a qual se realizava já neste mundo, ao contrário de Santo Agostinho e de seus seguidores, para quem a felicidade neste mundo era uma imagem, embora pálida, da felicidade eterna⁷⁸.

Escrevendo o *De regimine principum*, Colonna alude a modelos de conduta baseados na interpretação cristã das virtudes morais e, conseqüentemente, propõe sutilmente ao futuro herdeiro do *regnum francorum* algo bem próximo da contenção ou da limitação da autoridade régia por meio da definição do conceito de bem comum, cujo arcabouço teórico é totalmente teológico.

O bem comum que Gilles de Roma admite ser de responsabilidade do governo de um príncipe legítimo, claro que cristão, relaciona-se não apenas com o bem comum terrestre, mas também com a salvação eterna e a graça divina, ademais quando levamos em conta que ele concebe a ordem do universo como uma ordem hierárquica única composta de poderes inferiores e superiores, sendo que

[...] o poder dos inferiores deriva dos superiores e lhes está inteiramente submetidos. Ora, sendo o temporal inferior ao espiritual, a espada temporal está por baixo da espada espiritual. Se os reis e os príncipes só se submetessem à Igreja no plano do espírito, “a espada não estaria sob a espada”, a ordem seria violada. Todos os reinos devem, portanto, estar sob a autoridade do Vigário de Cristo, chefe da Igreja; todos os poderes da Terra devem ser unificados sob a dependência da Igreja. Nenhum *dominium* é legítimo se não tiver sido santificado por esta. Nenhum *dominium*, ou seja, nenhuma relação de superior para inferior, quer se trate do poder de uma

⁷⁸ SOUZA, José Antônio C. R.; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos Homens**: as relações entre o poder espiritual e temporal na Baixa Idade Média. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 1997, p. 136.

peessoa sobre outra (e é o caso da autoridade política) ou do poder de uma pessoa sobre uma coisa (e é o caso do direito de propriedade). Daí se segue que os reis conservam em seu poder os seus reinos, e todos os fiéis as suas poses, menos em virtude de transmissão hereditária e de seus pais terrenos do que por mercê de sua mãe Igreja, que lhes regenerou o espírito⁷⁹.

Egídio Romano como partidário do papado e adepto da tese da superioridade do poder espiritual sobre o poder secular e, conseqüentemente, defensor da ideia de que o espiritual se sobrepõe sobre o temporal, não poderia oferecer outra contribuição para o futuro rei do *regnum* francês a não ser a que deixa entrever, de forma sutil, no *De regimine principum*, isto é, de que cabe ao rei cristão governar segundo o entendimento e as prescrições do verdadeiro “representante” de Deus, o papa, o que impõe a necessidade de contenção e limitação do poder régio.

Entendemos que nessa reiteração da tese da necessidade da sobreposição da espada espiritual sobre o gládio temporal por Gilles de Roma coexistem várias interpretações possíveis sobre o que o tratadista intencionava fazer no *De regnum principum* dedicado a Filipe, o Belo. Destacaremos aqui três delas que têm guiado a leitura e análise dessa obra que gozou durante muito tempo de prestígio como “fonte” de conhecimento acerca do pensamento político na Baixa Idade Média europeia.

Na primeira delas há a compreensão ou entendimento de que o que se propõe é a reafirmação da necessidade de submissão do temporal ao espiritual, ou seja, o rei ou imperador deve submeter-se incondicionalmente à Igreja e ao seu chefe visível, o papa. O rei representa o poder secular e o papa o espiritual. Na lógica da ordem da hierarquia única defendida por Colonna, o inferior submete-se ao superior. Portanto, o rei curva-se diante do papa que, entre outros pontos, tem o dever e o direito de intervir e decidir nas duas esferas, a espiritual e a temporal.

Por outro lado, pode-se afirmar também que Egídio Romano, ao propor a contenção e limitação do poder régio frente ao gládio espiritual por meio da elaboração de um modelo teórico de governante eminentemente cristão, o príncipe eclesiástico, não propõe a submissão pela submissão simplesmente, já que sua intenção não consiste tão somente em aprisionar o poder temporal sob o domínio do espiritual, pois sua crença liga-se a uma tradição multissecular que concebe que ambas as esferas pertencem a uma única ordem, a ordem eclesiástica na *respublica christiana*.

⁷⁹ CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982, p. 229-230.

A interpretação que esboçamos acima liga-se à questão da adesão de Gilles de Roma a uma rede de crenças já existente e com influência multissecular que colide frontalmente com outra interpretação que propõe o entendimento de seu apoio ao papado em função da acolhida e ajuda que recebeu da Igreja e da sua ordem religiosa durante os anos em que sofreu a interdição de suas atividades como professor na universidade parisiense. Assim, sendo acolhido e galgando cargos e/ou funções importantes na ordem eremita agostiniana, recebendo a nomeação a um arcebispado e, ainda, auxiliando diretamente na corte pontifícia, nada mais natural de que seu posicionamento fosse de defesa das teses papais, inclusive da tese da superioridade do poder espiritual sobre o temporal⁸⁰.

Não negamos a plausibilidade dessa explicação para esse e tantos outros casos de apoio e defesa de forma individualizada das teses tanto do lado dos hierocratas quanto dos regalistas. Ademais quando levamos em conta que já vigora por séculos a mal fadada prática que gerou e animou a querela das investiduras, a simonia⁸¹ nesse embate mais que milenar entre Igreja e imperadores, príncipes e reis que, na querela das investiduras, sempre se valeram desse recurso para garantir apoio e, conseqüentemente, fortalecer suas posições na disputa de domínio e submissão de um e outro.

Entendemos a simonia tão bem explicitada na controvérsia das investiduras como a expressão de uma tática utilizada pelo poder secular que, fragilizado ou destituído de sua importância pela Igreja e sua tese da necessidade de submissão do imperador, príncipe ou rei ao papa. Catapultada à condição de legalidade séculos antes, essa Igreja cria, consolida e se

⁸⁰ “Devido à decisão do Bispo Tempier, Egídio Romano viu dificultado o seu ensino universitário. No entanto [...] desempenhou, entre 1279 e 1285, importantes funções no interior da sua Ordem na Itália e, ao regressar à França, foi convidado por Filipe III para ser preceptor do jovem príncipe Filipe [...]. Egídio acabaria por conhecer e tornar-se íntimo amigo do cardeal Benedito Caetani, então desempenhado várias missões diplomáticas na França. Em 1287, após notável produção intelectual, obteve o título de *magister theologiae* na Universidade de Paris. Em 1292, foi eleito superior geral da Ordem e, passados três anos, Bonifácio VIII o nomeou arcebispo de Bourges. Pôde então acompanhar de perto a luta que o Papa e Filipe IV travavam, vindo então a fornecer ao sumo Pontífice sólido e amplo material teórico para a defesa das posições hierocráticas, em particular o respeitante à célebre *lex divinitatis* atribuída ao Pseudo Dionísio Areopagita [...]” (SOUZA, José Antônio C. R.; BARBOSA, João Moraes. **O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre o poder espiritual e temporal na Baixa Idade Média**. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 1997, p. 136).

⁸¹ “O primeiro grande problema a resolver radicava na simonia, ou seja, a compra de benefícios eclesiásticos e, particularmente, de promoções episcopais da parte de senhores feudais. Quando começou a reforma do sacerdócio, Leão IX (1049-1054) encontrou sérias dificuldades práticas que exigiram o esclarecimento de problemas teóricos fundamentais sobre a substância da Igreja. Com o apoio imperial, foi possível remover os bispos feudais do simoniaco, com extensão da reforma aos atos sacramentais que tinham recebido o sacramento de boa-fé, despertando ressentimento e resistências entre as vítimas inofensivas de um zelo purificador. A invalidação do sacramento sacerdotal administrado por bispos culpados mostrou-se praticamente impossível, e até a imposição da penitência a tais sacerdotes foi considerada uma injustiça. O compromisso de 1060 deixou no cargo aqueles que foram, sem qualquer culpa própria, obrigados pelos simoniacos e retirou dos bispos simoniacos o poder de ordenação, em termos futuros” (VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas: Idade Média até Tomás de Aquino**. v. II. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: É Realizações, 2012, p. 96-97).

vale de inúmeras estratégias para se manter hegemônica. Uma dessas foi a inversão de toda uma simbologia régia e que ela mesma ajudou a reforçar, mudando sentidos e papéis em uma cosmovisão que se dispôs a transformar para beneficiar-se o máximo possível⁸².

Lembramos que a Igreja sai da condição de clandestinidade nos primeiros anos do século IV com a conversão do imperador romano e necessita conviver num ambiente que já detém uma cosmovisão própria e conflitante com a sua. Ela não pode simplesmente impor-se, sob pena de voltar a sofrer as sanções e perseguições que já experimentou. Opta então por estratégias e táticas de convivência que adaptam os símbolos pagãos à sua visão de mundo. Diante da proposição, via contato com o helenismo oriental, de que o imperador é uma divindade⁸³, anuncia que ele é instituído pelo Deus cristão. É essa a proposição da teologia

⁸² “Quando o império carolíngio se extinguiu, o cristianismo se tornou a religião de todo o Ocidente Medieval. A cosmologia cristã substituiu as fontes pagãs de origem céltica ou germânica. A igreja romana tira a sua força de sua presença em todos os degraus da vida social, da aldeia às cortes principescas. É doravante a única instituição universal. Nesse contexto, os reis buscam, muito logicamente, legitimar o seu poder temporal pela referência a Deus: durante toda a Idade Média feudal se constrói, assim, com o apoio de dignitários eclesiásticos locais, uma mitologia política pronta a manter a idéia (sic) de um poder real de essência divina. A concepção sagrada da realeza medieval alimenta-se, no tocante a isso, de numerosos rituais, símbolos e elementos de doutrina diretamente inspirados pela palavra cristã. Desde o século V-VI o ‘agostinismo político’ dá crédito à idéia (sic) de que os poderes seculares devem colocar-se sob a autoridade da Igreja. A este respeito, deixando supor a necessidade de construir a cidade de Deus na terra, os doutores da Igreja modelam profundamente as representações políticas da Idade Média. Deixam claramente pensar que os poderes seculares têm a tarefa de edificar uma ordem política encarregada de realizar a vontade de Deus na terra. A tese das duas cidades separadas é oficialmente mantida, mas o religioso e o político se encontram de fato misturados. Desde o século VIII os reis à frente dos povos cristianizados não hesitam em tirar parte dessa confusão entre o sagrado e o profano, e colocam o seu cargo sob os auspícios de Deus. Nos reinos, começa a predominar a idéia (sic) de que os monarcas estão encarregados de realizar a vontade do Todo-poderoso. À imagem de Cristo, eles assumem a tarefa de favorecer a paz e a justiça. São o objeto de contos e de relatos que os identificam com personagens sagrados. Para o seu povo, eles se tornam seres carismáticos. Nos territórios distantes de Roma, erigem-se em protetores dos bens da Igreja e do episcopado. Alguns exercem uma verdadeira tutela política sobre as autoridades eclesiásticas locais graças ao controle das investidas religiosas. Influenciados pelo discurso de doutores da Igreja, numerosos reis se sentem até investidos de uma missão divina. Cada vez mais, a caução de Deus se torna a justificação principal dos poderes que lhes são conferidos. Essa concepção sagrada do reino desenvolve-se de uma maneira desigual. Mas com o tempo, a idéia (sic) de que o rei é detentor de um poder espiritual se impõe em todo o Ocidente. Os reis mais poderosos se consideram agora como representantes de Deus na terra. Tornam-se os ‘vigários de Cristo’ no seu reino. De maneira paradoxal, a Igreja de Roma participa nesse processo da sacralização régia, sem perceber as consequências possíveis sobre a sua própria autoridade. Desde o século V, ela não cessa de fortalecer o seu poder. Não tem mais a temer os reis. Ela tem, portanto, todo interesse, para continuar a estender seu magistério e consolidar a sua influência sobre os reinos, em ‘cristianizar’ os rituais monárquicos. Consegue impor a idéia (sic) de que o título de imperador, herança romana, só pode ser atribuído por ela. Por isso, é exatamente em Roma que Carlos Magno, no ano 800, cinge a coroa imperial. É sempre das mãos do papa que, em 962, o rei germânico Oto I receberá essa mesma coroa e tomará a frente do Sacro Império” (NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis-RJ: 2007, p. 83-84).

⁸³ “O contato de Roma com o Oriente helenístico trouxe um influxo de elementos de culto do governante, ainda durante o período republicano. A heroificação de personalidades excepcionais era estranha a Roma, mas os romanos receberam honras divinas no Oriente, e, no tempo de César e Augusto, a heroificação de governantes, após as respectivas mortes, foi aceita sem resistência. César tornou-se o *Divus Julius* [Júlio, o Divino] e Otaviano era, em 40 a.C., o *Divi Filius* [Filho do Divino]. O próprio *princeps*, no entanto, não era considerado um deus durante a vida, mas, antes, um ser entre homem e Deus, uma entidade rodeada por uma aura de divindade que não emanava da sua pessoa, mas do seu ofício. A deificação do imperador vivo envolveu idas e vindas. Caio Cálculo insistiu na sua divindade pessoal; Cláudio regressou à tradição de Augusto; Nero o seguiu

paulina já nas primeiras décadas do cristianismo, que viveu sob o governo da dinastia julio-claudiana com os imperadores Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio e Nero.

Quando falamos em estratégia no “jogo” político que reputamos como identificável e atribuível no âmbito das disputas das teses hierocrática e regalista envolvendo o rei francês e o pontífice romano, concordarmos com a assertiva em que ela é definida e entendida como

[...] cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um *lugar*

no início do seu reinado, mas depois identificou-se com o deus Sol. Domiciano (81-96 d.C.) parece ter sido o primeiro imperador que, na parte final do seu reinado, preferiu a designação *Dominus et Deus* (Senhor e Deus). Uma premonição estrondosa dos desenvolvimentos futuros ocorreu com os últimos imperadores hispânicos: Marco Aurélio e seu filho Cômodo. A designação de Marco Aurélio como o ‘estoico no trono’ pode obscurecer mais do que revelar o significado das suas ideias políticas para a evolução da instituição imperial. Também Cícero era um estoico, mas o seu estoicismo tomou a forma de uma projeção de Roma na cosmópolis; Cícero era sobretudo romano. Marco Aurélio foi o governante hispânico de um império internacional: “Como Antonino, a minha pátria é Roma; mas, como homem, o mundo”. O *princeps* tinha evoluído de primeiro cidadão de Roma para o primeiro cidadão do mundo. Dedicou-se ao serviço de Roma, mas Roma era apenas uma das cidades que ‘outras tantas casas’ na suprema cidade mundial [Cosmópolis]. A nova atitude se manifestou na ruptura com o princípio de selecionar o ‘melhor’ homem como sucessor. Marco Aurélio obrigou o senado a nomear como sucessor o seu filho Cômodo, e pode-se dizer que, com ele, a ideia dinástica foi enxertada no principado, muito embora sofresse grandes contrariedades (os Antonios, até Marco Aurélio, escolhiam seus sucessores por adoção). Com Cômodo, o filho, a decadência da velha Roma e a ascensão da nova ideia de ordem mundial ficaram ainda mais evidentes, porque a nova concepção podia se alimentar da substância da alma mística e entusiástica do imperador. O sentimento de que se tratava de uma virada decisiva na ideia de Roma deve ter sido tão forte que Marco Aurélio procurou que o seu filho Cômodo recebesse a *toga virillis* em 175 d.C., no dia em que, segundo a lenda, Rômulo ascendeu aos céus. A identificação do imperador com Rômulo como um segundo fundador de Roma, de que Augusto declinará, estava agora completa: no final do seu reinado, Cômodo ordenou ser designado ‘*Hercules Romanus*, o fundador de Roma’; o segundo fundador tomou o lugar do primeiro. Os doze elementos de seu nome (Lucius Aelius Aurelius Commodus Augustus Herculeus Romanus Exsuperatorius Amazoncius Invictus Felix Pius) deveriam ser os nomes dos doze meses do futuro, simbolizando que ele seria o senhor do mundo, quer no tempo, quer no espaço. ‘A estátua colossal de Nero, a qual mais tarde se tornou a estátua de Hélio, agora é a de Hércules com as feições de Cômodo, a estátua cultural do fundador da cidade’. Não havendo dúvidas sobre o fato da deificação de Cômodo, a sua religiosidade tinha, no entanto, uma característica não clássica, oriental. Criou o culto a *Jupiter summus exsuperatissimus*, um deus mundial, cabeça de um sistema universal de divindades e que refletia a posição de imperador como governador do mundo. Cômodo praticava rituais de deuses estrangeiros, incluindo as crueldades e obscenidades típicas dos cultos orientais, simbolizando com tal prática a submissão do governante do mundo às variedades mundiais da manifestação divina [...]. Com o imperador africano Sétimo Severo e a sua esposa síria, Júlia Domna, começa a construção jurídica sistemática da dinastia divina imperial. No início de seu governo, com um curioso decreto de adoção, Severo apresentou-se como adotado pela família de Marco Aurélio, para ser considerado descendente de uma linhagem de imperadores deificados. Fez com que o exército proclamasse a deificação de Cômodo, que fora condenado pelo Senado, preenchendo, assim, o ‘buraco’ na linhagem. A Casa Imperial passou a ser a *domus divina* (a casa divina) [...]. Aureliano, o primeiro dos imperadores ilírios, encontrou, finalmente, a forma pela qual o henoteísmo solar e a divindade do imperador se tornam aceitáveis para Roma e para o resto do período pagão. O *sol invictus*, para o qual construiu um templo em Roma e criou um colégio de sacerdotes, provavelmente ainda era o Baal de Emesa, mas já não na forma local de pedra negra; em contraste com Heliogábalo, Aureliano sabiamente deixou esse aspecto na Síria e retirou o cerimonial oriental. O novo deus, o ‘Senhor do Império Romano’, tornou-se o deus central de um paganismo unificado, companheiro e protetor do imperador. Nas moedas de Aureliano aparece a fórmula de estilo imperial de *deus et dominus*, o deus vivo e senhor; e, ao mesmo tempo, começa o uso de falar do imperador, nas inscrições, como *dominus noster* [nosso senhor]” (VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: helenismo, Roma e cristianismo primitivo. v. I. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: É Realizações, 2012, p. 250-253).

suscetível de ser circunscrito como *algo próprio* e ser a base de onde se podem gerir as relações com *uma exterioridade* de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos da pesquisa etc.). Como na administração de empresas, toda racionalização “estratégica” procura em primeiro lugar distinguir de um “ambiente” um “próprio”, isto é, o lugar do poder e do querer próprios. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitado pelos poderes invisíveis do Outro. Gesto da modernidade científica, política ou militar⁸⁴.

No tocante à tática, a nossa compreensão é de que corresponde

[...] a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. Então nenhuma delimitação de fora lhe fornece a condição de autonomia. A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, `distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria; a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo” [...] e no espaço por ele controlado. Ela não tem portanto a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva. Esse não-lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos azares do tempo, para captar no vôo (sic) as possibilidades oferecidas por um instante. Tem que utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância de poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia⁸⁵.

Reforçamos que estamos tratando de mais uma possibilidade de explicação que coexiste com tantas outras e são igualmente válidas e dotadas de alguma lógica que, ao fim e ao cabo, não são fatos históricos. Concomitantemente, destacamos mais uma dessas explicações que, entre outros pontos, vê no *De regimine principum* de Gilles de Roma algumas anormalidades para os padrões de pensamento da época.

Uma dessas anormalidades relaciona-se, então, com a explicitação da defesa de um absolutismo do poder, independentemente de ser o espiritual ou secular, mas do poder como tal. Esse absolutismo traz também um elemento novo, isto é, a vontade de poder do “homem de saber”, ou seja

[...] Egídio estava menos interessado no poder espiritual ou temporal do que no poder como tal. Estava disposto a defender o poder absoluto desde que a ele estivesse associado. Em termos contemporâneos, teríamos que o chamar “um fascista por temperamento”[...]. Usamos o termo *fascista* conscientemente para caracterizar uma atmosfera intelectual que parece ter confundido os intérpretes anteriores aos quais faltava a experiência dos eventos contemporâneos [...]. A causa comum das diversas características que fazem as teorias de Egídio parecerem “anormais” segundo os padrões da tradição medieval é o novo sentimento de poder. Assim que a ideia da unidade espiritual da humanidade é transformada, da livre coexistência dos cristãos como membros do corpo de Cristo, em unidade espiritual

⁸⁴ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994, p. 99).

⁸⁵ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994, p. 100-101).

controlada pelo poder supremo, surge a forma de governo a que hoje chamamos totalitária. A obra de Egídio tem particular importância histórica porque a opinião popular da Idade Média como uma época de trevas e opressiva da liberdade é determinada principalmente por essas novas atitudes, que *não* são medievais, mas, antes, modernas⁸⁶.

A indicação de Egídio Romano como “um fascista por temperamento” corresponde também a uma das várias categorias explicativas construídas na historiografia e na filosofia política, dentre outras áreas do saber, tal como as que dizem respeito, por exemplo, ao *averroísmo latino* ou *averroísmo escolástico* que, entre outros pontos, pode-se dizer que

[...] devem mais ao gênio literário de Ernest Renan que às realidades da filologia. Com efeito, foi Renan que, em *Averroès et l'averroïsme*, estabeleceu os elementos de uma história que durou tanto mais por ser marcada de romano em seu princípio mesmo. Foi ele que caracterizou a figura de Siger de Brabante, ele que cultivou a imaginação de gerações de leitores ao descrever a rua do Fouarre, seus feixes de palha e suas pequenas escolas. Restava povoar ideologicamente esses antros, nos quais o “arabismo”, como o chamava o discreto anti-semitismo de Renan, supostamente iniciava uma infiltração escolar no Ocidente. Foi o que fez ao lançar no mercado os “averroístas”, discípulos de um filósofo, Averrois – Ibn Ruxd –, que ninguém lê, mas cujo simples nome é suficiente desde a Idade Média para inspirar o termo – um termo que só pedia para se estender a todo um pequeno povo de *artistaes* que, agrupados em coortes, para não dizer em bandos, continuam a rodar o espírito dos historiadores, com a blasfêmia nos lábios e a “dupla verdade” na mão⁸⁷.

Vemo-nos dispensados de aprofundar aqui as categorias explicativas em torno do pensamento de Colonna, pois nos alongarmos mais nessa discussão significa nos distanciarmos muito da nossa proposta de pesquisa. Consideramos ainda que já nos detemos o suficiente sobre alguns dos possíveis sentidos e significados do *De regimine principum* identificados na e pela historiografia.

Resta-nos dizer que, embora dando crédito à indicação das “anormalidades” de algumas das proposições de Egídio no tratado especular que escreveu para Filipe, o Belo, e sendo percebidas nas suas proposições um tratamento mais específicos acerca do poder como tal, do poder em si, conseguimos verificar pela leitura de alguns excertos do *De regimine principum* que ele seguiu alguns pontos da tradição nos termos do que se pode chamar de conselhos aos governantes, o que facultou-nos a percepção de que ele deixou claro que, para que um rei seja bom, é indispensável que conheça e aja conforme a moral cristã no seu mais alto grau, para o seu bem e o bem de todo o reino.

⁸⁶ VOEGELIN, Eric. **A Idade Média tardia**: história das ideias políticas. v. III. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: 2013, p. 58.

⁸⁷ LIBERA, Alain. **Pensar na Idade Média**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo-SP: Ed. 34, 1999, p. 19-20.

Não podemos perder de vista que nesse momento a multifacetada cristandade, atravessada já há quase doze séculos pelos constantes embates entre Império e Igreja baseados nos mesmos princípios teóricos, está acontecendo o nascimento de uma nova forma de cosmovisão, de consciência e de inteligibilidade histórica⁸⁸, o nascimento das monarquias nacionais, ou seja

[...] as duas entidades encontravam-se diante de uma ameaça comum à sua hegemonia, e as monarquias nacionais nasciam com novas perspectivas, fundamentadas em princípios teóricos diferentes e vocacionadas para se imporem definitivamente no decurso da história. Se desligadas do mundo mental da teocracia, o que nem sempre sucedeu, tinham todas as possibilidades de vencer⁸⁹.

É no tratado *De ecclesiastica potestate* que o *Doctor Fundatissimus* oferece uma sistematização filosófica e teológica do que se pode chamar de pensamento político hierocrático através da análise da origem, natureza, competências e funcionalidades que envolvem o poder espiritual e suas relações com o poder secular, bem como do que é percebido como uma nova teorização em torno da doutrina do poder que, até então, conhecia uma doutrina dos poderes, no plural.

Os fundamentos teóricos principais do *De ecclesiastica potestate* foram Santo Agostinho, Hugo de São Vitor, o Pseudo-Dionísio, o direito canônico e as “sagradas escrituras”. Numa síntese bem acabada, Egídio Romano combina as fontes principais do pensamento filosófico e político então conhecidas no período.

⁸⁸ “Tornou-se banal, a partir sobretudo de M. Heidegger, distinguir entre *história-descrição* (ciência dos fatos históricos, *Historie*) e *história-realidade* (ser dos fatos históricos, *Geschichte*). A história-ciência não se constitui, entretanto, senão a partir da dimensão histórica da consciência, de sua distensão interior – sua *memória* – que torna possível a recuperação do ser na forma do *passado* e sua projeção simétrica no espaço hipotético do *futuro*. Neste sentido a ‘consciência histórica’, como *consciência da história*, revela a original historicidade da consciência ou sua abertura para o ser-no-tempo. Em outras palavras, a *história-descrição*, ao revelar a *história-realidade*, revela antes de tudo a própria historicidade da consciência. A distinção de *história-realidade* e *história-ciência* revela-se, assim, dotada de indiscutível valor heurístico ao mostrar a realidade originária da ‘consciência histórica’ como matriz primeira de toda inteligibilidade histórica. Falar, pois, de história como de uma realidade subsistente em si mesma, com um sentido imanente e uma inteligibilidade inteiramente articulada *a parte rei*, seria ceder, de início, a um platonismo do objeto histórico, que suprimiria o problema cuja discussão deve ocupar-nos. Desde que a história surge como iniciativa original da consciência – na forma de *conhecimento histórico* –, o problema de seu sentimento formula-se necessariamente nos termos de uma dialética da ‘consciência histórica’, ou seja, da consciência como instauradora de uma dimensão histórica no ser. Aparentemente, tal posição do problema poderia parecer uma concessão decisiva ao idealismo hegeliano do ‘espírito objetivo’. Na realidade [...] trata-se apenas de pôr a salvo desde o início a especificidade do objeto histórico e de situar o problema para além de um naturalismo positivista que transpõe para o mundo histórico o rígido esquema determinista da ciência clássica da natureza. A ‘consciência histórica’ mostra-se assim como um a priori metodológico na interpretação da história. O problema da inteligibilidade da história, assume, pois, concretamente, a forma de uma elucidação do ser e das implicações da ‘consciência histórica’: da consciência que pensa a história porque existe historicamente” (VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de filosofia VI: ontologia e história**. São Paulo-SP: Loyola, 2001, p. 166-167).

⁸⁹ SOUZA, José Antônio C. R.; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos Homens**: as relações entre o poder espiritual e temporal na Baixa Idade Média. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 1997, p. 136.

Gilles de Roma aproveita do místico alemão da escola de São Vítor, Hugo, duas ideias centrais presentes no *De sacramentis fidei christiana*⁹⁰. A primeira encontra-se no argumento que define o povo cristão como militante, a *ecclesia* de Cristo, que se une pela fé e pela vida sacramental. A segunda pontua a sua divisão nas ordens espiritual e material do clero e dos leigos que leva à derivação da tese de que o *sacerdotium* detém a supremacia espiritual, sacramental e jurisdicional em relação ao *regnum*.

A evocação de Hugo é puramente simbólica e não tem a pretensão de apontar a delimitação entre os dois poderes em termos institucionais. É fruto do contato do monge alemão com o tratado do Pseudo-Dionísio que versa sobre a hierarquia dos anjos. Ele desenvolve então a tese da hierarquia única e aplica-a na disputa pela supremacia entre o poder espiritual e o poder temporal, o que muda a evocação de uma supremacia, antes indeterminada, numa relação caracterizada pelo controle e pela delegação, ou seja

⁹⁰ “A passagem decisiva deste tratado que influenciou o *De ecclesiastica potestate* de Egídio e determinou as formulações da *Unam sanctam*, é a seguinte: Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestatem honore ad dignitate praecedat. Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut scilicet, et iudicare habet si bona fuerit. Ipsa vero a Deo primum instituta est, et cum deviat, a solo Deo iudicare potest, sicut scriptum est; spiritualis diiudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur (1Cor2). Quod autem spiritualis potestas (quantum ad divinam institutionem spectat) er prior sit tempore; et iudicet dignitate; in illo antiquo veteris instrumenti populo manifeste declaratur, ubi primum a Deo sacerdotium institutum est; postea vero per sacerdotium (iubente Deo) regalis potestas ordinata (Livro II, parte II, cap. IV, p. 418, C,D) [Assim como a vida espiritual tem maior dignidade do que a terrena, e o espírito do que o corpo, assim também o poder espiritual precede em honra e dignidade o poder terreno ou secular. O poder espiritual também tem de estabelecer o poder terreno para que este possa existir, e tem de julgá-lo, se não for bom. De fato, ele próprio foi estabelecido primeiramente por Deus e quando se desvia pode ser julgado apenas por Deus, como está escrito: O homem espiritual julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado (1Cor 2,15). Ora, está manifestamente declarado entre os povos antigos do Velho Testamento, onde o sacerdócio foi estabelecido por Deus pela primeira vez, que o poder espiritual, na medida em que olha a instituição divina, era anterior no tempo e maior em dignidade. Posteriormente, com efeito, foi organizado o poder régio pelo sacerdócio por ordem de Deus. Portanto, na dignidade sacerdotal da igreja ainda se consagra o poder real, santificando-a por bênção e formando-o por meio institucional]. O caráter místico e institucionalmente indeterminado da teoria da hierarquia aparece na seguinte passagem: Summa ergo potestas, et prima secundam, et tertiam potestatem post se constituit in angelis, et hominibus, ut ei et conformes participatione virtutis, et cooperatrices consortio potestatis sint. Et divisit dona virtutum, et secundum divisiones donorum potestatum; et omnia dona de uno, et omnia potestas sub uno; et unum in omnibus, et omnia ad unum, et in uno [Portanto, o poder mais elevado, e o primeiro, estabelece depois de si o segundo e o terceiro poder nos anjos e nos homens, a fim de que se conformem a ele pela participação na virtude e participem dele numa associação de poder. E dividiu os dons das virtudes e de acordo com as divisões dos dons distribuiu as funções dos poderes; e deu muitos dons e estabeleceu muitos poderes, e todos os dons eram de um, e todo o poder estava abaixo desse; e esse estava em tudo, e todos estavam nele e para ele]. A divisão trinitária de toda hierarquia, que domina o debate da época, é discutida em I, IX, cap. 10: “Synagogae angelicae ordinationis repetitio” [“As sinagogas dos anjos são divididas numa repetição da ordem”]. O texto de Dionísio aí citado, na p. 1099, continua: “Er omnem hierarchiam videmus in primas, et medias, et ultimas virtutes divisam” [“E vemos cada hierarquia dividida nas mais altas, médias e baixas virtudes”]. Recordamos que essa ideia determina também a concepção tomística das três ordens necessárias da sociedade. Quando é transferida para o problema dos poderes espiritual e temporal e de sua ordem relativa numa hierarquia, a divisão não se ajusta muito bem porque, apesar de tudo, há somente dois poderes. A dificuldade é evitada por Egídio Romano e Bonifácio VIII com a classificação do poder temporal como o mais baixo, as funções espirituais mais baixas como o meio, e o papa como o grau supremo na hierarquia” (VOEGELIN, Eric. **A Idade Média tardia**: história das ideias políticas. v. III. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: 2013, p. 57-58, nota 4).

Egídio Romano aplicou esta cosmovisão metafísica à realidade política e, mais concretamente, às relações entre os dois poderes. O poder espiritual, por ser tal como é, quer dizer, por sua natureza ser desse modo, o faz superior ao poder temporal; a ordem universal, por sua vez, impõe que este se lhe reduza [...]. socorre-se paralelamente da autoridade paulina, segundo a qual todos os poderes existentes foram ordenados por Deus (ordem essa que, segundo Dionísio, obedece à regra das relações entre o uno e o múltiplo, entre o espírito e a matéria a qual já nos referimos), bem como da alegoria dos dois gládios, identificando, no bom estilo da hierocracia, a espada espiritual com o poder da Igreja e a espada temporal (expressão que, também segundo a terminologia da hierocracia mais acabada, prefere à genuína locução espada material) com o poder dos potentados seculares. Estas duas espadas provêm de Deus e, de acordo com o texto evangélico, estão ambas na posse da Igreja. Assim, o gládio inferior, o temporal, deve, para obedecer à *lex divinitatis*, reduzir-se ao superior e lhe estar submisso⁹¹.

A contribuição de Jaime ou Tiago de Viterbo, eremita agostiniano e contemporâneo de Egídio Romano, segue a mesma linha e reforça as proposições do *De ecclesiastica potestate*, defendendo então que a Igreja é um *regnum* (reino) e, sobretudo, o *regnum Christi* (reino de Cristo), o que leva-o a discorrer sobre o alcance do poder do seu *rex*, o papa, cujas conclusões principais deixam claro que

A Igreja é a única sociedade que realmente merece o nome de coisa pública, coisa do povo, *respublica*, *res Populi*; pois somente nela resistem a verdadeira justiça, os verdadeiros interesses, a verdadeira comunidade. Isso não equivale a dizer que o poder civil não responde a uma necessidade natural e, nessas condições, não provêm de Deus. Todo poder humano é, porém, imperfeito. Toda ordem natural necessita da Graça para elevar-se até a perfeição, e portanto necessita da Igreja (...), única comunidade de Graça, única *societas perfecta*, para a qual tende toda comunidade ou sociedade de natureza para alcançar o seu mais alto destino: o espiritual vem assim em socorro do temporal [...]. O Sumo Pontífice, *rex* desse *regnum* incomparável, possui a plenitude do poder espiritual, possui a realeza espiritual, necessariamente superior à realeza temporal, oriunda apenas da natureza. Cabe-lhe, pois, *judgar* (a mais alta função realenga!) os príncipes temporais e corrigi-los “se eles não conformarem as suas ações ao fim supremo perseguido pela sociedade espiritual”. O poder temporal está contido em sua força espiritual, da mesma forma que o inferior está contido no superior. No entanto, não são de sua alçada a execução imediata e os negócios correntes. Ele se mantém no topo da autoridade, pois haure a sua força num princípio cuja aplicação está reservada a casos especiais – mas que nem por isso deixa de convertê-lo no detentor único de uma autoridade realenga total, perfeita e plena⁹².

Essa argumentação de Tiago de Viterbo está presente no seu tratado *De regimine christiano*, onde se vê claramente a afirmação de que a Igreja é o único *regnum* verdadeiro por três motivos principais: (i) abarca uma vastíssima quantidade de povos e nações diferentes espalhados sobre a face da Terra, (ii) detém todos os bens indispensáveis para a vida espiritual e salvação dos homens e (iii) contém grupos sobrepostos gradualmente uns sobre os outros.

⁹¹ SOUZA, José Antônio C. R.; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos Homens**: as relações entre o poder espiritual e temporal na Baixa Idade Média. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 1997, p. 138.

⁹² CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982, p. 231.

Esse tratado juntamente com o de Gilles de Roma, *De ecclesiastica potestate*, influenciam, por suas vez, outras tantas obras, do período e posteriores, em que seus autores expressam a opção pelo lado papal, inicialmente na querela entre o papa Bonifácio VIII e o rei francês Filipe, o Belo, tendo também inspirado consideravelmente a bula papal *Unam sanctam*, dando a entender que

Bonifácio VIII tentara sem sucesso apaziguar os confrontos dinásticos entre a França e a Inglaterra. Como o confronto contínuo prejudicava os interesses financeiros da cúria, o papa emitiu a bula *Clericis laicos*, em 1296, proibindo o clero da França e da Inglaterra de pagar impostos. A resposta da França foi a proibição régia de exportar ouro e prata, o que privava a cúria do rendimento francês. Chegou-se a um acordo nos anos seguintes, mas em 1302 seguiu-se um novo choque acerca de um privilégio real relativo às nomeações episcopais, o qual levou à famosa bula *Unam sanctam*, de 1302, que afirma a supremacia do poder espiritual papal sobre todos os poderes temporais. A declaração decisiva diz: “Declaramos, dizemos, definimos e pronunciamos que é necessário para a salvação que todas as criaturas humanas se submetam ao pontífice romano”. As duas espadas, a espiritual e a temporal, estão nas mãos do poder espiritual: a espiritual será usada por si mesma; a temporal será usada pelos príncipes conforme a vontade e a tolerância (*nutus et patientia*) do poder espiritual. Quando o poder temporal se desviar, será julgado pelo espiritual. As fórmulas gerais não são exemplificadas, de modo que é impossível saber seu significado com precisão caso fossem traduzidas em jurisdições institucionalizadas. No entanto, é indubitável a pretensão papal a um poder praticamente ilimitado sobre os detentores do governo temporal⁹³.

Aludimos aos desafios que se impunham às duas principais instituições milenares da cristandade, Império e Igreja, frente ao nascimento de uma nova força, as monarquias nacionais. As reações do papado decorrentes da emergência dessa nova força são facilmente percebidas no confronto entre o papa e o rei francês em que vemos a disputa das teses hierocrática e regalista.

Se os desafios para a Igreja e o Império são consideráveis, as dificuldades que se colocam às monarquias nascentes são largamente significativas. É indispensável a justificativa da existência e funcionalidade do poder régio no interior de um sistema de símbolos relacionado aos poderes espiritual e temporal construído em torno das figuras papal e imperial.

O que se precisa, então, é de uma nova teoria do poder que se aproveitará de toda uma simbologia já existente e que deverá tratar de pelo menos três questões principais em que o poder régio se posicionará em relação ao poder papal, ao poder imperial e à forma como se dará a sua relação com a Igreja e sua organização no interior do reino, devendo-se ressaltar ainda que

⁹³ VOEGELIN, Eric. **A Idade Média tardia**: história das ideias políticas. v. III. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: 2013, p. 51-52.

Se acrescentarmos às questões centrais os problemas especiais da pobreza cristã e da propriedade da Igreja, e conseqüentemente da propriedade do cidadão e dos impostos do poder régio, estamos diante de um conjunto de problemas que só podem ser sistematicamente ordenados por um pensador político de estatura superior. Mas na época não apareceu tal pensador. As principais questões foram habilmente tratadas por advogados e clérigos capazes, mas não de modo sistemático. A produção literária do período tem o aspecto de panfletos políticos de ocasião, escritos durante conflitos específicos com vistas a atingir objetivos políticos determinados⁹⁴.

O *regnum francorum* apresenta-se como o primeiro a enfrentar essas dificuldades, sendo seguido bem mais tarde pelo *regnum anglorum* com Ricardo II (1377-1399). O *regnum italicum* é um caso à parte em função de suas preferências pelas repúblicas e o *regnum germanorum* permanecerá por muito tempo ainda sob o domínio da tese imperial. Vimos que o papado se posiciona veementemente através da bula *Unam sanctam*, deixando claro que, independentemente de ser no *imperium* ou no *regnum*, a *plenitudo potestatis* é detida pelo papa, e a tese hierocrática é defendida largamente em tratados como o de Gilles de Roma e Tiago de Viterbo.

A questão do caso da independência francesa recebeu tratamento de forma quase sistemática pelo dominicano Johannes Quidort (1270?-1306), cognominado João de Paris, em seu *Tractatus de potestate regia et papali*, escrito em 1303, cujo título é uma referência direta às duas frentes políticas que se enfrentavam, monarquia e papado. Apresenta-se em 25 capítulos e tem como objetivo maior fomentar a discussão acerca da necessidade do equilíbrio de forças entre o papa e o rei francês. Não é uma abordagem do poder secular em geral, mas trata especificamente do poder régio em França, explicitando que a independência do poder régio secular deve ser mantida em relação aos poderes do império e do papado, isto é

Retomando as distinções gelasianas, para restabelecer, em oposição a Gilles de Roma e a Jaime de Viterbo, a legítima independência do temporal, adaptava-as à nova situação na Europa, a caminho da formação de reinos independentes. E reforçava-as com argumentos tipicamente aristotélicos. O *Estado era natural, era primeiro e essencial*, era *anterior* ao cristianismo. *Ele perseguia um fim tanto moral como material*, e o espiritual não se sentia autorizado a reduzir a importância do temporal, incumbindo-o de zelar apenas pela felicidade dos corpos. Além disso – golpe certo na tese imperial – era o *reino* e não o Império que constituía o Estado por excelência, o Estado sociedade perfeita e auto-suficiente (ressalvadas as intervenções razoáveis do espiritual). Finalmente a autoridade política não exigia de modo algum, tal como o fazia a autoridade espiritual, a universalidade: diversos eram os homens e os interesses humanos; a existência de reinos distintos e independentes correspondia a essa diversidade⁹⁵.

⁹⁴ VOEGELIN, Eric. **A Idade Média tardia**: história das ideias políticas. v. III. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: 2013, p. 66.

⁹⁵ CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982, p. 233-234.

Além do tratado *De potestate regia et papali* apareceram outros em apoio à tese regalista, muitos deles não tão moderados quanto o de Johannes de Quidort e demonstram, por sua vez, um radicalismo similar percebidos nos tratados de Gilles de Roma e de Tiago de Viterbo em defesa da tese hierocrática.

Como exemplo temos a publicação anônima com o título de *Antequam essent clerici* e sua resposta à bula *Clericis laicos* de 1296, bem como a *Disputatio inter clericum et militem* (1296 ou 1297), ou ainda o *Rex pacificus*, também anônimo, escrito em 1302, dentre outras. Tal profusão de tratados em defesas das teses rivais explicitam um período marcadamente rico de ideias e de pensadores políticos que, até então, não tinham vindo à público.

Os enfrentamentos entre o rei francês e o papa se estenderão até à morte de Bonifácio VIII em outubro de 1303, logo depois do episódio conhecido como o “atentado” de Agnani e suas violências morais, possivelmente físicas também, ao pontífice, depois dos desdobramentos da aliança de Filipe, o Belo, com um dos mais proeminentes legistas do reino, Guilherme de Nogaret, somada ao apoio de Sciarra Colonna, um dos membros de uma rica família romana e inimiga declarada de Bonifácio. Temos então a eleição de um papa francês que transferirá a sede do papado para Avignon em 1309, onde permanecerá até o ano de 1376⁹⁶.

Nesse período vemos iniciar-se no *regnum italicum* o que se pode chamar de aventura do conde Henrique de Luxemburgo, mais tarde Henrique VII, o que se inicia com a sua eleição pelos príncipes alemães como rei, despertando-se nele o desejo e a firme decisão de se fazer coroar imperador em Roma. Sua morte se dá em 1313, um ano após sua coroação em Latrão por alguns legados pontifícios, a quem devemos, em alguma medida, o despertar de grandes esperanças em torno da reanimação do “cadáver” da ideia de império e sua restauração.

⁹⁶ “Em 1305 é eleito papa um francês, com o nome de Clemente V; durante vários decênios, Avinhão torna-se a residência dos papas. A centralização pontifícia nem por isso se detém; pelo contrário, a organização metódica do governo eclesiástico prossegue os serviços administrativos, aperfeiçoam-se particularmente em dois sentidos, o financeiro e o judiciário. A perda das vantagens materiais, tradicionalmente ligadas à sede romana, assim como o luxo crescente da corte de Avinhão, tinham criado uma situação financeira dificilmente resolúvel sem o recurso à centralização fiscal. Alguns colectores de taxas pontifícias são enviados por toda a cristandade, fortalecidos pelo poder jurídico já teorizado por Inocêncio III: “Que publicam causa gerunt, publicis subsidiis sustententur”. Ao lado da Câmara Apostólica, órgão principal desta política financeira, e da Chancelaria, que já existia antes, o Tribunal de La Rote é instituído para julgar em segunda instância as causas eclesiásticas de toda a cristandade. A esta empresa, financeira e judiciária convém acrescentar o reforço e generalização do *contrôle* pelo que respeitava à escola dos candidatos aos benefícios, quer episcopais, quer de outra espécie: a eleição torna-se um processo quase excepcional” (BODIN, Louis; LE GOFF, Jacques. A Idade Média. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História das ideias políticas**. v. 2. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970, p. 102-103. grifos no original).

É nesse cenário que vemos a participação do florentino Dante Alighieri (1265-1321) e sua crença de que, com a volta ao império sob a roupagem de uma monarquia universal, se daria fim à usurpação do poder temporal pelos chefes da Igreja que, pela sua intromissão irregular nos assuntos temporais, descumpriam sua verdadeira função, guiar espiritualmente os homens. Ele não cogitava a extinção ou eliminação do papado, pois não via nada de positivo em um mundo em que faltem tanto o papa quanto o imperador. Mas propunha que cada uma dessas instituições exercessem suas prerrogativas de forma equilibrada.

Essas proposições são expostas claramente no tratado escrito entre os anos de 1309 e 1313, *De monarchia*, e nos seus três livros que compõem a sua obra mais famosa e composta entre os anos de 1304 e 1321, *Divina commedia*, onde vemos que

O anseio fundamental de Dante é por uma restauração da ‘quietude e tranquilidade da paz’, já que, pensa ele, “a paz universal é o mais excelente meio de assegurar nossa felicidade” [...]. Quando prossegue, considerando por que não há paz ou tranquilidade na Itália de seus dias, ele se concentra em duas causas principais. A primeira, à qual dedica o livro II de seu tratado, consiste em que está sendo negada a legitimidade do Império. A outra, que é tema do livro III, Dante diz ser a falsa crença ‘segundo a qual a autoridade do Império depende da autoridade da Igreja’. A esse respeito, ele considera que os papas são aqueles que comandam os que “resistem à verdade”, dado que se recusam a admitir que o papado não possui um genuíno poder temporal, e assim não conseguem reconhecer que “a autoridade do Império não depende, de forma alguma, da Igreja [...]”⁹⁷.

Os postulados de Dante Alighieri acerca da necessidade da monarquia universal constituem-se em um dos vários aspectos relacionados com seus posicionamentos no longo debate em que participam a Igreja, o Império e, naquele momento, o poder régio no âmbito das monarquias nacionais que começam a despontar e abalar as estruturas já não muito firmes e seguras dessas duas instituições.

Somando-se a essa questão tão sensível ao florentino, a monarquia universal, há também outra que diz respeito a um novo tipo de pensador político que parece ter em Dante o seu primeiro representante. Trata-se de uma personalidade que não pertence a nenhum dos grupos sociais revestidos de alguma autoridade de representação para seu pensamento e que, portanto, gozava de pouca audiência, pois Dante Alighieri

Não era clérigo – secular ou monástico –, nem advogado – papal, imperial ou régio. Tentou ser um homem da política, mas foi vítima das querelas de Florença, pois estava até as raízes de sua personalidade em desacordo com a luta passional que era

⁹⁷ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e de Laura Teixeira Motta. 2. reimpressão. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1996, p. 38.

a substância da política das cidades italianas. Era um partido de um homem só, falando com a autoridade dos *majestas geni*⁹⁸.

O que temos em Dante Alighieri, então, é a indicação clara da participação de outros atores ou sujeitos que não aqueles diretamente envolvidos e investidos de alguma autoridade, imperial ou papal, com vistas a ajudarem na solução da disputa milenar pelo domínio de um poder sobre o outro, o espiritual e o secular.

Essa disputa multissecular entre as duas instituições calou por muito tempo as reações de um número gigantesco de vozes que poderiam estar contentes ou descontentes com os embates do imperador e do papa e seus defensores, normalmente clérigos e advogados. Essas vozes referem-se à uma multidão do que um e outro, império e papado, chamavam de súditos ou fiéis. Mas, embora impedidos de reagir e impelidos tão somente a aceitar a decisão do imperador ou do papa, sofriam as consequências dessas disputas.

Parece-nos plausível que, dessa forma, o argumento de que Dante Alighieri representa, em alguma medida, a emergência de um tipo de pensador político que não serve aos interesses do império e nem do papado, mas posiciona-se no sentido de que um e outro resolvam logo essas disputas que só tem causado dissabores, o que o integra a uma nova categoria, da qual possivelmente ele é o exemplo mais destacado, a do “realismo espiritual”, termo usado na designação da atitude do pensador político a partir do século XIV que

[...] tem que se distanciar sozinho em termos intelectuais, e às vezes também, em termos práticos, das instituições políticas circundantes porque não atribui a elas funções representativas da vida do espírito que ele vivencia como real em si mesmo. Dante é o primeiro pensador a estar claramente consciente do abismo que separa o espiritualista das formas de existência política pós-medievais⁹⁹.

A questão do império e suas disputas com o poder espiritual se coloca também nos posicionamentos de outro pensador político, italiano e nascido no mesmo século de Dante Alighieri, Marsilius Patavinus (1275/80-1343), versado em direito e em medicina, mais tarde reitor da universidade parisiense.

Marsílio integra uma grande família de Pádua que, na divisão política existente nas repúblicas do norte italiano da época, entre os apoiadores do papa (guelfos) e do império (gibelino), é inicialmente um apoiador do papado, por entender que o aumento de poder verificável nos grandes principados afetam negativamente a *libertas italica*. Mas desaprova as

⁹⁸ VOEGELIN, Eric. **A Idade Média tardia**: história das ideias políticas. v. III. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: 2013, p. 66.

⁹⁹ VOEGELIN, Eric. **A Idade Média tardia**: história das ideias políticas. v. III. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: 2013, p. 85.

ambições monárquicas do papa, o que o leva ao rompimento com suas origens, passando a ser partidário do imperador, portanto, deixou de ser um guelfo¹⁰⁰ e tornou-se um gibelino .

O paduano foi um cristão aristotélico, como Tomás de Aquino, embora sejam grandes e profundas as diferenças do cristianismo de um e outro. Ele menciona ou cita o *Doctor Angelicus* no *Defensor pacis* apenas uma vez. Como aristotélico, é rigoroso nos pontos em que concorda com o Estagirita, a quem chama de “o filósofo divino” ou o “sábio pagão”¹⁰¹. Mas diverge em algumas questões, pois

[...] assim como Tomás, Marsílio substitui a pólis pela *civitas* ou *regnum*, incluindo como *communitas perfecta* a politeia do território nacional, que foi excluída por Aristóteles. A posição de Marsílio em seu contexto político é, ademais, exatamente o oposto da posição de Aristóteles. Este podia tomar como óbvia a pólis centenária; estava interessado na vida dos homens e dos cidadãos numa forma política inquestionada. A criação de uma pólis particular podia ser um problema para ele, mas nunca a existência ou a estrutura da pólis como tal. Deste modo, ele podia partir do pressuposto de que o homem está destinado “por natureza” para a vida na pólis, e tinha apenas de investigar as condições desta vida. Os núcleos sistemáticos de sua teoria eram, portanto, a *eudaimonia* – como o sentido da vida humana – e a *arete* –

¹⁰⁰ “Durante toda a luta que travaram contra o Império, as cidades italianas tiveram como seu aliado principal o papado. Essa aliança foi selada, pela primeira vez, pelo papa Alexandre III, depois que Barbarossa se recusou a sancionar sua elevação ao trono pontifício, em 1159 [...]. Quando as cidades da Lombardia formaram sua Liga, em 1167, Alexandre forneceu-lhes fundos e encorajou-as a construir uma cidade fortificada – a que muito adequadamente deram o nome de Alessandria – a fim de deter o avanço do imperador [...]. E quando a Liga se uniu contra Barbarossa, em 1174, foi Alexandre quem liderou o ataque, e posteriormente iniciou as negociações que haviam de resultar, em 1183, na paz de Constança [...]. A mesma aliança foi reativada mais tarde, ante as invasões conduzidas por Frederico II na década de 1230. Gregório IX firmou um tratado contra o imperador, em 1238, com Gênova e Veneza, e no ano seguinte excomungou Frederico e solenemente restabeleceu os compromissos com a Liga Lombarda [...]. Seu sucessor, Inocêncio IV, prosseguiu nessa mesma política após sua eleição em 1243. Empregou tropas pontifícias para atacar as guarnições imperiais na Lombardia, e retomou as negociações com as cidades toscanas a fim de reforçar sua cruzada anti-imperialista [...]. (*Foi nesse momento que o termo ‘guelfo’ começou a ser utilizado, na Toscana, para designar aqueles que eram aliados do papa*). Uma trégua com o imperador pôs fim a essa fase do conflito, em 1244. Mas, quando Frederico deu indícios de pretender modificar seus termos, Inocêncio o excomungou, convocando ademais um concílio que o proclamou deposto, e ao mesmo tempo conduziu as cidades lombardas às séries de vitórias militares que acabou com as invasões imperiais, em 1250 [...]” (SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e de Laura Teixeira Motta. 2. reimpressão. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1996, p. 34-35. grifos nossos).

¹⁰¹ “Concorda com Aristóteles de modo inequívoco a respeito da finalidade da nação: a nação existe em prol da boa vida, e a boa vida consiste em exercer as atividades adequadas para tornar-se um homem livre, ou seja, consiste no exercício das virtudes da alma prática, com como das da alma especulativa. Enquanto a felicidade prática ou cívica “parece ser” a meta dos atos humanos, na verdade, a atividade do metafísico é mais perfeita que a atividade do príncipe, que é o homem at ivo ou político por excelência. Marsílio concorda com Aristóteles de maneira explícita quanto à questão dos objetivos da nação constituírem o fundamento para os demais tipos de causas (materiais, formais e móveis) da nação e de suas partes. Expressa sua concordância com em vários outros aspectos. Faz apenas uma ressalva contra Aristóteles: ele não conhecia uma doença muito grave da sociedade civil, “um mal, o inimigo comum da raça humana” que deve ser erradicado. A falta deste conhecimento não desabona a suprema sabedoria de Aristóteles. O filósofo não conhecia a “pestilência” em questão porque não poderia conhecê-la, já que era resultado acidental de um milagre que não poder ter sido previsto sequer por um homem ainda mais sábio que o milagre. Este milagre é a revelação cristã, e a doença grave surgiu a partir de reivindicações da hierarquia cristã, de modo algum apoiadas pelas Escrituras – reivindicações que culminam na noção da plenitude do poder papal. Marsílio declara que esta é a única doença política da qual se ocupará, uma vez que as demais foram examinadas de forma adequada por Aristóteles” (STRAUSS, Leo. Marsílio de Pádua. In: _____; CROPSEY, Joseph. **História da filosofia política**. Tradução de Heloísa Gonçalves Barbosa e revisão técnica de Manoel de Barros da Motta. Rio de Janeiro-RJ: Forense, 2013, p. 250).

como a virtude do cidadão. A comunidade política secular de Marsílio, por outro lado, não é uma forma de vida com uma tradição venerável, mas um novo tipo de organização política que está se separando, numa luta amarga, do velho império. A *Política* de Aristóteles é a última palavra do Estado secular. Marsílio tem apenas uma função fortuita para a concepção de homem como destinado à vida no Estado secular.¹⁰²

Com a convivência com o averroísta João de Jandum, Marsílio de Pádua vê-se motivado a escrever contra a violência praticada pelos príncipes bem como em desfavor do papado. Sua obra mais conhecida data do ano de 1324, *Defensor pacis*, um tratado organizado em três partes, cuja designação mais correta é *Dictiones*, em que cada uma dessas partes são a *Dictio Prima*, a *Dictia Secunda* e a *Dictia Tertia*.

A *Dictio Prima* é a mais breve e expõe os princípios políticos que embasarão as regras aplicadas na *Dictio Secunda*, a maior delas, cujo conteúdo gira em torno do detalhamento da polêmica dirigida ao poder sacerdotal em geral e, de forma mais específica, ao pontifício. A *Dictio Tertia* corresponde a uma curta enumeração de 47 regras advindas das duas outras *Dictiones*, *Prima* e *Secunda*, cuja conclusão geral é de que

[...] Marsílio refuta as preensões do papa a exercer a *plenitudo potestatis* sobre o mundo cristão. Manda que o soberano pontífice renuncie a todo poder e volte ao ideal de pobreza e renúncia pregado por Cristo. Do mesmo modo, só “a Igreja universal” dispõe de uma autoridade espiritual. Ora, ele não se limita à instituição eclesiástica, menos ainda à Cúria Romana; é constituída pela “comunidade dos fiéis” (que associa sacerdotes e leigos). Mas, sobretudo, Marsílio toma a defesa da causa imperial ao afirmar a independência absoluta do soberano temporal em relação com a “parte sacerdotal” (*pars sacerdotalis*) formada de padres e de bispos. Como “ministro de Deus” na terra, o príncipe tem vocação, de fato, a reinar ao mesmo tempo sobre seus súditos como sobre os clérigos da Igreja. Sua missão é garantir o bem-estar material de seu reino, defender a paz e ajudar os cristãos a conseguir a sua salvação. Os sacerdotes são seus ministros; o ofício deles consiste simplesmente em garantir o culto e o ensino da palavra de Cristo. Marsílio toma assim o contrapé do pensamento agostiniano, ou seja, rejeita em bloco o modelo dualista que opõe *potestas* e *auctoritas*. Para ele, o mundo social é uma totalidade. O príncipe cristão dispõe de todos os poderes. O clero, ao contrário, é apenas uma “parte”, que coabita com outras ordens (a parte governante, os ofícios, os talentos)¹⁰³.

Entendemos que Marsílio de Pádua oferece um sistema monista em torno da polêmica multissecular dos poderes espiritual e secular, fazendo uma defesa do absolutismo régio em contraponto ao absolutismo eclesial ou “eclesiasticismo” do papado presente em Gilles de Roma, Tiago de Viterbo e na bula papal *Unam sanctam*, do papa Bonifácio VIII. Esse posicionamento do paduano causa-lhe uma acusação de heresia seguida de uma excomunhão da parte do papa João XXII, o que obriga-o a refugiar-se na corte de Luís da Baviera, juntamente com seu amigo João de Jandum.

¹⁰² VOEGELIN, Eric. **A Idade Média tardia**: história das ideias políticas. v. III. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: 2013, p. 103-104.

¹⁰³ NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis-RJ: 2007, p. 124.

Outro pensador político que também sofreu as sanções papais de João XXII e é acolhido por Luís da Baviera é Guilherme de Ockham (ca. de 1290-1349), cuja contribuição para a reflexão acerca da autonomia da sociedade humana é, em larga medida, decisiva, pois defende o princípio de uma autonomia do juízo humano em relação com as realidades sensíveis, tendo sido apontado inclusive como um dos precursores da *via moderna*¹⁰⁴ e seus questionamentos lançados à escolástica no trezentos. Ele também postula que a filosofia e a teologia referem-se a duas ordens distintas de conhecimento, embora coloque-se a tarefa de conciliar as “escrituras sagradas” com o pensamento filosófico.

As teses políticas de Guilherme de Ockham encontram-se dispersas por seus diversos escritos. Suas primeiras reflexões versando sobre o poder e a justiça têm como inspiração principal as desavenças com o pontífice João XXII¹⁰⁵, criticando então as teses hierocráticas do papado com base num argumento central, ou seja, a onipotência divina que, para o franciscano, é infinita e não se influencia por nenhuma mediação na terra, pois a ordem existente no mundo é totalmente instituída por ele, Deus, e suas leis são absolutas.

O teólogo ensina também que Deus jamais confiou algum poder à Igreja e que, enquanto viveu sobre a terra, recusou-se a ser “rei”. Outro ensinamento divergente do religioso e teólogo inglês é o de que apóstolo nenhum herdou Roma ou algum tipo de realeza em termos seculares. Assim, deriva o argumento de que a *plenitudo potestatis*, tese largamente utilizada desde Gregório VII, é totalmente contrária às “escrituras sagradas”, cabendo então a condenação ao papa como herético por defender e propagar tal ideia.

¹⁰⁴ “A *via moderna*, em inícios do século XIV, surgiu como uma reação consciente contra a *via antiqua* dos tomistas, com sua convicção de que tanto a razão quanto a fé concorrem para compreendermos os desígnios de Deus, uma vez que a fé jamais contradiz, apenas “aperfeiçoa”, a natureza. Quase poderíamos descrever a história da escolástica dos fins da Idade Média em termos do gradual enfraquecimento desses vínculos razão-fé, terminando em sua ruptura. Pode-se que esse processo começou com a obra de Duns Scotus, mas o expoente mais original e influente da *via moderna* foi Guilherme de Occam (c. 1285-1347), cujos ensinamentos foram desenvolvidos por um bom número de discípulos no correr do século seguinte, entre os quais Robert Holcot, Gregório di Rimini, Pierre d’Ailly e Jean Gerson” (SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e de Laura Teixeira Motta. 2. reimpressão. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1996, p. 305).

¹⁰⁵ “Filho espiritual de Oxford, o irmão Guilherme sofre um choque decisivo, em 1324, à sua chegada a Avinhão, onde a suspeita novidade das suas teses, contidas no *Commentaire sur les sentences*, o fizera convocar. Abala-o profundamente o facto de não ser tomado a sério por um tribunal cuja preocupação dominante não era de natureza intelectual; associará a sua sorte à da ordem a que pertencia, representada por Miguel de Cesena. Em companhia deste, vai reunir-se a Luís da Baviera para consagrar a sua vida a uma crítica da Igreja. Começa por atacar João XXII em *Opus nonaginta dierum* (1331), enquanto redige a primeira parte da sua obra essencial, o *Dialogus*. Depois da morte de João XXII, escreve o seu *Compendium errorum papae* e o seu *De potestate et iuribus romani Imperii* (1338), que integra na terceira parte do *Dialogus*. Redigirá ainda o *Breviloquium de principatus tyrannico*, onde responde aos ataques que Marsílio de Pádua dirigirá a ele no *Defensio minor*, e o *De imperatorum et pontificum potestate* (1346-1347). Morre [...] ignorando-se se se reconciliou com a Igreja” (BODIN, Louis; LE GOFF, Jacques. A Idade Média. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História das ideias políticas**. v. 2. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970, p. 108-109).

Algumas das conclusões de Guilherme de Ockham convergem com as de Marsílio de Pádua, ou seja

Em primeiro lugar, o papa não tem nenhuma base para intervir no domínio secular. Sua autoridade não é “infalível”. Ele é apenas um “pastor” encarregado de aplicar a lei evangélica. Em seguida, a verdadeira “Igreja cristã” não é encarnada pela hierarquia episcopal, menos ainda pela cúria pontifícia; ela é a reunião de crentes clérigos e leigos, ricos e pobres, doutores e iletrados, que comungam na fé de Deus. É o lugar de perfeição espiritual. A Igreja depende diretamente de Deus e não do papa. Enfim, no domínio temporal, o príncipe goza de uma autonomia total em relação a Roma e aos seus bispos. Não tem contas a prestar a nenhuma autoridade espiritual¹⁰⁶.

Outro ponto a destacar das proposições de Guilherme de Ockham tem a ver com a reflexão filosófica versando acerca da *societas humanas* em que o poder imperial ou real subordinam-se ao *jus gentium* consuetudinário, precedente a todos os governos em distinção e no tempo, raciocínio que deixa claro então que

O imperador não deve sua posição à sanção papal, mas deriva seu poder, indiretamente, de Deus e, diretamente, do povo – ou de seus representantes legítimos, como os eleitores. Nem a coroação papal, no caso do imperador, nem a unção, no caso de reis nacionais, aumentam o poder, o qual deriva do consenso [...]. A ênfase no elemento do consentimento popular parece evidenciar a influência das instituições inglesas em Ockham; em seu sistema, contudo, constituiu uma parte da teoria geral da subordinação do governante à lei, procedente da humanidade em sentido lato. O imperador não é *legibus solutus*, mas tem de respeitar as instituições tradicionais, que não são obra sua¹⁰⁷.

O que vemos então na reflexão sobre a *societas humanas* é que a autoridade civil torna-se objeto de uma explicação racional em Guilherme de Ockham, principalmente ao tocar no tema do consentimento popular que, entre outros pontos, embasa-se numa ideia central, isto é

[...] tendo Deus deixado aos homens a possibilidade de se dotarem de um poder, a legitimidade de todo o governo repousa muito logicamente na adesão deles. Sem desenvolver uma verdadeira tese do contrato social, ele expõe a idéia (sic) de que a sociedade humana, contrariamente ao postulado aristotélico, provém da vontade dos homens; não existe como um dado natural. São os seres humanos que se entendem para definir leis e dar o poder a um monarca. A única autoridade legítima é, portanto, a que é concedida pelo povo¹⁰⁸.

Diante do que expomos até aqui sobre a longa disputa envolvendo o “poder espiritual” ou eclesiástico e o “poder secular” (imperial, monárquico ou régio), apontamos a participação de diversos “sujeitos de referência” que tomaram partido tanto de um lado.

¹⁰⁶ NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis-RJ: 2007, p. 126.

¹⁰⁷ VOEGELIN, Eric. **A Idade Média tardia: história das ideias políticas**. v. III. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: 2013, p. 146..

¹⁰⁸ NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis-RJ: 2007, p. 126.

quanto de outro. Temos claro então que esse período possibilita a percepção da riqueza de ideias nos embates entre o papado, o imperador e o rei, bem como explicita alguns dos mecanismos utilizados para que um e outro saísse vitorioso em algum momento, mesmo que isso implicasse no uso da força e da violência, nem sempre simbólica, como as reiteradas ameaças de excomunhão feitas pelo papado ou a proibição das cobranças de taxas por parte da igreja nos domínios imperiais ou monárquicos.

O que nos propusemos a fazer nesse capítulo foi dissertar sobre uma das muitas ideias que vicejaram por um longo período na história da civilização ocidental, a ideia de poder e sua divisão em duas esferas, acompanhada de outras, a de que é uma instituição “divina”, a que uma dessas esferas é superior e pode intervir, quando achar necessário ou lhe aprovar, nas decisões da que lhe é inferior, dentre outras.

Como já pontuamos algumas vezes ao longo dessa seção, essa não foi a única ideia que animou toda uma civilização durante séculos, mas foi uma das mais vigorosas. Os embates entre os diversos sujeitos envolvidos nessa disputa propiciaram o desenvolvimento de outras ideias, explicitando-se então a emergência de outras forças que, cansadas ou esgotadas por séculos de polarização entre Igreja e Império ou *regnum*, começam a delinear outras formas de entendimento em torno do poder, como o de que ele não provém de uma divindade, mas é algo intra-humano e intra-mundano, ou seja, não tem relação nenhuma com o “religioso” ou o “sagrado”.

Feitas essas considerações, propomos para o segundo capítulo dessa dissertação uma discussão mais detalhada sobre a história das ideias, a história das ideias políticas de forma mais específica, e algumas das abordagens teóricas que utilizamos nessa pesquisa como meio de percepção e entendimento do pensamento político de Erasmo de Rotterdam e seus diálogos ou rupturas com a tradição em torno da concepção de poder que, mesmo no século XVI, tem muito da disputa entre o poder espiritual e o poder secular.

CAPÍTULO II

A HISTÓRIA DAS IDEIAS ENTRE ABORDAGENS E METODOLOGIAS

A proposta desse capítulo consiste em situarmo-nos no que se pode chamar de “estado da arte” da história das ideias, merecendo destaque desde já sua considerável longevidade e prestígio oscilante no que se pode chamar de “comunidade de historiadores” que, por sua vez, não poupou críticas à subárea da história das ideias políticas.

Entendemos que essas críticas provocaram, em larga medida, o desprestígio em torno tanto da história das ideias quanto da história das ideias políticas durante décadas. No caso da história das ideias políticas, esse desprestígio ou desvalorização se deu em função de seus desdobramentos iniciais serem apontados como mais comprometidos com a “história oficial” pautada na coleta e análise de “fontes” ou documentos tidos também como “oficiais”.

Acreditamos que daremos pouca ou quase nenhuma contribuição no âmbito do debate que se tem realizado em torno dela, mas julgamos indispensável apresentar o que temos visto e apreendido à respeito, mesmo que sucintamente. Ao posicionarmo-nos desta forma colocamo-nos então sob a figura representacional do *lector* já vigente na Idade Média, cuja consideração é a de que

O *auctor* é aquele que produz ele próprio e cuja produção é autorizada pela *auctoritas*, a de *auctor*, o filho de suas obras, célebre por suas obras. O *lector* é alguém muito diferente, é alguém cuja produção consiste em falar das obras dos outros. Esta divisão, que corresponde àquela de escritor e crítico, é fundamental na divisão do trabalho intelectual¹⁰⁹.

Já realizamos e apresentamos algumas pesquisas abarcando esta dimensão e domínio historiográficos desde a nossa graduação, oportunidade em que nos licenciemos em história. Muito do que expomos aqui integra, então, alguns dos trabalhos que apresentamos tanto à época da licenciatura quanto nos anos em que estivemos na pós-graduação *stricto sensu*.

Tomamos o cuidado, evidentemente, de rever e aprofundar muitas das nossas posições a partir de novos debates e embates com colegas de curso, professoras e professores no âmbito acadêmico, bem como pela realização da leitura de novas obras ou releituras das que tínhamos realizado e que, possivelmente por “imaturidade” acadêmica (se é que já nos

¹⁰⁹ BOURDIEU, Pierre. A leitura: uma prática cultural – debate entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier. In: CHARTIER, Roger (Dir.). **Práticas da leitura**. Tradução de Cristiane Nascimento. 5. ed. São Paulo-SP: Estação Liberdade, 2011, p. 232.

tornamos “maduros” nesse sentido), não demos importância naquele momento para o que estamos enfatizando nessa dissertação.

2.1 História das ideias

Temos repetido que a história das ideias enquanto dimensão e domínio historiográficos se dá frente a um objeto ubíquo que, entre outros pontos, é reclamado por várias disciplinas das ciências humanas, as ideias. Concordamos com a assertiva de que a história do seu conceito configura-se uma tarefa quase que impossível, pois se confunde com a história do próprio pensamento ocidental.

No campo da história não é difícil encontrarmos historiadoras e historiadores que ainda se utilizam de uma noção de ideia mais tradicional e estática, situação que vem sendo posta de lado, mesmo que paulatinamente, por concepções variadas e embasadas no pressuposto comum da característica de sua dinamicidade em diferentes espaços e lapsos temporais, isto é

[...] as tradicionais indagações acerca da “natureza” e “significado” tendem a ser substituídas por outras respeitantes a “como as idéias significam, se articulam uma às outras, são transmitidas ou recebidas”, tudo isto no âmbito de um processo mais geral que é o da “produção do sentido”¹¹⁰.

Acreditamos ser fundamental para o argumento que queremos desenvolver aqui lembrar que a noção ou conceito tradicional de ideia é, em essência, representacional, imagético, caudatário e continuador de um milenar aprisionamento à velha imagem do “olho da mente” da metáfora grega, ou seja, era o “olho da mente” o agente que operava a representação dos dados empíricos da exterioridade ao *logos* ou intelecto, o pensamento, forma racional única de passagem do conhecimento particular. Em outras palavras, um não-conhecimento, a contemplação dos conceitos, princípios e valores universais, teoria, tido unicamente como conhecimento verdadeiro¹¹¹.

Esse conceito de ideia que apontamos como tradicional insere-se num percurso de desenvolvimento que abarcou um longo período, de muitos séculos. Tendemos a dizer que esse e tantos outros conceitos em torno dela são mais o resultado de muitas “visões” de variados espectros, até mesmo antagônicas, em que foram se juntando elementos diversos de

¹¹⁰ FALCON, Francisco. História das idéias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história: ensaios sobre teoria e metodologia**. 23. reimpressão. Rio de Janeiro-RJ: Elsevier, 1997, p. 92.

¹¹¹ ROSSET, Clément. **O real e seu duplo**. Tradução de José Thomaz Brum. São Paulo-SP: L&PM, 1988.

discursos divergentes, chegando-se então à construção de um conceito mais homogêneo, mais consensual. Portanto, é fruto de uma construção multissecular que, não é difícil confirmá-lo, foi constantemente ampliado e retocado.

Mesmo sendo possível apontar a existência de uma construção conceitual mais aceita e dominante em torno do conceito de ideia, notamos que esse conceito é, em larga medida, tocado por um ou outro vento de contestação, de enfrentamento, de questionamento, não obstante tenha sido mais aceito até os albores do que se convencionou chamar de “modernidade”.

O termo/conceito “modernidade”, reconhecemos, padece sempre de imprecisões e impropriedades, gerando mais controvérsias e polêmicas do que consenso entre aquelas e aqueles que se impõem a difícil tarefa de identificar e precisar seus começos ou suas origens, tarefa que vemos como sendo quase que impossível, mesmo porque tal tentativa em se fixar um marco qualquer será sempre refutada e substituída por outra.

Ao grafarmos “modernos” estamos nos referindo aos conflitos de geração que se deram desde a Antiguidade e se estenderam por toda a Idade Média, com polêmicas centradas na discussão acerca da superioridade dos “modernos” sobre os “antigos”, ou vice-versa. Queremos destacar aqui a segunda e mais célebre polêmica entre os antigos e modernos que se deu no final do século XVII e o início do século XVIII, ou seja, dá-se ao longo do Século das Luzes e alcança o Romantismo, devendo-se ter claro ainda que, a partir do que se conheceu desse embate multissecular, isto é

[...] na herança histórica da querela entre antigos e modernos, a Revolução Industrial vai mudar radicalmente os termos da oposição no par antigo/moderno, na segunda metade do século XIX e no século XX. Aparecem três novos polos de evolução e de conflito: na passagem do século XIX para o XX, movimentos de ordem literária, artística e religiosa outorgam-se ou são rotulados de ‘modernismo’ – termo que marca o endurecimento, pela passagem a doutrina, de tendências modernas até então difusas; o encontro entre países desenvolvidos e países atrasados leva para fora da Europa Ocidental e dos Estados Unidos os problemas da ‘modernização’, que se radicalizam com a descolonização, posterior à Segunda Guerra Mundial. Para concluir, no seio da aceleração da história, na área cultural ocidental, simultaneamente por arrastamento e reação, aparece um novo conceito, que se impõe no campo da criação estética, da mentalidade e dos costumes: a “modernidade”¹¹².

No âmbito deste longo percurso, os “modernos” do final do século XVII e inícios do século XVIII aparecem como os instauradores do princípio da desconfiança intelectual quanto à possibilidade de conhecimento do “existente” a partir de dados sensíveis, colocando-

¹¹² LE GOFF, Jacques. Antigo/moderno e história: querelas entre antigos e modernos na Europa pré-industrial (séculos VI-XVIII). In: _____. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão et. al. 7. ed. Revista. Campinas-SP: Unicamp, 2013, p. 167-172.

se em dúvida a realidade do mundo exterior, postulando-se então a existência de um outro “real” sob a espécie de um “duplo” daquele real empírico.

Assim, o “real” percebido sensorialmente aparece tão somente como um “indício” ou “signo” daquele segundo “real” situado muito além das aparências do primeiro. Salientamos que essa segunda realidade, tida como a única verdadeira, apenas é possível ao olhar do intelecto do sujeito pensante, o sujeito de todo o conhecimento, a mente ou a consciência. Lembramos que, ainda entre os seiscentos e os setecentos, vemos consolidada em alguma medida a questão do dualismo essencial entre corpo e espírito, questão esta circunscrita tanto no sistema racionalista e indutivo quanto no idealista e dedutivo¹¹³.

Podemos perceber, num olhar de visada, a presença de uma ou outra figura representacional também hegemônica, que é a do “tribunal da mente”, cuja imagem remete ao espelho da natureza, tido então como indutor do reconhecimento das ideias como verdadeiras ou não no seu papel de representações reais dos fenômenos, estando aí o caráter “representacional” das ideias e a gênese da função principal da epistemologia, isto é, a de ser uma teoria dos fundamentos de todo conhecimento e de todas as representações¹¹⁴.

No tocante ao núcleo desta tradição que dava a certeza de que as ideias ou conceitos são significantes que levam a significados relativamente fixos e precisos, recebeu um abalo profundo ao longo dos novecentos a partir das reflexões de um bom número de pensadores que, infelizmente conhecemos apenas uma pequena lista de nomes já reconhecidos, mas ignora por completo um número maior de anônimos que também participaram deste debate.

Entre as figuras de renome destacam-se Charles Sanders Peirce, Jonh Dewey, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, dentre outros, fazendo com que a linguística, a semiótica, a retórica e a teoria da comunicação convergissem na direção da implosão da mera concepção representacional das ideias.

Com a linguística saussureana e seus seguidores, ganha evidência a questão dos jogos de linguagem, bem como os avanços realizados em vários campos correlatos como a sociolinguística, a semântica histórica, a pragmática discursiva e enunciativa e a teoria da recepção, resultando num novo enfoque das ideias que, a partir de então, passa a percorrer patamares novos e mais complexos.

¹¹³ FALCON, Francisco. História das idéias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história: ensaios sobre teoria e metodologia**. 23. reimpressão. Rio de Janeiro-RJ: Elsevier, 1997, p. 95.

¹¹⁴ RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Tradução Antônio Trânsito. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: Relume Dumará, 1994. passim.

Vemos que, neste contexto, tanto as formas quanto as indagações passam a ser dirigidas ao texto ou ao discurso, bem como à mensagem, tendo como pano de fundo a intertextualidade e a contextualização.

É ainda neste interim que notamos o aparecimento das contribuições de Michel Foucault e a depuração das ideias frente à velha problemática humanista do sujeito, isto é, da consciência cartesiana, ganhando importância as questões relacionadas com as formações discursivas que são possíveis no âmbito de cada episteme, o regime de tais práticas e a ordem do discurso que as caracteriza¹¹⁵.

No âmbito do vasto campo historiográfico que não faz muito tempo designava-se de forma unitária como história das ideias, vez ou outra nomeada como história intelectual, história do imaginário ou história das mentalidades, vemos então sua composição marcada por numerosas correntes que se diferenciam por seus interesses temáticos, teorias e metodologias próprias.

Tais cometimentos acabaram por agudizar um mal estar entre historiadoras e historiadores das ideias, notadamente nos Estados Unidos nas últimas décadas, mal estar que foi pressentido e comentado por um dos seus historiadores ao dizer que

Está-se difundindo um mal-estar entre o historiadores das idéias (sic) nos Estados Unidos. Vinte anos atrás, eles consideravam sua disciplina como a rainha das ciências históricas. Hoje ela parece ter sido rebaixada. Não ocorreu nenhum destronamento dramático, mas, após um realinhamento da pesquisa nas duas últimas décadas, ela agora se encontra cercada de novas variedades de história sociocultural e de linguagens desconcertantes – *mentalité*, *epistemè*, paradigma, hermenêutica, semiótica, hegemonia, desconstrução e descrição densa¹¹⁶.

Nesse cipoal de linguagens desconcertantes e de variedades da história sociocultural que se valem de metodologias e teorias cuja profusão parece guardar correlação com o número de pesquisadoras e pesquisadores existentes, não é incomum identificarmos tentativas de classificação para o que percebemos como dimensões, domínios e abordagens.

Entre elas está a conhecida distinção em quatro áreas escalonadas verticalmente num eixo imaginário, onde se têm as principais categorias, a saber

[...] história das idéias (o estudo do pensamento sistemático, geralmente em tratados filosóficos), a História Intelectual, propriamente dita (o estudo do pensamento informal, os climas de opinião e os movimentos literários,), a história social das idéias (o estudo das ideologias e da difusão das idéias) e a história cultural (o estudo

¹¹⁵ FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro-RJ: Forense Universitária, 2009; FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 15. ed. São Paulo-SP: Edições Loyola, 2007.

¹¹⁶ DARNTON, Robert. História intelectual e cultural. In: _____. **O beijo de Lamourette**: mídia, cultura e revolução. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1990, p. 175.

da cultura no sentido antropológico, incluindo concepções de mundo e *mentalités* coletivas¹¹⁷.

Percebemos que essa classificação proposta pelo historiador estadunidense Robert Darnton, como qualquer outra, tem suas ambiguidades devidas, em larga medida, à ausência de precisão dos critérios taxionômicos e conceituais, ficando claro para nós que essa tipologia e outras tantas que conhecemos não contribuem muito quando vistas isoladamente na difícil tarefa de “[...] atenuar a desnorteante fluidez terminológica que reina nas controvérsias sobre as designações, as áreas temáticas e os procedimentos investigativos cabíveis às várias especialidades que compartilham o estudo das maneiras passadas de pensar”¹¹⁸.

Parece-nos que não foi tocada na classificação de Robert Darnton a questão de que a história das ideias estará sempre em foco quando pesquisadoras e pesquisadores se valerem de diferentes fontes do passado como os tratados filosóficos, as obras e autores tidos como representantes deste ou daquele movimento literário, o aparecimento, desenvolvimento e consolidação de ideologias, as manifestações culturais e suas relações com as ideias que, entre outros pontos, deixam sempre a dúvida sobre qual delas controla ou motiva a outra, isto é, se as ideias vêm antes das práticas ou as práticas levam ao surgimento das ideias.

Temos também a impressão de que, tal como o historiador estadunidense, o que talvez exista e persista em larga medida tenha a ver com uma grande confusão na relação entre fontes e objetos de pesquisa, o que se estende também às temáticas que estamos levantando nesta dissertação, isto é, às dimensões, aos domínios e às abordagens no campo da história no âmbito da historiografia, ou seja, em como historiadoras e historiadores escrevem a história a partir de suas escolhas em termos de “modos de ver” e “modos de fazer”.

Reconhecemos a existência de alguns critérios geradores de divisões no campo da história em modalidades com vistas a propiciar um melhor entendimento da forma como historiadoras e historiadores trabalham com seus materiais e/ou objetos históricos buscando a apreensão, compreensão e explicação de um ou vários pontos da experiência de homens e mulheres do passado que, em alguma medida, são problematizados e interpretados.

Entre os vários critérios, lembramos que aquele que tem a ver com a dimensão refere-se ao que uma historiadora ou um historiador decide trazer para o primeiro plano na sua atividade de exame de um indivíduo, de um grupo de pessoas ou de uma dada sociedade, o

¹¹⁷ LACERDA, Sonia; KIRSCHNER, Tereza Cristina. Tradição intelectual e espaço historiográfico ou por que dar atenção aos textos clássicos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003, p. 26.

¹¹⁸ LACERDA, Sonia; KIRSCHNER, Tereza Cristina. Tradição intelectual e espaço historiográfico ou por que dar atenção aos textos clássicos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003, p. 26.

que nos coloca em contato com pesquisas de variados espectros e importância que tratam da dimensão política, da cultura, da economia, da demografia, dentre outras.

Outro efeito que percebemos é que o critério da dimensão historiográfica tem redundado em especialidades específicas no campo da história acadêmica como a história econômica, a história política, a história do imaginário, a história das mentalidades, a história intelectual, etc., que são nada mais nada menos do que enfoques valorizados e legitimados por historiadoras e historiadores.

Já os domínios no campo da história têm a ver com os campos temáticos escolhidos no âmbito de uma dimensão historiográfica. São vários os domínios que surgiram e já desapareceram dando lugar a outros.

Uma explicação possível para que domínios surjam com tanta profusão talvez se encontre na “dinâmica” da história acadêmica e sua tendência em mudar o *status* de importância de um ou outro campo temático de forma repentina, pois não negamos que este ambiente é também palco de disputas que se refletem de forma significativa em termos do que pode ser considerado campo temático ou não¹¹⁹.

Alguns dos domínios mais conhecidos ou trabalhados recentemente referem-se à história das mulheres, à história do direito, à história da sexualidade, a história rural. Temos a impressão de que esses domínios podem ir ao infinito, pois vão surgindo à medida que se faz referência com mais ênfase a agentes históricos como a mulher, o marginal, o jovem, o trabalhador, dentre outros, condição que reputamos como positiva, pois demonstra claramente a possibilidade de renovação constante dos estudos historiográficos em função da diversidade das e dos agentes históricos motivando e/ou norteando as pesquisas.

Mesmo existindo concordância com os vários pontos da argumentação que trouxemos sobre as dimensões e os domínios no campo da história, consideramos que incluir a história das ideias apenas como domínio historiográfico excluindo-a, por sua vez, de sua condição de dimensão tal como a concebemos, configura-se em um equívoco, pois se falamos em uma história política, em uma história econômica ou em uma história cultural, para ficarmos só nessas dimensões, e deixamos de lado a consideração de que qualquer uma delas – cultura, economia e política – detém um dinamismo em termos de sentido, de significação e de aplicação em torno de um mesmo elemento, ou seja, as ideias.

Consideramos que se configura, então, como um contrassenso desprezá-la a tal ponto de só concebê-la como domínio tirando-lhe sua condição de dimensão, o que talvez se

¹¹⁹ ANKERSMIT, Franklin Rudolf. Historiografia e pós-modernismo. Tradução de Aline Lorena Tolosa. **Topoi**, Rio de Janeiro-RJ, p. 113-135, mar./2001.

explique ainda pela existência de um constante conflito de “faculdades”, *Fakiltätenstreit*, tão comum no âmbito da história acadêmica em sua relação com suas subdisciplinas e com outras disciplinas que também “lutam” cotidianamente pela conquista e manutenção de seu reconhecimento e prestígio¹²⁰.

Além de vermos este contrassenso, vislumbramos também um certo esquecimento da história das ideias no campo da história que, entre outros pontos, coloca-a como um simples adendo na história da historiografia nos últimos anos, desprezando-se sua complexidade em lidar com um objeto tão ubíquo e sempre reclamado por outros campos ou outras áreas do conhecimento.

Percebemos ainda que ela tem sido confundida com outras dimensões e com outros domínios como a história do imaginário, a história intelectual e a história das mentalidades que, certamente, têm especificidades que podem convergir com ela, sobre as quais comentaremos nos tópicos abaixo.

2.1.1 História das ideias e história das mentalidades

Entendemos a história das mentalidades como uma opção pelo estudo do mundo mental e dos modos de sentir, designação que tem propiciado grandes debates e polêmicas, ademais quando levamos em conta que pesquisadoras e pesquisadores que pautam seus trabalhos pela perspectiva dessa dimensão fazem a opção por temas tidos como não convencionais redundando, por sua vez, na exploração de um ou outro domínio do campo da história que ainda não compõem o *metier* das historiadoras e dos historiadores¹²¹.

Lembramos mais uma vez que a história das ideias trava uma luta com a característica ubíqua de seu próprio objeto, as ideias, que também é reivindicado por outras disciplinas das ciências humanas¹²². Embora sua longevidade e prestígio, não é surpresa alguma constatarmos que, a título de exemplo, na tradição historiográfica francesa mais recente

[...] a história das idéias (sic) praticamente não existe, nem como noção, nem como disciplina [...] e a história intelectual parece ter chegado demasiado tarde [...] em nenhum outro campo da história existe tal especificidade nacional das designações

¹²⁰ POCOCK, J. G. A. Quentin Skinner: a história da política e a política da história. Tradução de Patrick Wuillaume Guilherme Pereira das Neves. **Topoi – Revista de História**. v. 13. n. 25. p. 193-206. 2012, p. 195.

¹²¹ DUBY, Georges. Reflexões sobre a história das mentalidades e a arte. Tradução de Heloísa Jahn. **Novos Estudos**, n. 33, p. 65-75, jul./1992.

¹²² FALCON, Francisco. História das idéias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história: ensaios sobre teoria e metodologia**. 23. reimpressão. Rio de Janeiro-RJ: Elsevier, 1997, p. 92.

utilizadas e tamanha dificuldade em adaptá-las, ou mais simplesmente em traduzi-las para uma outra língua e para outro contexto intelectual¹²³.

Na historiografia norte-americana há duas categorias, a história intelectual, *intellectual history*, e a história das idéias, *history of ideas* e, no caso de vários países europeus, nenhuma dessas duas designações se impôs, sendo que na Alemanha há uma *Geistesgeschichte*, história do espírito, na Itália não há sinais que indiquem ou confirmem a presença de uma *storia intellettuale*.

O esclarecimento que se tira dessas assertivas é que a história das ideias parece ter demorado ou se atrasado para substituir as designações já consagradas como história da filosofia, história literária, história da arte, entre outras, indicando-se que esta mesma história intelectual não consegue transpor o novo vocabulário construído, em larga medida, pelos historiadores dos *Annales* que remete à história das mentalidades, psicologia histórica, história social das ideias, história sociocultural.

Em relação à história das mentalidades, tem-se claro que

[...] é de difícil exportação, parece ser pouco consistente noutras línguas que não o francês, constituindo a fonte de numerosas confusões, o que leva a não traduzir a expressão e a reconhecer assim a irreduzível especificidade de uma maneira nacional de pensar as questões¹²⁴.

Em relação à história das ideias, normalmente entendida como história intelectual no contexto mais recente da historiografia francesa, caracteriza-se por ser profundamente marcada pelas questões da especificidade das historiografias nacionais que acabam impondo suas próprias “conceptualidades”, cujo terreno marca-se também pela presença de diferentes noções mal diferenciadas umas das outras, ficando claro, ainda, que neste “céu de muitas estrelas” sequer o objeto designado de tantas maneiras é único e homogêneo.

No contexto dos primeiros historiadores dos *Annales* tem-se clara a importância de se conhecer o que Lucien Febvre e Marc Bloch pensaram ser a história das ideias ou intelectual. Para Febvre “[...] pensar a história intelectual é, antes de mais, reagir perante os escritos que, na sua época, dela se reclamam [...] reencontrar a originalidade, irreduzível a qualquer definição *à priori*, de cada sistema de pensamento, na sua complexidade e nas suas mudanças”¹²⁵.

Identificamos no pensamento de Febvre uma vontade de romper com toda uma tradição de história das ideias que nada mais foi que uma figuração invertida de um marxismo

¹²³ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 29.

¹²⁴ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 30.

¹²⁵ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 33.

simplificado, cujos movimentos se deram na direção de uma dedução de um ou outro pensamento voluntarista como condutores de todo um conjunto de processos de transformação social, ou seja, para “[...] Febvre, o social não poderia, de modo nenhum, dissolver-se nas ideologias que têm por objetivo moldá-lo”¹²⁶.

Tal assertiva remete à constatação de que já nos seus escritos de juventude, Febvre postulava uma análise histórica das mentalidades assentada nas descrições dos fatos, à semelhança dos trabalhos durkheimianos e, quarenta anos mais tarde, sua crítica é tão mordaz ao ponto de chamar os historiadores de sonhadores, vendo os trabalhos da maioria deles como uma ação ao contrário do que é exigido por um método histórico, pois

[...] perante essas sequências de conceitos saídos de inteligências desencarnadas e que vivem, depois, a sua própria vida, fora do tempo e do espaço, entrelaçam estranhas cadeias de anéis simultaneamente irrealis e fechados [...] ¹²⁷.

Na análise sobre o pensamento de Lucien Febvre em relação à história intelectual da época, identifica-se uma dupla crítica em que se aponta um trabalho que isola as ideias ou os sistemas de pensamento das condições que concorreram para a sua produção, porque também os separa de forma radical das formas de vida social, o que leva a concluir que “[...] essa história desencarnada institui um universo de abstrações onde o pensamento surge como não tendo limites, já que sem quaisquer dependências”¹²⁸.

É possível uma aproximação dos trabalhos contemporâneos de Febvre e de Erwin Panosfky contrapondo-os ao trabalho de Burckhardt, deixando claro que tanto Febvre e Panosfky, ao se voltarem para a questão do “espírito no tempo”, o *Zeitgeist*, consideram-no não como aquilo que explica, mas como aquilo que é necessário explicar, o que lhes coloca numa postura de distanciamento relativa às noções que até então eram o sustentáculo implícito de todos os trabalhos da história intelectual, ou seja

1. o postulado de uma relação consciente e transparente entre as intenções dos produtores intelectuais e os seus produtos; 2. a atribuição da criação intelectual (ou estética) unicamente à capacidade de invenção individual, logo à sua liberdade [...]; 3. a explicação das concordâncias detectadas entre as várias produções intelectuais (ou artísticas) de um período, que pelo jogo dos empréstimos e das influências [...], quer pelo remeter para um “espírito do tempo”, conjunto complexo de traços filosóficos¹²⁹.

É nesse ponto que se torna plausível para nós discorrermos acerca da tese de “utensilagem mental” de Febvre, um equivalente à afirmação de Lévy-Bruhl de que

¹²⁶ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 33-34.

¹²⁷ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 34.

¹²⁸ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 34.

¹²⁹ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 35-36.

[...] as categorias do pensamento não são de modo algum universais e, por isso, estão longe de ser redutíveis às utilizadas pelos homens do século XX; seguidamente, que as maneiras de pensar dependem, acima de tudo, dos instrumentos materiais (as técnicas) ou conceptuais (as ciências) que as tornam possíveis; por fim – contra um evolucionismo ingênuo – que não existe um progresso contínuo e necessário (definido como uma passagem do simples ao complexo) na sucessão das diferentes utensilagens mentais¹³⁰.

Em relação à definição do que seja utensilagem mental para Febvre, sua compreensão se dá através da leitura de dois textos, *L'Encyclopédie française* de 1937, com o título *L'Outillage mental – pensée, langage, mathématique* e, o outro, o segundo livro da segunda parte de *Rabelais*, de onde se depreende então que

[...] utensilagem mental é o estado da língua, no seu léxico e na sua sintaxe, os utensílios e a linguagem científica disponíveis, e também esse “suporte sensível do pensamento” que é o sistema das percepções, cuja economia variável comanda a estrutura da afectividade [...] Numa dada época, o cruzamento desses vários suportes (lingüísticos, conceptuais, afectivos) dirige as “maneiras de pensar e de sentir” que delineiam configurações intelectuais específicas [...]¹³¹.

Assim, neste contexto, a tarefa do historiador, estendendo-a também ao etnólogo, consiste em

[...] reencontrar essas representações antigas, na sua irreduzível especificidade, isto é, sem as envolver em categorias anacrônicas nem as medir pelos padrões da utensilagem mental do século XX, entendida implicitamente como o resultado necessário de um progresso contínuo¹³².

Embora a menção aos trabalhos de Panosfky e de Febvre, a noção de utensilagem mental em cada um deles é diferente, devendo-se salientar ainda que para Febvre “[...] o que diferencia as mentalidades dos grupos sociais é, acima de tudo, o uso mais ou menos alargado que eles fazem dos ‘utensílios’ disponíveis [...]”¹³³, o que leva à conclusão de que há uma limitação de natureza teórica na posição dos historiadores dos *Annales* e, embora essa limitação, pode-se perceber um deslocamento realizado no conjunto de questões que deixa claro o ponto de que “[...] doravante o que importa compreender não são já as audácias do passado, mas muito mais os limites do pensável”¹³⁴.

Sobre Marc Bloch no âmbito dessa discussão da história das ideias ou história intelectual nos primeiros anos dos *Annales*, convém destacar a sua limitação teórica em comparação com o que esboçamos do pensamento de Lucien Febvre, ressaltando-se também o

¹³⁰ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 36-37.

¹³¹ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 37.

¹³² CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 37.

¹³³ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 39.

¹³⁴ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 40.

foco de seus trabalhos biográficos, explicando então qual o seu entendimento para essa biografia intelectual, é que

[...] à maneira de Febvre é, de facto, a história da sociedade, atendendo a que situa os seus heróis simultaneamente como testemunhas e produtos dos condicionamentos colectivos que limitam a livre invenção individual. Esta assim aberta [...] a uma história dos sistemas de crenças, de valores e de representações próprios de uma época ou de um grupo, designada na historiografia francesa pela expressão, tanto mais globalizante quanto o seu conteúdo nocional permanece fluido, de “história das mentalidades”¹³⁵.

Ainda no contexto historiográfico francês envolvendo as questões da história das mentalidades e a história das ideias, convém argumentar que a noção de mentalidade a partir dos anos de 1960 não tem como objeto nem as ideias e nem os fundamentos socioeconômicos das sociedades.

A expressão mentalidade denota que não tem como objeto a ideia individualizada, mas coletiva, fruto dos condicionamentos conscientes que se interiorizam e são partilhados por um grupo ou sociedade sem necessidade de explicá-los, ou seja

[...] é exactamente o contrário do objecto da história intelectual clássica: à ideia, construção consciente de um espírito individual, opõe-se, passo a passo, a mentalidade sempre colectiva que rege as representações e juízos dos sujeitos sociais, sem que estes o saibam¹³⁶.

A consequência dessa assertiva é que se tem apontado um projeto de história que busca a “reconstrução” dos sentimentos e as sensibilidades próprios aos homens e às mulheres de cada época a partir das categorias psicológicas essenciais postas como centrais na observação e, apreendidas no que têm de diferente em relação às épocas históricas, apreensão essa que se dá na exploração do mental-coletivo nas ideias por meio da circulação das palavras.

A história das mentalidades tem relação com a história das economias e das sociedades, cabendo-lhe retomar e transpor as problemáticas e as metodologias que garantiram o sucesso da história socioeconômica, o que leva a uma percepção de uma história das mentalidades como uma história serial de terceiro nível, onde aparece uma dupla problemática. A primeira dessas problemáticas tem a ver com a questão da duração, cuja pergunta que se coloca é “[...] como articular, com efeito, o tempo longo de mentalidades que, na sua maioria, são pouco móveis e pouco plásticas, com o tempo curto de bruscos abandonos ou de transferências colectivas de crença e de sensibilidade?”¹³⁷.

¹³⁵ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 40.

¹³⁶ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 41.

¹³⁷ CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 44.

Já a segunda “[...] tem a ver com a maneira de conceber as relações entre os grupos sociais e os níveis culturais”¹³⁸, pois é percebida uma dependência em relação à história social hierarquizada, onde Marc Bloch e Lucien Febvre são apontados como mais sensíveis “[...] quer às categorias partilhadas por todos os homens de uma época, quer às diferentes utilizações do equipamento intelectual disponível”¹³⁹.

É sobre estes fundamentos que a história das mentalidades se desenvolve e consegue responder melhor às novas tomadas de consciência dos historiadores franceses que a história intelectual¹⁴⁰.

Ao chegar neste ponto temos claro que, a partir dessa reformulação, há o aparecimento de posições contraditórias entre a história intelectual e os historiadores das mentalidades, principalmente os do *Annales*, que acolhem a obra de Lucien Goldmann que, valendo-se de um empréstimo do conceito de “visão de mundo” de George Lukács, busca pensar a articulação entre os pensamentos e o social, análise esta que se coloca em choque com um dos postulados da história das mentalidades, ou seja

[...] o de que são os “grandes” escritores e filósofos que afirmam com o maior grau de coerência, através das suas obras essenciais, a consciência do grupo social de que fazem parte; são eles que atingem “o máximo da consciência possível do grupo social que exprimem” [...] Daí o primado atribuído aos textos maiores (definidos, de uma nova maneira, pela sua adequação a uma visão do mundo) e o seu corolário: a suspeita, ou mesmo a recusa, relativamente às abordagens quantitativas na área da história cultural¹⁴¹.

No seio então desse debate, a proposta de A. Dupront para que se faça uma história social das ideias, refutada por F. Venturi que levanta o risco de se estudar uma história social do iluminismo, por exemplo, quando poderá estar estudando sim as ideias que já se tornaram estruturas mentais, o que impediria de se “[...] captar o movimento criativo e activo no qual se deverá examinar toda a estrutura geológica do passado, salvo precisamente o húmus sobre o qual crescem as plantas e os frutos”¹⁴².

Além dessas duas problemáticas há uma outra, mais recente, e que se dirige à história social e se assenta na questão da assimilação ou coisificação dos conteúdos do pensamento a objetos culturais, movimento este que é tido como mais um dos reducionismos da história social das ideias, cuja dificuldade poderá ser transposta a partir da consideração do

¹³⁸ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990, p. 45.

¹³⁹ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990, p. 45.

¹⁴⁰ São consideradas como mais importantes: (i) consciência de um equilíbrio entre a história e as ciências sociais; (ii) consciência de que as diferenciações sociais não podem ser pensadas apenas em termos de fortuna ou de dignidade, mas que são produzidas ou traduzidas pelos distanciamentos culturais e (iii) consciência coletiva que reconhece que para abordar esses domínios novos, as metodologias clássicas não eram suficientes.

¹⁴¹ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990, p. 47.

¹⁴² CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990, p. 48-49.

leitor como possibilidade de novas premissas qualitativas, ou seja “[...] só a consciência da variabilidade, histórica e social, da figura do leitor, poderá colocar verdadeiramente as premissas de uma história das idéias também qualitativamente diferente”¹⁴³, pois na trilha de Carlo Ginzburg pode-se perceber que

[...] aquilo que os leitores fazem intelectualmente das suas leituras é uma questão decisiva perante a qual as análises temáticas da produção de fontes impressas – tal como as da difusão social das diferentes categorias de obras – permanecem impotentes. Do mesmo modo que as modalidades das práticas, dos gostos e das opiniões são mais distintas do que essas obras, as maneiras como um indivíduo ou um grupo se apropria de um motivo intelectual ou de uma forma cultural são mais importantes do que a distribuição estatística desse motivo ou dessa forma¹⁴⁴.

Diante dessa argumentação chamamos a atenção para o fato de que os historiadores franceses permaneceram “[...] reunidos numa definição de história das mentalidades menos fluida do que se afirmou”¹⁴⁵ em função de um duplo desconhecimento: (i) desconhecimento do modelo proposto a qualquer abordagem de história intelectual pela epistemologia de Bachelard, de Koyré e ou de Canguilhem e (ii) desconhecimento da nova maneira de pensar as relações entre as obras e a sociedade, o que remete a uma alteração da problemática da história de duas maneiras, isto é

[...] por um lado, dando uma acepção do representativo não fundada na quantidade; por outro, desarticulando os sistemas ideológicos da sociedade cujos conflitos deviam supostamente reflectir, prolongar ou traduzir – o que não significa afirmar a sua absoluta independência face ao social, mas colocar essa relação em termos de homologias estruturais ou de correspondências globais¹⁴⁶.

Vemos como possível perceber que, entre os historiadores das mentalidades “atuais”, há um reencontro da validade destes modos de questionar, já que renunciaram ao projeto de fazer uma história total, ficando claro que entre a história das mentalidades e história das ideias “[...] as relações devem, portanto, ser pensadas de maneira infinitamente mais complexa do que a comum aos historiadores franceses dos anos sessenta”¹⁴⁷.

Reconhecemos que foi a partir da perspectiva da história das mentalidades enquanto dimensão historiográfica que foi possível estudar-se a longa duração de certos modos de sentir que estão por trás da prática da feitiçaria e de sua repressão entre os franceses nos seiscentos¹⁴⁸. Nessa mesma direção, por exemplo, tivemos condições de conhecer o

¹⁴³ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990, p. 50.

¹⁴⁴ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990, p. 51.

¹⁴⁵ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990, p. 51.

¹⁴⁶ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990, p. 53.

¹⁴⁷ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990, p. 53.

¹⁴⁸ MANDROU, Robert. **Magistrados e feitiçeiros na França do século XVII: uma análise de psicologia histórica**. Tradução de Nicolau Sevcenko e J. Guinsburg. São Paulo-SP: Perspectiva, 1979.

complexo de medos também de longa persistência que foram apontados como estruturadores do modo de sentir do homem europeu por um longo período cuja superação lenta possibilitou a passagem para o mundo que errônea ou acertadamente podemos chamar de moderno¹⁴⁹.

Concordamos com assertiva de que os trabalhos inscritos na dimensão da história das mentalidades e concebidos no âmbito da proposta da Nova História acabaram por se tornar numa espécie de “história em migalhas”, uma qualificação impactante e ao mesmo tempo reveladora de uma prática historiográfica que se dedica à exploração de determinados temas tidos como estranhos ou exóticos, mas que resultaram em algum sucesso editorial em comparação com outras temáticas.

Além de um relativo sucesso editorial, a história das mentalidades explicitou mais uma vez a tendência à fragmentação existente no campo da história, ao nosso ver algo positivo, pois não concordamos com a pretensão de se voltar à perspectiva de uma “história total”¹⁵⁰.

Lembramos que a história das mentalidades conviveu desde seus primeiros momentos em que procurou se afirmar como disciplina específica no campo da história com acirradas e contundentes contestações, críticas, troças e trocas de acusações por parte de pesquisadoras e pesquisadores de outras dimensões e domínios historiográficos em outros países como no Brasil.

São exemplos desse debate de contestação e crítica historiadores como Josep Santana¹⁵¹, Pierre Vilar e Ciro Flamarion Cardoso¹⁵², cuja tônica geral consiste em apontá-la como excessiva ou insuficientemente antropológica, ênfase demasiada na estagnação das estruturas na longa duração, julgamento da *ouillage mental* de sociedades do passado sob a racionalidade do presente, do contemporâneo e de ser “[...] pretensiosamente ‘nova’, seja por instaurar modismos tão atraentes, seja por reeditar o antigo estilo historizante de fazer história, o factualismo, a narrativa memorialista etc.”¹⁵³.

Temos claro que a história das mentalidades não pode ser confundida com a história das ideias, embora percebamos uma ou outra possibilidade de diálogo, de intersecção

¹⁴⁹ DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300 a 1800 – cidade sitiada**. Tradução de Maria Lúcia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2009.

¹⁵⁰ DOSSE, François. **A história em migalhas**. Tradução de Dulce A. Silva Ramos. São Paulo-SP: Ensaio, 1994.

¹⁵¹ FONTANA, Josep. A reviravolta cultural. In: _____. **A história dos homens**. Tradução de Heloisa Jochims Reichel e Marcelo Fernando da Costa. Bauru-SP: EDUSC, 2004, p. 381-411.

¹⁵² CARDOSO, Ciro Flamarion. Uma “nova história”?. p. 93-117. In: _____. **Ensaio racionalistas**. Rio de Janeiro-RJ: Campus, 1988.

¹⁵³ VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. p. 127-162. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da história; ensaios de teoria e metodologia**. 23. reimpressão. Rio de Janeiro-RJ: Elsevier, 1997, p. 128.

entre essas duas dimensões, tais como as proximidades do que podemos chamar de limiar que demarca ou identifica o âmbito dos inconscientes coletivos.

Defendemos que tanto uma quanto outra, história das mentalidades e história das ideias, ajudam-se mutuamente naquilo em que não conseguem avançar nos termos de suas especificidades, pois acreditamos que tal como acontece com as abordagens em termos de metodologias e teorias em sua incapacidade de responder todas as perguntas que são interpostas pelas pesquisadoras e pelos pesquisadores, as dimensões e os domínios também apresentam suas limitações¹⁵⁴.

2.1.2 História das ideias e historia do imaginário

No tocante à história do imaginário, temos claro que se apresenta como mais um esforço no âmbito da historiografia que possibilita outra alternativa a historiadoras e historiadores na sua tarefa de investigação dos seus objetos históricos e/ou historiográficos que não foram muito bem explorados no âmbito da história das mentalidades.

Assim, pesquisadoras e pesquisadores que trabalham na perspectiva dessa dimensão historiográfica colocam-se o desafio de estudar com mais atenção, ou essencialmente, as imagens que são produzidas por uma coletividade, um grupo, uma sociedade, indo muito além do foco apenas nas imagens visuais, mas privilegiando o que podemos chamar de imagens verbais, sobretudo, as imagens mentais.

Todo esse empenho visa explicitar que o imaginário tem a ver com uma realidade tão presente quanto o que se convencionou chamar de “vida concreta”, pois uma das teses de sua sustentação assenta-se na assertiva de que o imaginário é também um importante e incontornável elemento de reestruturação ao que se produz em uma dada sociedade.

Não podemos perder de vista que em relação à elaboração de um conceito ou noção de imaginário tanto no campo da história como na grande área das ciências humanas somos tributários à contribuição de Cornelius Castoriadis¹⁵⁵ e de historiadores como Jacques Le Goff e Georges Duby, dentre outros.

Mas esse conceito ou noção é tocado também por polêmicas em função de suas interfaces com outras noções e outros conceitos também polêmicos como acontece com a noção de “representação”, pois já se pontuou com clareza que “[...] o imaginário pertence ao

¹⁵⁴ BURKE, Peter. Gilberto Freyre e a nova história. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP. São Paulo-SP, v 9, n. 2, p. 1-12, out./1997.

¹⁵⁵ CASTORIADIS, Cornélius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução Guy Reynoud. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, 1982.

campo da representação, mas ocupa nele a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transposta em imagem do espírito, mas criadora, poética no sentido etimológico da palavra”¹⁵⁶.

Tem-se indicado, então, que o imaginário requer um exame que se distancie ou fuja de algo estático, o que se constitui em uma marca de afastamento da noção de “mentalidade” que, entre outros pontos, traz à tona uma ideia mais vinculada à imobilidade ou à permanência de longa duração.

Percebemos então com relativa clareza que o conceito ou noção de imaginário é, em larga medida, complexa e está sempre aberta a sentidos e significações diversas. Lembramos também que, embora tenha recebido mais atenção ou ênfase com os historiadores franceses da geração de Jacques Le Goff, Georges Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie, dentre outros, a noção de imaginário já foi trabalhada décadas antes por outros historiadores que podem ser tidos como precursores, embora não gostemos desse termo e os sentidos que carrega.

Consideramos que um dos trabalhos historiográficos mais clássicos que exemplificam, em alguma medida, o que estamos afirmando refere-se à pesquisa de Johan Huizinga publicada nos primeiros anos dos noventa, obra monumental em que o historiador holandês transita entre imagens visuais e verbais entrevistadas por meio da produção cultural das sociedades franco-flamengas no que ele chamou de outono da Idade Média.

As fontes dessa pesquisa constituíram-se de textos literários de obras iconográficas, o que possibilitou ao conterrâneo de Erasmo de Rotterdam tocar em questões de determinados modos de sentir e apontá-los como comuns às mulheres e aos homens medievais¹⁵⁷.

Seguindo essa linha de raciocínio vemos como justo postular a inclusão de um outro trabalho historiográfico também clássico como “precursor” da história do imaginário como dimensão no campo da história. Trata-se de uma pesquisa lançada em 1924 por Marc Bloch quando estava ainda em Estrasburgo, ou seja, alguns anos antes de aportar na Sorbonne e iniciar, juntamente com Lucien Febvre, os “combates” pela história tendo como alvo principal Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos¹⁵⁸. O que vemos claro no exame de Marc Bloch nessa obra de 1924 é a permanência de um certo imaginário régio, de uma certa

¹⁵⁶ LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa-POR: Estampa, 1994, p. 12.

¹⁵⁷ HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XVI e XV na França e nos Países Baixos. Tradução de Francis Petra Janssen com revisão técnica de Tereza Aline Pereira de Queiroz. São Paulo-SP: Cosac Naify, 2010.

¹⁵⁸ BURKE, Peter. **A revolução francesa da historiografia**: a Escola dos *Annales* 1929-1989. Tradução de Nilo Odália. São Paulo-SP: UNESP, 1991.

crença popular centrada em um aspecto muito singular e radicado na concepção de que os reis franceses e ingleses de duas dinastias medievais curavam com um simples toque as “escrófulas”.

Marc Bloch localiza e identifica com precisão a imagem do “rei taumaturgo” e sua consequente apropriação política a partir da investigação dos rituais e simbologias que se envolviam nesse caso.

Não temos nesse estudo a indicação de um mudo genérico ou mais geral de sentir, mas a indicação clara de uma crença muito bem marcada que se relaciona com o âmbito da política e do social dessa época que está fundamentada em um imaginário que tem uma história e foi, pouco a pouco, se consolidando na maneira medieval de se conceber uma realeza que está em diálogo com a sacralidade¹⁵⁹.

Entendemos que há diferenças significativas entre a história das mentalidades e a história do imaginário enquanto dimensões historiográficas que levam, por sua vez, à produção de abordagens distintas dos objetos históricos ou historiográficos. Em termos gerais, se alcança ou toca-se na noção de mentalidade por um meio indireto, normalmente através de indícios, de pequenos detalhes que, em alguma medida, são reveladores de atitudes e hábitos coletivos, bem como de modos de sentir comuns em uma coletividade, um grupo, uma sociedade.

No que diz respeito ao imaginário, acreditamos que sua apreensão se dá, muitas vezes, pela análise mais direta do que está sendo “dito” seja verbal ou visualmente. Para tanto, pesquisadoras e pesquisadores poderão se valer ou das análises topológicas ou dos recursos semióticos, bem como dos métodos iconográficos e iconológicos em se tratando de pesquisas que têm imagens visuais como fontes¹⁶⁰.

No tocante à história intelectual que, à semelhança da história das ideias políticas ou do pensamento político, vemo-la como mais um domínio no campo da história que, certamente dialoga ou tem interligações com a história das ideias, ademais quando consideramos uma das suas principais especificidades que é

[...] designar todas espécies de estudos históricos concernentes a obras, doutrinas, formas de pensar, tradições de saber, movimentos etc. na esfera erudita da cultura, diferenciando-os assim das pesquisas das mentalidades, do imaginário, dos

¹⁵⁹ BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos**: estudo sobre o caráter sobrenatural atribuído ao poder real, particularmente em França e Inglaterra. Tradução de Júlia Mainardi. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2009.

¹⁶⁰ VIEIRA, Daniel de Souza Leão. Paisagem e imaginário: contribuições teóricas para uma história cultural do olhar. **Fênix**, Revista de História e Estudos Culturais, ano 3, n. 3, p. 1-14, jul.-set./2006.

processos culturais simbólicos e das dimensões sociais da cultura, que constituem outras tantas especializações¹⁶¹.

Acreditamos que essa postura afeita à história intelectual assume sua característica de conceder atenção especial às produções culturais como as obras filosóficas, historiográficas, poéticas e científicas diferenciadas a partir do reconhecimento da complexidade de suas estruturas.

Salientamos ainda que a diferenciação dos contextos no âmbito da história intelectual é variável com base nas questões formuladas por aquelas ou aqueles que chamam para si a tarefa da interpretação a partir das várias fontes com que têm contato, mostrando-se então uma natureza diversa das que são perseguidas pela história social das ideias e pela história cultural, pois

A história social das idéias (sic) dá ênfase às condições de difusão e recepção da literatura, de doutrinas e opiniões nos segmentos menos letrados do espectro social; em consequência, seus contextos definem-se no plano sociocultural. Já a história cultural de orientação antropológica trabalha com processos simbólicos e representações coletivas em contextos recortados especialmente nos meios populares¹⁶².

Quando tocamos na questão do esquecimento da história das ideias perguntamos se tal acontece por que, dada à sua longevidade no campo da história, suas especificidades foram assimiladas a tal ponto que se tornou como que “inútil” ou desnecessário nomeá-la ou identificá-la ou, ainda, por que mesmo sem serem assimiladas muitas de suas especificidades, tal qual aconteceu com o pensamento de Wilhelm Dilthey durante muito tempo entre os historiadores alemães¹⁶³, surgiram outras dimensões e domínios no “comércio livre das ideias no tempo”¹⁶⁴ tornando-se “moda” e relegando-a ao ostracismo acadêmico, especialmente entre historiadoras e historiadores em terras brasileiras.

Mas consideramos que tão grave quanto esse ostracismo, é confundi-la com outras especialidades acadêmicas no campo da história, inclusive com a história intelectual, bem como com a história das ideias políticas, esses sim domínios que se servem mais amplamente da história das ideias.

¹⁶¹ LACERDA, Sonia; KIRSCHNER, Tereza Cristina. Tradição intelectual e espaço historiográfico ou por que dar atenção aos textos clássicos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003. p. 27.

¹⁶² LACERDA, Sonia; KIRSCHNER, Tereza Cristina. Tradição intelectual e espaço historiográfico ou por que dar atenção aos textos clássicos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003. p. 30.

¹⁶³ MARROU, Henri-Iréné. **Sobre o conhecimento histórico**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 1978, p. 17.

¹⁶⁴ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. 5. ed. São Paulo-SP: Perspectiva, 2000.

Pensamos também que, dada a complexidade da história das ideias que se compõe, já faz tempo, de interesses variados, efetivando-se com enquadramentos teóricos diversos, não tendo mais uma unificação por conceitos gerais e problemáticas mais amplas, então é preferível para um bom número de historiadoras e historiadores deixá-la de lado.

Percebemos ainda que, ao contrário do total abandono, existe um bom número de pesquisas que se valeram de seus pressupostos e de suas técnicas sem atribuir-lhe ou lhe reconhecer a influência, o diálogo, o que nada mais é do que uma simples apropriação sem, contudo, reconhecê-la.

Não temos clareza se pesquisadoras e pesquisadores no campo da história agem dessa forma voluntariamente ou por não terem se aprofundado mais no que ela tem de singular e geral, ademais quando levamos em conta que “[...] não é fácil caracterizar uma disciplina como a história das ideias: objeto incerto, fronteiras mal desenhadas, métodos tomados de empréstimo aqui e ali, procedimento sem retitude e sem fixidez”¹⁶⁵.

Desmitificou-se já a imagem do “fantasma do pensamento puro” a partir da constatação de que as ideias não nascem de forma espontânea, pois estão ligadas à instâncias exteriores que agem sobre quaisquer homens e mulheres que se ocupam da “atividade do pensamento”¹⁶⁶.

Ao falar-se que uma ideia é pré-existente a um pensador, mesmo considerando uma certa condição que, na falta de um termo mais adequado, autoriza qualificá-lo como “pioneiro”, não se está defendendo o argumento de que ela exista ou passou a existir independentemente da experiência ou da vontade de homens e mulheres que detêm certa autonomia de agir, fazer e dar sentido às suas ações individuais e coletivas.

O que estamos querendo dizer é que tal ideia já passou por um período de discussões e de disputas até conquistar o seu *status* de consolidação e de relativa influência

¹⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro-RJ: Forense Univertária, 2009, p. 154-155.

¹⁶⁶ “A atividade do pensamento – segundo Platão, o diálogo sem som que cada um mantém consigo mesmo – serve apenas para abrir os olhos do espírito; e mesmo o *nous* aristotélico é um órgão para ver e contemplar a verdade. Em outras palavras, o pensamento visa à contemplação e nela termina, e a própria contemplação não é uma atividade, mas uma passividade; é ponto em que as atividades espirituais entram em repouso. Segundo as tradições da Era Cristã, quando a filosofia se tornou serva da teologia, o pensamento passou a ser meditação, e a meditação passou novamente a terminar na contemplação, uma espécie de estado abençoado da alma em que o espírito não mais se esforçava por conhecer a verdade, mas por antecipar um estado futuro, recebendo-o temporariamente na intuição [...]. Com o surgimento da Era Moderna, o pensamento tornou-se principalmente um servo da ciência, do conhecimento organizado; e ainda que tenha ganhado muito em atividade, segundo a convicção crucial da modernidade pela qual só posso conhecer o que eu mesmo produzo, foi a matemática, a ciência não empírica por excelência, em que o espírito parece lidar apenas consigo mesmo, que passou a ser a ciência das ciências, fornecendo a chave para as leis da natureza e do universo que se encontram ocultas pelas aparências” (ARENDETT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2. ed. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro-RJ: Civilização Brasileira, 2010, p. 22).

sobre um ou vários pensadores ou grupo de pensadores, período que pode levar alguns anos apenas ou séculos.

Acreditamos que a participação de um ou outro pensador em momentos tão distintos e importantes no âmbito do mundo das ideias que, entre outros pontos, motivam e norteiam ações e/ou práticas, explique mas não justifique um hábito tão arraigado de se dar a “paternidade” de uma ideia a este ou aquele.

Entendemos tal prática como uma flagrante injustiça a tantos outros anônimos que participaram em alguma medida da sua gestação e contribuíram para seu surgimento até o começo de sua aceitação e circulação no mundo dos homens e das mulheres que vivem e convivem sob o reino do agir e do fazer ignorando, em sua maioria, se são as ideias que precedem a experiência ou a experiência que antecede e faz vir à tona as ideias.

O que fazemos aqui é uma referência ao debate já antigo entre o empirismo¹⁶⁷ e o inatismo¹⁶⁸, questão que também está presente em umas das vertentes da sociologia do

¹⁶⁷ Nicola Abbagnano explicita sobre a expressão, termo e verbete *empirismo* que corresponde à “[...] corrente filosófica para a qual a experiência é critério ou norma da verdade, considerando-se a palavra ‘experiência’ no significado 2º. Em geral, essa corrente caracteriza-se pelo seguinte: 1) negação do caráter absoluto da verdade de ou, ao menos da verdade acessível ao homem; 2) reconhecimento de que toda verdade pode e deve ser posta à prova, logo eventualmente modificada, corrida ou abandonada. Portanto, o E. [empirismo] não se opõe à razão ou não a nega, a não ser quando a razão pretende estabelecer verdades necessárias, que valham em absoluto, de tal forma que seria inútil ou contraditório submetê-las à prova. Foi desse modo que Sexto Empírico caracterizou o E., e, com base nessas características, reconhecia o seu parentesco com o ceticismo; essas características continuaram sendo fundamentais em todas as doutrinas posteriormente denominadas empíricas, quaisquer que fossem suas determinações peculiares. Sexto Empírico diz que o médico empírico, ou melhor, *metódico*, ‘nada afirma temerariamente acerca dos fatos obscuros, mas, sem pretender dizer se são compreensíveis ou não, acompanha os fenômenos e destes toma aquele que lhe parece útil, assim como fazem os céticos’. E acrescenta: o que a medicina metódica e o ceticismos têm em comum é a ausência de dogmas e a indiferença no uso das palavras, sendo comum também a regra de seguir as indicações da natureza e as fornecidas pelas necessidades do corpo (*Pirr. Hyp.*, I, 236-41). Depois de vários séculos, Leibniz apresentava o mesmo conceito de E., mas contrapondo nitidamente o procedimento empírico ao racional: ‘Os homens agem como os animais porquanto o concatenamento de suas percepções só é realizado pela memória, assemelhando-se assim aos médicos empíricos, que só têm prática e nenhuma teoria. Em três quartos de nossas ações nós somos apenas empíricos: p. ex., quando prevemos que vai amanhecer, estamos agindo empiricamente, pois estamos esperando que aconteça o que sempre aconteceu. Só o astrônomo julga esse fenômeno com a razão. Mas é o conhecimento das verdades necessárias e eternas que nos distingue dos simples animais e nos faz ter razão e ciência, elevando-nos ao conhecimento de nós e de Deus’ (*Monad.*, §§ 28-29). A razão, nesse sentido, é infalível. Se como faculdade humana pode enganar-se, como ‘concatenação das verdades e das objeções em forma, é impossível que a razão nos engane’ (*Théod.*, Disc., § 65). É muito provável que dessas observações de Leibniz nos tenha chegado o conceito de E., de racionalismo e da oposição entre ambos. O *racionalismo* (v.), defende a tese da necessidade da razão como ‘concatenação das verdades’, e não como faculdade do sentido de que ela não pode ser diferente do que é, portanto, não pode sofrer desmentidos e não exige confirmações. A tese do E. é de que essa necessidade não existe e, portanto, toda e qualquer ‘concatenação de verdades’ deve poder ser posta à prova, verificada e eventualmente modificada ou abandonada” (ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1. edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosse; revisão e tradução dos novos textos de Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2007, p. 377-378.

¹⁶⁸ Na explicação de Nicola Abbagnano para o verbete *inatismo*, tem-se que se refere à “[...] doutrina segundo a qual no homem existem conhecimentos ou princípios práticos inatos, ou seja, não adquiridos com a experiência e anteriores a ela. O modelo de todo I. (inatismo) é a doutrina platônica da *anamnese* (v): ‘Como a alma é imortal e nasceu muitas vezes e viu todas as coisas, tanto aqui como no Hades, nada há que ela não tenha aprendido: de modo que não espanta o fato de que possa recordar, sem relação à virtude, sem relação a outras coisas, o que

conhecimento que reconhece a impossibilidade de se compreender os modos de pensamentos desprezando-se ou colocando-se de lado sua origem social e histórica.

Essa vertente sociológica reconhece também que pessoa alguma foi ou será apenas um receptor passivo de ideais, pois reelabora, substitui e acrescenta de acordo com os “[...] novos desafios surgidos nas variações e mudanças em sua situação”¹⁶⁹, significando com isto uma adesão às orientações de um grupo de historiadoras e historiadores ditos “sociointelectuais” que, entre outros pontos, priorizam a questão do “popular” e veem as ideias e as atitudes como produtos de uma função social que não prescinde de distinção, de reconhecimento¹⁷⁰.

Coexiste nesse grupo multifacetado focado na “história sociointelectual” a tendência ao reconhecimento de uma certa autonomia do papel histórico das ideias o que pressupõe, por outro lado, a necessidade de métodos históricos específicos que possibilitem a compreensão dessas ideias, não obstante enfatizem que não fazem uma abordagem das ideias tão somente como ideias.

Após definirmos o objeto de pesquisa desse estudo em torno das ideias, notadamente das ideias políticas (com foco nas ideias do poder como instituição divina, sua divisão em duas esferas e o domínio de uma esfera sobre a outra) em alguns dos escritos de Erasmo de Rotterdam, explicitou-se que as ideias do rotterdamês não se constituem em inovação, mas em reflexo e/ou continuação, em alguma medida, de ideias já desenvolvidas

antes sabia’ (*Men.*, 81 c). Mas a forma com que o I. passou para a tradição filosófica foi dada pelos estóicos. Estes admitiam como critério de verdade, ao lado da representação cataléptica, a *antecipação*, que é a ‘noção natural do universal’ (DIÓG. L., VII, 54). Cícero assim expunha o ponto de vista estóico: “A Natureza deu-nos minúsculas centelhas, e nós, cedo estragados por maus costumes e por falsas opiniões, apagamo-las todas, de tal modo que fazemos desaparecer a luz da natureza. Na verdade, em nossa índole, são inatas as sementes da virtude, e se lhes fosse possível desenvolver-se, a própria natureza nos guiaria para uma vida feliz’ (*Tusc.*, III, 1, 2). Essa espécie de I. vincula-se à teoria do *instinto* (v.), própria dos estóicos, que é retomada por doutrinas fundamentais de natureza teórica ou prática” (ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1. edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosse; revisão e tradução dos novos textos de Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2007, p. 629.

¹⁶⁹ MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 1972, p. 55.

¹⁷⁰ Ao comentar esse grupo de historiadoras e historiadores “sociointelectuais”, Francisco Falcon apresenta alguns nomes que, em alguma medida, ilustram essa tendência historiográfica no âmbito da dimensão e domínio da História das Ideias, destacando então que “Os principais historiadores deste grupo são os franceses da “terceira geração” dos *Annales*, como Chartier, Revel, Furet. O norte-americano Darnton e o inglês Burke também se incluíam neste grupo. Talvez se possa aqui incluir, se bem com algumas ressalvas, a ‘micro-história’ de Ginzburg, Levi e outros historiadores italianos e espanhóis. Teoricamente, as principais referências deste grupo são textos de Foucault, Norbert Elias (e Weber), C. Geertz, M. Shalins, P. Bourdieu e Michel de Certeau. No dizer de Chartier, trata-se de uma sociologia histórica da vida intelectual e da cultura em geral, centrada no estudo das práticas e representações sociais. Na Grã-Bretanha, poder-se-ia mencionar a “biografia coletiva” de Namier – no qual ideais (sic) e princípios constituem variáveis independentes – e os textos de Thompson que sublinham as atitudes e crenças como constitutivas da ‘lógica das relações sociais que definem uma classe’ historicamente” (FALCON, Francisco. História das ideias. In: CARDOSO, Ciro Flamarin; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. 23. reimpressão. Rio de Janeiro-RJ: Elsevier, 1997, p. 118.

muito antes deles no âmbito do pensamento político, o que nos leva ao reconhecimento de que tanto Erasmo de Rotterdam, como qualquer outro pensador, estando em contato ou conhecendo alguma ideia do passado, mesmo mantendo algo que possa ser apontado como sua essência, procederam a adequações, reelaborações e substituições conforme a realidade do tempo em que viveram, isto é, o contexto da época exerceu, no caso deles, e continuará exercendo ainda hoje ou em qualquer lapso temporal, influência considerável para que essas alterações acontecessem.

Reputamos isto como algo natural, não obstante pareça ter sido ignorado por muito tempo entre aquelas e aqueles que se ocuparam e ainda se ocupam da história das ideias, especificamente das ideias políticas nessa dissertação, pois já foi comum vê-las como atemporais, ou seja, o que foi escrito milênios atrás, em um certo contexto, tem validade imutável e inalterável para as épocas e contextos que sobrevieram ao sabor da marcha inexorável do tempo sobre a história dos homens e das mulheres e as formas como agiram e agem para dar sentido à sua existência, ou seja

La tarea del historiador de las ideas consiste en estudiar e interpretar el canon de los textos clásicos. El valor que tiene escribir esta clase de historia surge del hecho de que los textos clásicos morales, políticos, religiosos, o de cualquier otra clase de pensamiento, contienen una ‘sabiduría inmemorial’ en la forma de ‘ideas universales’. Como resultado de ello, esperamos aprender y sacar provecho de la investigación de esos ‘elementos eternos’ al poseer una relevancia perenne. Lo que, por su parte, sugiere que la menor manera de acercarse a estos textos debe ser concentrarnos en lo que cada uno de ellos *dice* sobre estos ‘conceptos fundamentales’ y ‘los perdurables problemas’ de la moral, la política, la religión e la vida social. En otras palabras, debemos de estar preparados para leer los textos clásicos ‘como se hubieran sido escritos por un contemporáneo’. De hecho resulta esencial considerarlos de esa manera, centrándonos simplemente en sus argumentos y examinando lo que tienen que decir sobre los problemas perennes. Si en su lugar nos vemos desviados a examinar las condiciones sociales o los contextos intelectuales, en los que surgieron, perderemos de vista su sabiduría inmemorial y por lo tanto seremos incapaces de apreciar el valor y el propósito de estudiarlos. Éstas son las asunciones que me gustaría cuestionar, criticar y, si es posible, desacreditar en lo que a continuación sigue¹⁷¹.

Arriscamos dizer que se observa neste comportamento um recrudescimento quanto às formas de tratamento dos textos antigos que remontam ao século XIV europeu, palco do desenvolvimento de um forte movimento conhecido como humanismo cívico e a relação que empreendiam com o mundo antigo¹⁷².

¹⁷¹ SKINNER, Quentin. Significado y comprensión en la historia das ideas. In: CRESPO, Enrique Bocado (Editor). **El giro contextual**: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios. Madri-ESP: Tecnos, 2007, p. 63-64.

¹⁷² Na segunda metade do quatrocentos, século XV, assiste-se a um interessante desenvolvimento pela busca de informações materiais em relação ao mundo antigo por parte dos humanistas que iniciaram uma busca sistemática dos clássicos com foco especial nas bibliotecas monásticas. Entre os clássicos, o preferido era Cícero tido para esses humanistas como o “grande gênio” da Antiguidade. Um dos principais resultados dessa busca foi

Deixaremos para aprofundar mais esses pontos em outra seção nessa dissertação que visa discorrer mais detidamente acerca de Erasmo enquanto “homem de saber” ligado à Igreja e com programas diferentes em função de suas filiações teóricas que, em alguma medida, adaptou ou adequou aos desafios que vivia naquele momento em que fora chamado a se posicionar acerca do governo dos príncipes, o que guarda íntima relação com a história das ideias políticas ou do pensamento político, temática que discutiremos no tópico abaixo.

2.2 História das ideias políticas

A história do pensamento político ou das ideias políticas só aparece como domínio autônomo, como especialidade de saber dotada de contornos de território teórico e de fronteiras reconhecidas a partir dos anos de 1930.

Nesse período, embora já tenha conhecido um desenvolvimento relativamente consistente em países como Alemanha, Canadá, Estados Unidos, França, Inglaterra e Itália, é ainda alheia, desvinculada e/ou separada dos currículos universitários até por volta dos anos de 1920.

Não podemos negar que antes apareceram publicações importantes já no final dos oitocentos tendo como objeto as ideias políticas, o que não lhe tira a condição de ser uma disciplina dando seus primeiros passos, ou seja, vivendo a sua minoridade¹⁷³.

Lembramos que o reconhecimento da história das ideias políticas ou do pensamento político no final dos anos de 1920 se deu em proporções transcontinentais, não obstante um ou outro lugar tenha recepcionado melhor essa nova especialidade historiográfica, o que exemplificamos com o caso dos Estados Unidos da América, país em que essa disciplina assumiu, juntamente com outras atribuições, a função direta de formação dos indivíduos em termos que podemos chamar de cívicos, ou seja

[...] era obviamente de alguma importância prática que a cidadania não colhesse seus valores do ar, ao acaso, uma vez que não pudesse derivá-los de uma dedução transcendente; e o principal propósito de se estudar a história do pensamento

o reconhecimento de que eles tinham sido escrito numa e para uma sociedade diferente, o que levou os humanistas a adotarem uma atitude nova em relação ao mundo antigo que se chocou com os estudos que se realizavam até então e que não produziu sensação alguma de descontinuidade radical em relação a cultura greco-romana, imperando ainda a convicção de que quem vivia no trezentos, no quatrocentos, a título de exemplo, pertencia, em essência à mesma civilização, sobretudo na Itália, onde o código legal de Justiniano ainda vigorava e grande parte das cidades italianas ocupava ainda os mesmos sítios da época romana (SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Revisão técnica de Renato Janine Ribeiro. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1996, p. 105-109).

¹⁷³ LOPES, Marcos Antônio. **Para ler os clássicos do pensamento político**: um guia historiográfico. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2002, p. 20.

político, o que manual após manual torna claro, era prover o leigo (que, sendo em geral estudante de um colégio americano, era encarado acima de tudo como um futuro cidadão) de um conjunto de possíveis atitudes políticas que ele próprio não teria sido capaz de gerar (elas eram o trabalho de “gênios”), mas às quais poderia reagir e fazer sua escolha de uma maneira equilibrada¹⁷⁴.

Parece-nos que este foi o acento geral dada à história do pensamento político em seus primeiros anos em que se constituiu como especialidade ou subdisciplina acadêmica.

Um dado revelador desse encaminhamento da história das ideias políticas como formação de uma consciência cívica é percebido também como predominante na tradição inglesa quando nos debruçamos sobre a coletânea organizada por Preston King (*The study of politics: a collection of inaugural lectures*) que, como traço principal, alinha em ordem cronológica as *Lectures* inaugurais no âmbito da cátedra de história das ideias políticas que se pronunciavam em Cambridge e Oxford que, entre outros pontos, tinha como horizonte de referência principal a Revolução Russa e a Primeira Guerra Mundial¹⁷⁵.

Acercarmo-nos da história das ideias significa adentrar num contexto de profusão de metodologias, movimentos, teorias e vertentes, bem como de formas de abordagens.

Chamamos a atenção para uma dessas vertentes que ganhou força a partir da década de 1960, depois de logo tempo de críticas e tentativas de banimento do *metier* do historiador fundamentada na acusação, com alguma razão, de uma prática historiográfica em torno das ideias, com destaque para as ideias políticas, tida como “descarnada”, vista também como síntese de todos os males historiográficos, caminho a ser evitado, pois privilegiava o particular e o nacional¹⁷⁶, privando-se simultaneamente da possibilidade das comparações no espaço e no tempo, trilhando o caminho único da narrativa, subsumida pela linearidade¹⁷⁷.

Lucien Febvre no âmbito de seus “combates pela história” não hesitou em apontar a história das ideias políticas que conheceu como “descarnada”, “história das pernas curtas”, “história que não é a nossa”, em que se soma outro aspecto que a caracterizou como profundamente pedagógica, pois

Chevalier [Jean Jacques Chevalier] estava menos preocupado em estudar a genealogia das grandes idéias (sic) políticas, sua difusão e sua função nas diversas sociedades onde nasciam que em oferecer um capital cultural a jovens que se destinavam a servir ao Estado ou a assumir funções de direção. Ele preferia assim acentuar o que escapava ao transitório, ia além da “cor local”, e, inversamente,

¹⁷⁴ TUCK, Richard. História do pensamento político. p. 279-296. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo-SP: Unesp, 2011, p. 287.

¹⁷⁵ KING, Preston T. **O estudo da política**. Tradução de José Luiz Porto de Magalhães. Brasília-DF: UnB, 1980.

¹⁷⁶ FERREIRA, Marieta de Moraes. Apresentação. In: RÉMOND, René (dir.). **Por uma história política**. Tradução de Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2003, p. 7.

¹⁷⁷ RÉMOND, René. Uma história presente. In: RÉMOND, René (dir.). **Por uma história política**. Tradução de Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2003, p. 17.

propunha respostas duradouras aos principais problemas políticos, colocados há séculos para o espírito humano¹⁷⁸.

Reconhecemos que este contexto de crítica direta e ferrenha à forma como se praticava a história das ideias, notadamente das ideias políticas ou do pensamento político, se justifica diante de uma historiografia que se voltava, até metade da década de 1950, com acento especial entre os franceses e os anglo-saxões, para uma forma de abordagem de textos e perspectivas gerais e generalizantes de seus objetos de pesquisa, sempre com base nos clássicos, definindo-se nas entrelinhas a visão de um enraizamento no presente que se volta para o passado para a compreensão dos problemas da atualidade.

Nesse contexto, as ideias políticas eram tomadas como tendo uma existência abstrata, desconectada do seu espaço e do seu tempo próprios de gestação, “descarnadas”, legitimada por uma prática historiográfica animada pela tese da existência na tradição do pensamento político de certos problemas já abordados por autores celebrizados como Platão, Aristóteles, Agostinho de Hipona, Maquiavel, Hobbes, entre outros, que nada mais fazem do que iluminar a realidade em diferentes épocas, cabendo ao historiador do político apenas perguntar-se e responder o que, a título de exemplo, na filosofia política platônica, aristotélica, polibiana, dentre outras, foi dito sobre democracia que está sendo negligenciado no mundo contemporâneo¹⁷⁹.

Transparece a partir destes delineamentos que, enfaticamente nos anos 1940 e 1950, os historiadores das ideias com foco no político, especialmente os filósofos políticos, nutriam a crença no valor a-temporal das ideias políticas desconsiderando a época em que foram gestadas, fazendo ecoar o “dogma” limitador da possibilidade da análise e da compreensão da realidade do presente apenas a partir do conhecimento das grandes obras da literatura política que, por sua vez, representam os grandes marcos na história da humanidade¹⁸⁰.

Entendemos que essa postura mostra-se um tanto problemática por vários fatores, com destaque maior para a ocultação de alguns problemas como a forma em que as ideias “chegam” aos “homens de saber”, aos intelectuais, não tocando em questões que procuram articular por que uma ideologia torna-se dominante em certos meios e numa dada data, pois

¹⁷⁸ WINOCK, Michel. As idéias políticas. In: RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. Tradução de Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2003, p. 275.

¹⁷⁹ LOPES, Marcos Antônio. **Para ler os clássicos do pensamento político**: um guia historiográfico. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2002, p. 27.

¹⁸⁰ LOPES, Marcos Antônio. **Para ler os clássicos do pensamento político**: um guia historiográfico. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2002, p. 28).

da mesma forma que a própria partitura de uma grande sinfonia, os seus ecos também são objetos da história¹⁸¹.

Chamamos a atenção para o fato muito aludido e celebrado entre um bom número de historiadoras e historiadores do político de que, desde o final de década de 1950 a história das ideias políticas, como outras áreas, campos, especializações e subdisciplinas do ofício do historiador, é tocada por ventos de renovação tentando afastar várias coordenadas de pesquisa da história política tradicional como (i) a concepção da história das ideias políticas do passado como forma ou possibilidade de se resolver problemas ou questões do presente, contemporâneas; (ii) a especialidade no estudo da marcha ocidental na constituição dos estados modernos e também; (iii) como campo de trabalho baseado tão somente na análise e interpretação de textos e autores tidos como de envergadura e das grandes escolas doutrinárias.

A partir do enfrentamento destas coordenadas que vigoraram desde a definição do campo da história como disciplina acadêmica ainda no século XIX, vemos surgir uma preocupação cada vez maior com o enraizamento das ideias políticas na esfera social, sua difusão e recepção¹⁸². Nesse movimento de renovação a partir do enfrentamento das formas de fazer da história política tradicional, começa a aparecer com clareza um esforço de não se analisar apenas os sistemas políticos elaborados por um ou outro pensador ilustre do passado, mas a busca de integração desses sistemas em seu contexto histórico, a procura de se ver o nascimento e o que representavam esses sistemas para os homens e mulheres que viviam à época.

Não podemos perder de vista que as dificuldades surgidas são inúmeras neste contexto que se definia, tais como a dificuldade de se analisar as ideias políticas de uma sociedade do passado tendo-se como parâmetro fazê-lo em época recente, pois esses ventos renovadores impunham a historiadoras e historiadores das ideias políticas o exercício de se perguntarem, o tempo todo, quais eram essas ideias para os diversos sujeitos como os camponeses, os operários, os funcionários, os burgueses, os aristocratas.

Observamos então que o foco que passa a ser perseguido é menos a paisagem ideológica, mas a observação do lugar desses “homens de saber” e seus movimentos e deslocamentos no âmbito dessa paisagem, tendo-se em vista que as ideias não transitam nuas pelas ruas, pois são levadas por homens e mulheres inseridos em vários conjuntos ou estratos sociais.

¹⁸¹ SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (dir). **Por uma história política**. Tradução de Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2003, p. 236).

¹⁸² LOPES, Marcos Antônio. **Para ler os clássicos do pensamento político**: um guia historiográfico. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2002, p. 29.

Para nós fica evidente que, por sua vez, na fronteira entre a história das ideias políticas e a história dos intelectuais ou história intelectual há um amplo campo de pesquisa, tais como o da aculturação dessas mesmas ideias cuja exploração tem como caminho possível a reinserção dessas ideias no seu ambiente social e cultural próprios, o que traz à tona a questão da recolocação dessas ideias num contexto histórico. Assistimos, assim, a efetivação de uma história social das ideias políticas que, entre outros pontos, possibilita uma compreensão mais ampla tanto dos textos tidos como grandes ou de envergadura bem como da filosofia política dos homens comuns de seu tempo¹⁸³.

Afirmamos, em outros termos, que passa então a ganhar corpo e força no interior deste campo uma história das ideias por contrastes, com ares de maior fecundidade, já que uma obra de um pensador político ilustre, canônico, ou ainda do que se convencionou chamar de “autor menor”, é vista a partir da negação de que é expressão fidedigna do conjunto de seu próprio pensamento, não se constituindo também a expressão única e irretocável de sua época¹⁸⁴.

Quando nos dispomos a percorrer os caminhos da história social das ideias políticas, estamos cientes de que isso requer pensar que o trato com as fontes é uma articulação histórica, ou seja, não se está conhecendo o passado tal como ele foi, mas faz-se uma apropriação de uma reminiscência do passado através dos textos, canônicos ou de autores menores¹⁸⁵.

Isso configura uma negação da ciência histórica de viés positivista que, entre outras coisas, se propõe realizar uma descrição, sempre a mais exata possível, do passado¹⁸⁶, dando-se ênfase, ainda, ao fato de que o historiador social da história das ideias políticas que opta em seu trabalho vincula-se, de alguma forma, ao domínio da história intelectual.

Entendemos que a historiadora ou o historiador social da história das ideias políticas ao se deparar com o pensamento político de um autor, alcançará a inteligibilidade deste pensamento a partir da relação com a história própria desse autor, buscando a percepção de como certos aspectos dos eventos históricos de sua época foram vivenciados e aparecem em seus escritos¹⁸⁷.

¹⁸³ SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (dir). **Por uma história política**. Tradução de Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2003, p. 257-258).

¹⁸⁴ LOPES, Marcos Antônio. **Para ler os clássicos do pensamento político**: um guia historiográfico. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2002, p. 30).

¹⁸⁵ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. v. 1. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo-SP: Brasiliense, 1987, p. 223.

¹⁸⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo-SP: Ed. 34, 2006, p. 40.

¹⁸⁷ OLIVEIRA, Maria Izabel de Moraes. História intelectual e teoria política: confluências. In: LOPES, Marcos Antônio Lopes (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003, p. 61.

Neste interim, torna-se importante a percepção dos nexos entre as ideias presentes nos discursos, das formas utilizadas para expressá-las e do conjunto das determinações extratextuais que dirigem a produção, circulação e o consumo desses discursos, em síntese, cabe à historiadora e/ou ao historiador não negligenciar a forma do discurso e relacioná-lo ao social¹⁸⁸.

Levando-se em conta essa postura frente a um texto de um pensador político, um “vestígio textual do passado”, o texto passa a ser visto não como reflexo, mas como arma, pois um pensador político ao produzir e divulgar seu texto possivelmente não desejou tão somente refletir seu tempo e sociedade, mas produzir efeitos em seus leitores, tornando esses leitores o alvo direto da busca da eficácia do discurso, o que torna o processo de escrita e leitura, em última instância, efeitos de “produzires”¹⁸⁹.

Reconhecemos esta acusação como justa em partes, na medida em que era dirigida de forma específica à história das ideias políticas que, por seu turno, alcançou também a história das ideias, não obstante seja imprescindível pontuarmos que muitas das críticas lançadas à história do pensamento político foram concomitantes ao seu surgimento como disciplina acadêmica ainda no início dos noventa. Neste período, ela não era nada mais que uma disciplina subalterna com a finalidade maior de servir como introdução ao que se chamava à época de contextualização dos grandes pensadores do passado¹⁹⁰.

Não é só a partir do historiador francês vindo de Estrasburgo que vemos ganhar força um forte movimento de crítica e contestação à história das ideias políticas confundida com a história das ideias, bem como não conseguimos identificar com clareza se esses críticos perceberam também essa confusão, mas está claro para nós que ela existiu e, conseqüentemente, levou ao descrédito da história das ideias, principalmente entre os franceses.

Temos a impressão de que esses críticos, desejosos de jogar fora a água suja da bacia, quase jogaram fora a criança. Essa confusão que acreditamos ter existido entre a história das ideias com a história das ideias políticas pode ser exemplificada não apenas com Jean Jacques Chevalier, mas também com historiador francês, Marcel Prélot, ao expor em um de seus manuais que

¹⁸⁸ CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. 23. reimpressão. Rio de Janeiro-RJ: Elsevier, 1997, p. 378.

¹⁸⁹ Referência à Renato Janine Ribeiro (apud OLIVEIRA, Maria Izabel de Moraes. História intelectual e teoria política: confluências. In: LOPES, Marcos Antônio Lopes (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003, p. 63).

¹⁹⁰ LOPES, Marcos Antônio. A história do pensamento político: dos *Grands Doctrinaires* a história social das idéias. **Tempo Social – Revista de Sociologia**. São Paulo-SP: USP. v. 14. n. 2. p. 113-127. Out./2002, p. 114.

[...] a história das idéias (sic) tem como objeto as ideologias, quer dizer, as concepções intelectuais segundo as quais, e do mesmo modo, o Estado se estabelece e se organiza e a autoridade política funciona e é transmitida [...]. Por consequência (sic), são excluídas as obras que não formem com uma amplitude, uma força e um rigor suficientes, pontos de vista essenciais sobre os assuntos públicos¹⁹¹.

Embora prevalecesse essa confusão entre os historiadores do político nos primeiros anos em que constituíam a história das ideias políticas como domínio, perguntamos por que muitos daqueles que começaram a criticá-la e a contestá-la ignoraram outros pesquisadores que incorriam também nos erros ou nos vícios da história política tida como “descarnada”.

Vemos reforçada, assim, a nossa percepção de que muito do que foi apontado como erro, como vício, como indesejável, entre outros pontos, tinha mais relação com disputas internas por reconhecimento e prestígio, inclusive em termos pessoais, do que realmente de compromisso com uma prática historiográfica em torno do político.

Levamos em consideração aqui o fato de que os críticos mais mordazes do que se convencionou chamar de “velha” história política parecem ignorar uma questão de reconhecida importância tanto para a história das ideias em geral, quanto para a história política em particular, isto é, de que aqueles “velhos” historiadores não se colocaram os mesmos problemas, as mesmas perguntas, os mesmos questionamentos que foram e continuam sendo propostos depois deles. Em suma, parece que ignoraram por completo o contexto de produção desses trabalhos que preferiram chamar simplesmente de manuais.

Outro ponto importante deixado de lado é que, mesmo que concordemos com a ideia de que foram produzidos “manuais” no âmbito da história do pensamento político pelos “velhos” filósofos e historiadores políticos, pois escreviam a partir de dados ou elementos “oficiais” e se preocupavam só com os grandes nomes e personalidades da história ocidental, não podemos perder de vista que essas obras são ricas de detalhes que se tornam indispensáveis para que se conheçam pormenores que ajudam na abordagem que se faz na “nova” história política, o que pode ser exemplificado com trabalhos já consagrados e criticados como os de Arthur Lovejoy, Eric Voegelin, Étienne Gilson, Jean-Jacques Chevalier, Jean-Touchard, Leo Strauss, Leopold von Ranke, dentre outros.

Percebemos também que aqueles que são apontados como representantes legítimos da “velha” história política, muitos deles já demonstram claramente sinais de renovação na forma de fazer a história do político, como é o caso de Jean Touchard que, entre

¹⁹¹ PRÉLOT, Marcel. **As doutrinas políticas**. v. 1. Lisboa-POR: Editorial Presença, 1974 apud LOPES, Marcos Antônio. **Para ler os clássicos do pensamento político**: um guia historiográfico. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2002, p. 26.

outros pontos, liderava de alguma forma um bom número de historiadores que comungavam com ele da mesma ótica de como se daria a relação entre o pensamento político e a historiografia, colaboradores como Louis Bodin, Georges Lavau, Pierre Jeannin, Jean-François Sirinelli. Vemo-lo, assim, afirmar na abertura de uma coleção tratando da história das ideias políticas em 1959 (*Histoire des idées politiques*) que

Não se trata aqui somente de analisar os sistemas políticos elaborados por alguns pensadores, mas de integrar esses sistemas no seu contexto histórico, de procurar ver como nasceram e o que representavam para os homens que viviam nessa época [...]. Uma ideia política tem uma certa espessura, um certo peso social. Podemos compará-la a uma pirâmide com vários andares: o andar da doutrina, aquele que os marxistas chamam a *práxis*, o da vulgarização, o dos símbolos e das representações coletivas. A história das doutrinas já faz parte da história das ideias, mas não constitui toda a história das ideias, nem sequer é, talvez, a sua parte essencial [...]. Mas logo surgem dificuldades sem conta. Como analisar as ideias políticas de uma sociedade? O que já de si é difícil em relação à época em que vivemos não será impossível a respeito de eras passadas? O historiador das ideias deveria, para cada época, perguntar a si próprio quais são as ideias políticas dos camponeses, dos operários, dos funcionários, da burguesia, da aristocracia, etc.¹⁹².

Ao se enfrentar alguns equívocos e vícios presentes tanto na “forma de ver” quanto na “forma de fazer” a história das ideias, com acento especial para a história das ideias políticas muito em voga entre o final dos oitocentos e início dos novecentos, muitos historiadores franceses que se colocaram ao lado de Lucien Febvre e Marc Bloch em suas batalhas ou “combates” particulares contra Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos continuaram suas pesquisas e, para negar sua filiação, fundamentaram-se em justificativas teóricas não muito claras, criaram vertentes confusas de uma história, não apenas das ideias e do pensamento político, sob novos problemas e novas abordagens¹⁹³ que merecem, em alguma medida, a crítica de que

A nova história, onde os sócios do clube dos Annales, além de elogiarem-se uns aos outros, exibem toda a sua ferrugem e chegam ao regozijante descobrimento de que também a moda historiográfica é dirigida de Paris, e que eles são seus artífices supremos, conclusão que se alcança pelo elementar procedimento de não em conta mais que o que eles mesmos fazem (esquecendo-se que há na própria França uma tradição historiográfica “socialista” mais séria). Livros, em suma, onde a multiplicidade dos temas abordados, que pretende ser um reflexo da diversidade e da riqueza da investigação, apenas consegue ocultar a total falta de idéias (sic)¹⁹⁴.

¹⁹² TOUCHARD, Jean. Prefácio. p. 9-16. In: _____. (Dir.). **História das ideias políticas**. Tradução de Mário Braga. v. 1. Lisboa-POR: Publicações Europa-América, 1970, p. 10;11.

¹⁹³ FONTANA, Josep. A reviravolta cultural. In: _____. **A história dos homens**. Tradução de Heloisa Jochims Reichel e Marcelo Fernando da Costa. Bauru-SP: EDUSC, 2004, p. 381-411. FONTANA, Josep. A reconstrução. III: a escola dos *Annales*. In: _____. **História: análise do passado e projeto social**. Tradução de Luiz Roncari. Bauru-SP: EDUSC, 1998, p. 203-215.

¹⁹⁴ FONTANA, Josep. A reconstrução. III: a escola dos *Annales*. p. 203-215. In: _____. **História: análise do passado e projeto social**. Tradução de Luiz Roncari. Bauru-SP: EDUSC, 1998, p. 213.

Arriscamos em dizer ainda que, com acento especial para o caso francês, muito do que se fez e faz em termos de história das ideias tem recebido outras denominações que se abrigam em concepções historiográficas como a história do imaginário e a história das mentalidades. Mas outras tradições historiográficas continuaram assumindo sua filiação à história das ideias como a germânica, a italiana e, mais notadamente, a anglo-saxônica, ou seja, a britânica e a estadunidense¹⁹⁵.

Encerradas essas considerações acerca da história das ideias, em especial sobre a história das ideias políticas nesse tópico e seu movimento de renovação a partir dos anos de 1950, propomos apresentar no tópico abaixo uma discussão versando sobre algumas abordagens metodológicas e teóricas que propõem formas ou maneiras de se ler e interpretar os “testemunhos textuais do passado”, com destaque para três delas, o “paradigma” da intersubjetividade vinda principalmente da teoria literária, a história dos conceitos e o contextualismo linguístico.

2.3 Abordagens metodológicas e teóricas na história das ideias políticas

Esforçamo-nos neste tópico para identificar e enfatizar nesse espaço as possíveis contribuições práticas do “paradigma” da intersubjetividade, da história dos conceitos e do contextualismo linguístico, reconhecendo seus avanços e recuos em termos teórico-metodológicos, bem como algumas das dificuldades de aplicação de suas prescrições metodológicas, pois

[...] qualquer obra substantiva realiza, ao mesmo tempo, mais e menos do que prescreve o método que a inspirou. Realiza mais porque há fatores não controlados pelas prescrições metodológicas que influenciam o resultado de uma investigação, tais como o acesso a recursos materiais e institucionais, a “sorte” na descoberta de documentos relevantes, ou características idiossincráticas, como a energia individual e a criatividade dos pesquisadores; e realiza menos porque toda metodologia “exagera” em suas prescrições, sugerindo um “ideal” procedimental que jamais se efetiva integralmente¹⁹⁶.

Ao falarmos em metodologia e teoria concordamos com a assertiva de que a primeira, a metodologia, tem a ver com certo modo de se trabalhar algo, alguma coisa ou um objeto, o que abarca então uma atividade de escolha e de constituição de materiais para, a

¹⁹⁵ FALCON, Francisco. História das ideias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história: ensaios sobre teoria e metodologia**. 23. reimpressão. Rio de Janeiro-RJ: Elsevier, 1997, p. 92.

¹⁹⁶ SILVA, Ricardo. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro-RJ. v. 53, n. 2, p. 299-235, 2010.

partir daí, se extrair algo específico, o que remete a uma movimentação sistemática que envolve temas e materiais definidos de forma concreta pelo pesquisador, o que deixa claro que, diante do exposto, a metodologia tem a ver com o “modo de fazer”.

Em relação à teoria defendemos que se relaciona com um “modo de ver” bem como com um “modo de pensar”, pois a palavra grega *Theorein*, cujo significado literal é “ação de contemplar”, ato cujo significado latinizado se relaciona íntima e diretamente com o ato de examinar atenta e profundamente algo ou alguma coisa. Os gregos antigos tinham o hábito de estabelecer uma distinção entre a *teoria* e sua vinculação à contemplação aliada à *práxis* e sua ligação à ação propriamente dita¹⁹⁷.

Reconhecemos então a necessidade ou indispensabilidade da existência ou da coexistência de hipóteses e perguntas relacionadas de forma mais específica com as abordagens que contemplam, em alguma medida, as questões metodológicas e teóricas que, bem ou mal aplicadas, ajudam de alguma maneira no trabalho com as fontes, ademais quando se leva em conta que “[...] há tantos tipos de História quantas razões sérias para estar interessado no passado, e tantas diferentes técnicas de pesquisa histórica quantos métodos racionais de seguir esses interesses”¹⁹⁸.

Diante de tal profusão de métodos e teorias, o que propicia o surgimento de dúvidas diversas no tocante à forma “mais acertada” ou “mais adequada” para o estudo dos textos políticos, notadamente os clássicos, fomos levados à construção da hipótese de que é factível estudá-los por meio de uma perspectiva histórica fundamentada em métodos e práticas presentes no *metier* do historiador sem abandonar-se, por sua vez, o esforço de focá-las sob o prisma filosófico que, entre outros pontos, reconhece estes textos como obras que pretenderam oferecer “verdades” gerais sobre a natureza da vida e da organização política.

Acreditamos que com a junção ou combinação destas duas perspectivas consegue-se avaliar, mesmo que com limitações, a força dos argumentos e, concomitantemente, compreender e explicar, em alguma medida, as suposições que estão nas linhas e entrelinhas desses textos¹⁹⁹.

Ao falarmos em junção ou combinação de prismas ou perspectivas, filosófica e histórica, colocamo-nos contra o postulado ainda vigente que se esforça por privilegiar apenas

¹⁹⁷ ABBAGNANO, Nicola. Teoria. In: _____. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. Tradução da 1. Edição de Alfredo Bossi e revisão e tradução dos novos textos de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2007, p. 780-781;1122.

¹⁹⁸ SKINNER, Quentin. **Liberdades antes do liberalismo**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo-SP: UNESP, 2002, p. 88.

¹⁹⁹ LOPES, Marcos Antônio. Aspectos teóricos do pensamento histórico de Quentin Skinner. **Klitterion**. Belo Horizonte-MG. n. 123. p. 177-195. 2011.

uma única escrita da história fundamentada tão somente em um único “quadro” interpretativo, pois tal concepção mostra-se mais do que insuficiente para a difícil tarefa que é o trabalho com as fontes históricas com vistas a perceber, entender e explicar os sentidos e os significados das possíveis experiências de homens e mulheres do passado, cujas pistas identificamos nos “vestígios textuais do passado”.

Defendemos então que, para realizar tal tarefa, precisamos da ajuda de mais de uma teoria, ou de um “modo de ver” ou “modo de pensar”, pois quando uma teoria dá sinais claros de que está perdendo sua “energia criadora” tornando obscuros ou indecifráveis um ou mais pontos do seu objeto, é neste momento que mais uma ou várias teorias, mesmo tidas como rivais, possivelmente ajudarão pesquisadoras e pesquisadores a irem mais além²⁰⁰, ademais quando se percebe que tanto a metodologia e a teoria constituem-se em caminhos que podem e devem ser refeitos no percurso da pesquisa²⁰¹.

2.3.1 História das ideias políticas e o “paradigma” da intersubjetividade

Entre as várias propostas de abordagens no âmbito da história das ideias, com ênfase especial nessa dissertação na história das ideias políticas, iniciamos pela explicitação de uma delas que fundamenta a crítica literária de Roland Barthes e considera o ato de ler não como uma simples decifração de signos linguísticos, muito próximo do que se poderia qualificar de uma leitura ingênua que, em síntese, reafirma o conteúdo detectável no texto, mas traz à tona a percepção da pessoa que lê colocada inteiramente nessa prática de leitura, propiciando a construção de uma “rede” de correspondência entre o que está sendo lido e as experiências próprias do leitor, pois

À medida que vai se reconhecendo nas letras e frases que decodifica, isto é, encontrando no texto elementos já vistos anteriormente, uma reminiscência, o leitor desconstrói o discurso alheio para depois, compreendendo o que lê, constituir novo texto, o dele, “que toma em consideração o livro e o faz existir” [...] Assim sendo, não haveria sentido pré-estabelecido no texto, uma mensagem pronta que caberia ao leitor apreender²⁰².

O que fica claro para nós nesse argumento é que a aquisição de sentido do texto acontece no próprio ato da leitura, ou seja, a “verdade” seria a da leitura que é feita naquele

²⁰⁰ LOPES, Marco Antônio. A história das ideias segundo Michel Foucault e Quentin Skinner. **Mediações – Revista de Ciências Sociais**. v. 9. n. 1. p. 83-100. 2004, p. 98-99.

²⁰¹ BARROS, José D’Assunção. **Teoria da história: princípios e conceitos básicos**. v. 1. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011, p. 266.

²⁰² MOSCATELI, Renato. História intelectual: a problemática da interpretação de textos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003. p. 48.

momento de relação do leitor com o texto, uma concepção relacional, portanto, já que evidencia que não é suficiente ao autor o esforço de impressão no papel do seu texto para que o que ele desejou “falar” possa ser alcançado por mais alguém, pois o texto goza da condição de ser uma mensagem.

A participação do destinatário nesse percurso é fundamental na produção de sentidos, tornando então o exercício da leitura uma transação entre dois textos, aquele do objeto material, o livro, a fonte, o documento, o que o leitor tem diante de si. O outro é aquele que o sujeito leitor produz no instante ou momento próprio da leitura que se confronta com o texto original. Dessa forma, “[...] o resultado da interpretação textual não seria somente a elucidação das intenções do autor, nem apenas os sentidos atribuídos pelo autor ao texto, mas sim aquilo que o leitor compreendeu do que o autor quis dizer”²⁰³.

Ficamos com a impressão de que o que vem sendo dito assemelha-se a uma afirmação do óbvio, mas vai além, já que admitir essa concepção relacional do ato de leitura de uma fonte ou documento é colocar-se diante da assertiva de que o saber histórico torna-se muito mais um discurso em torno ou sobre outros discursos, propondo-se, ao mesmo tempo, que esse saber histórico é um discurso em confronto com tantos outros, um novo texto que, dialeticamente, se estabelece durante o exercício de leitura da própria fonte ou documento, ficando então claro que a tão perseguida “verdade” dos documentos nasce dessa dinâmica que, em última instância, “[...] determinaria toda a atividade da pesquisa histórica”²⁰⁴.

Acreditamos que, diante do que estamos expondo, não fica difícil acercar-se da constatação de que essa concepção relacional de leitor e texto consiste na multissecular tese do diálogo entre leitor e autor, o que colide com o modelo de cognoscibilidade constituinte de todo o pensamento filosófico e científico da modernidade baseado na oposição entre sujeito e objeto, pois segundo esse modelo a leitura não passa de mero monólogo a partir do protagonismo do autor ou do leitor e, com a aplicação desse conceito pela epistemologia, a questão é visualizada por meio da oposição entre empirismo e racionalismo.

No caso do empirismo, é o objeto que “fala” impondo sua “verdade” imanente àquele que se propõe decifrar o código linguístico e, como bom “ouvinte”, cabe ao leitor concentrar-se na “voz do passado” presente no texto em suas mãos e diante de seus olhos, restando-lhe então reportar de forma objetiva aos homens do presente os resultados dessa operação de “escuta” atenta do que lhe foi “revelado”.

²⁰³ MOSCATELI, Renato. História intelectual: a problemática da interpretação de textos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003. p. 50.

²⁰⁴ MOSCATELI, Renato. História intelectual: a problemática da interpretação de textos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003. p. 50.

Em se tratando do racionalismo, o objeto não “fala” nada por si mesmo, sua verdade não está nele, mas é o sujeito da leitura que comporá, em sua própria consciência individual, o sentido do texto que lê, fazendo com que sua fala demiúrgica seja a única a ser ouvida.

Vemos a necessidade de ressaltar ainda que, em ambos os casos do empirismo e do racionalismo, a presença de um dos termos da relação sujeito e objeto torna-se tão somente pretexto para que um outro possa falar, mas nunca um elemento integralmente participante do processo do conhecimento.

Nesse itinerário, precisamos enfatizar então que um dos primeiros passos na superação dessa concepção monológica da leitura se dá quando se postula o caráter dialético da relação sujeito e objeto, o que se deve ao materialismo histórico que operou tal transposição ao considerar que “[...] na *práxis* cotidiana, sujeito e objeto defrontam-se e determinam-se mutuamente, e o resultado de seu embate é uma síntese pela qual os dois são igualmente responsáveis”²⁰⁵.

Embora esse avanço operado pelo materialismo histórico, continua ainda a ter vida a dicotomia fundamental das teorias epistemológicas não-dialéticas, evidenciando-se com isto que o objeto não se converteu em algo diferente do que já era, pois essa mudança exige um outro passo para que o ato de ler não continue a ser ainda o simples “estar diante de um objeto textual”.

Esse outro passo será dado quando se leva em conta o pressuposto da intersubjetividade aplicado à leitura que considera o ato de ler um diálogo com um outro, o autor, encarado não como objeto que clama por conceituação, mas como sujeito com o qual se realiza um confronto discursivo, em última instância, uma prática argumentativa, aparecendo com clareza que

Esse paradigma da intersubjetividade aplicado à leitura deve pressupor, antes de tudo, que o autor do texto persiste, no próprio texto, existindo com “espessura ontológica” mínima que lhe permite travar uma conversa com seu leitor. Afinal, os mortos não falam, e o leitor não é um médium capaz de ouvir as vozes do além²⁰⁶.

Acreditamos que com a breve descrição da concepção relacional e do “paradigma” da intersubjetividade da teoria literária com inspiração em Roland Barthes, dentre outros, evidencia-se também que, como qualquer outra teoria, ajuda a avançar em

²⁰⁵ MOSCATELI, Renato. História intelectual: a problemática da interpretação de textos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003. p. 51.

²⁰⁶ MOSCATELI, Renato. História intelectual: a problemática da interpretação de textos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003. p. 52.

alguns pontos, mas não é suficiente para dar conta de toda a complexidade que envolve qualquer “testemunho textual do passado”.

O que fica claro é que, na história das ideias políticas enquanto domínio e, ainda, na história das ideias como dimensão e domínio, é mais uma contribuição que, dependendo das perguntas do pesquisador, contribui para o alcance de algumas das respostas, mas de forma a atender alguns questionamentos específicos.

Consideramos salutar destacar também nessa linha de raciocínio fincada na concepção relacional entre texto e leitor a constatação de que o que se nomeia como “experiências anteriores do leitor no momento da leitura”, passa a ser o indicador dos meios de efetivação do diálogo autor e leitor no interior do paradigma da intersubjetividade.

Levando-se em conta que o autor de um texto não é mais objeto, mas sujeito, por estar nas linhas de seus escritos e que, o leitor, pesquisador ou não, no momento da leitura conseguirá alguma apreensão do texto se conseguir realizar ou efetivar uma inter-relação baseada em dois lados principais, isto é

[...] de um lado, pelas estruturas internas do texto constituídas pelo uso particular feito pelo autor de um aparato lingüístico (sic) coletivo cujas regras ele não pode infringir completamente e, de outro, pelo instrumental cognitivo do leitor, também ele socialmente adquirido ao longo de uma aprendizagem iniciada já na infância e continuada durante toda a vida²⁰⁷.

Nessa linha de raciocínio, lembramos então que

O ato de leitura inclui-se, assim, numa comunidade leitora que, em certas condições favoráveis, desenvolve aquela espécie de normatividade e de canonicidade que reconhecemos nas grandes obras, aquelas que nunca cessarão de se descontextualizar e de se recontextualizar nas mais variadas circunstâncias culturais²⁰⁸.

No caso específico das historiadoras e dos historiadores, acreditamos que se torna indispensável lembrar que nessa inter-relação envolvendo autor, texto e leitor, a bagagem intelectual de saberes acadêmico, formais e informais que se acumulam e são recebidos através de seus estudos acaba determinando o processo de formação de sentido ocorrido no ato de leitura e análise das fontes escritas, o que também é uma explicação plausível para a variação das interpretações que surgem na investigação das mesmas fontes²⁰⁹.

²⁰⁷ MOSCATELI, Renato. História intelectual: a problemática da interpretação de textos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003. p. 57-58.

²⁰⁸ RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo III. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas-SP: Papirus, 1997, p. 303.

²⁰⁹ MOSCATELI, Renato. História intelectual: a problemática da interpretação de textos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003. p. 58.

Concordamos então com a assertiva de que se impõe, por sua vez, a necessidade de relacionar texto e contexto, ou seja, a busca dos nexos possíveis e identificáveis entre as ideias presentes nos discursos e nas formas pelas quais essas ideias se expressam, evitando-se também o esquecimento do conjunto de determinações extratextuais que guiam a produção, a circulação e o consumo dos mais variados discursos²¹⁰, cujos pontos serão aprofundados nos tópicos abaixo em que discorreremos sobre a história dos conceitos trabalhada por Reinhart Koselleck e acerca do “contextualismo linguístico” de Quentin Skinner, um dos membros da Escola de Cambridge que agrega, também, as posições teóricas de John Dunn e John Pocock.

2.3.2 A história das ideias políticas e a história dos conceitos de Reinhart Koselleck

Entre as diversas perspectivas teórico-metodológicas envolvidas ou utilizadas para a abordagem e/ou o fazer historiográfico no âmbito da história das ideias, e mais especificamente da história das ideias políticas, temos a história conceitual alemã desenvolvida por Reinhart Koselleck, a *Begriffsgeschichte*, que tem conquistado espaços cada vez maiores no *metier* de historiadoras e historiadores que se voltam para a teoria política e os conceitos sociais.

O tratamento da linguagem como, ao mesmo tempo, constituída e constituinte da realidade tornou-se uma prática insuficiente de auxílio na investigação historiográfica, ademais quando se considera que os conceitos detêm uma efetividade histórica maior quando considerados como objetos, pois mediam a experiência e a expectativa, o individual e o social, o linguístico e o extralinguístico.

Com eles, os conceitos, a linguagem torna-se força histórica seja consolidando ou desfazendo configurações existentes no que se pode chamar mundo da vida, pois

Um conceito histórico é sempre resultado da precipitação de um conjunto experiencial, surge no mundo tão materialmente quanto qualquer coisa, não como mera representação mental. Aqui não importa a divisão metafísica entre o material e o imaterial. Um conceito histórico é tão material quanto um processo produtivo, por isso não pode ser tratado apenas como representação. Em sua existência, um conceito realiza-se por atos de fala, não é um idéia (sic) na mente de um autor, mas um conjunto rastreável de performances discursivas capaz de deixar vestígios concretos para a investigação historiográfica²¹¹.

²¹⁰ CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história: ensaios sobre teoria e metodologia**. 23. reimpressão. Rio de Janeiro-RJ: Elsevier, 1997, p. 378.

²¹¹ ARAUJO, Valdeci Lopes de. História dos conceitos: problemas e desafios para uma releitura da modernidade ibérica. **Almanack Braziliense**, n. 7, p. 47-55, mai./2008, p. 48.

Entendemos a partir do exposto que um conceito histórico não é o resultado de uma invenção livre da subjetividade das historiadoras e dos historiadores, pois se configura como uma totalidade semântica haurida na própria contingência histórica, cabendo então o esforço para recuperar as possíveis dimensões que são percebidas nos vestígios que se analisam para, interpretando-os, apontar seus sentidos e significados históricos.

A *Begriffsgeschichte* trata-se de uma história de conceitos e se constitui em um modo específico de história reflexiva em torno da filosofia e do pensamento político e social, cujos desenvolvimentos se deram com base nas tradições dos campos filológicos, históricos, filosóficos e hermenêuticos, ou seja

A *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck bebe de vários de seus mestres que desempenharam para ele um papel de pioneiros. Entre eles destaca o próprio Koselleck, em primeiro lugar, a Otto Brunner com seu livro *Land und Herrschaft*; em segundo lugar, a tradição alemã da história da filosofia que começa com Hegel e chega até Rothacker e Gadamer, colocando em um lugar muito importante a Heidegger, de quem também foi aluno; em terceiro lugar, o orientador de sua tese de doutorado, Johanne Kühn, cujo trabalho de habilitação foi sobre *Toleranz y Offenbarung* que se baseava de fato numa análise da história dos conceitos; e, finalmente, a Carl Schmitt, especialmente com seu livro *Die Diktatur* [...]. Com esta formação inicial, Koselleck começa a desenvolver sua concepção da “história dos conceitos” no grupo de trabalho de história social, criado em Heilidelberg em 1957 por Werner Conze juntamente com Otto Brunner e Carl Jantke²¹².

Uma das novidades advindas com a história conceitual tem a ver com o tratamento da linguagem como um fenômeno que não se reduz às outras dimensões do real, pois considera que ela detém uma autonomia relativa e susceptível de tratamento em termos teórico-metodológicos.

Para Reinhart Koselleck a linguagem propicia apenas um aspecto do que, possivelmente, é o mundo real para os homens, lugar em que se produzem, permanentemente, mudanças linguísticas no que diz respeito à percepção do mundo, o que atinge ou influencia significativamente na compreensão e no entendimento do passado histórico.

O objetivo ou a proposta básica da *Begriffsgeschichte* consiste em averiguar a experiência do passado que aparece ou está contida nos testemunhos linguísticos, isto é, em se

²¹² Tradução livre de: “La *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck bebe de varios de sus maestros que desempeñaron para él un papel de pioneros. Entre ellos destaca el propio Koselleck, en primer lugar, a Otto Brunner, con su libro *Land und Herrschaft*; en segundo lugar, a la tradición alemana de la historia de la filosofía que comienza con Hegel y llega hasta Rothacker y Gadamer, y en la que sitúa en un lugar muy importante a Heidegger, de quien también fue alumno; en tercer lugar, al director de su tesis doctoral, Johannes Kühn, cuyo escrito de habilitación sobre *Toleranz y Offenbarung* se basaba de hecho en un análisis de historia de los conceptos; y, finalmente, a Carl Schmitt, especialmente con su libro *Die Diktatur* [...]. Con esta formación de partida, Koselleck empezó a desarrollar su concepción de ‘la historia de conceptos’ en el Grupo de trabajo de historia social, creado en Heidelberg en 1957 por Werner Conze junto con Otto Brunner y Carl Jantke” (ABELLÁN, Joaquín. En torno al objeto de la “historia de los conceptos de Reinhart Koselleck. In: CRESPO, Enrique Bocado (Editor). **El giro contextual**: cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios. Madrid-ESP: Tecnos, 2007, p. 215-216).

verificar nas fontes como se dá a articulação linguística dos elementos tidos como básicos da experiência.

Na história conceitual considera-se a possibilidade de que a leitura das fontes pode se dar em dois sentidos. Em primeiro lugar elas são vistas como indicadoras de algo que é exterior a elas. Em segundo plano, como ela, a linguagem, articula o que é percebido como fora ou exterior às fontes.

É a partir da consideração e valorização dessas duas possibilidades que a *Begriffsgeschichte* é apontada por Reinhart Koselleck como algo intermediário no âmbito do que se pode chamar de história da realidade fática e a história da consciência, integrando, dessa forma, a história da linguagem, mas com seu olhar voltado para os fenômenos políticos e sociais caracteristicamente extralinguísticos, enfatizando ainda que

A especialização metodológica da história dos conceitos, os quais se expressam por palavras, requer um fundamento que possa diferenciar as expressões “conceito” e “palavra”. Ainda que o triângulo lingüístico (sic) constituído por “significante” (designação), “significado” (conceito) e “coisa” seja usado em suas mais diferentes variantes, no campo das ciências históricas existe, do ponto de vista pragmático, uma diferença sutil: a terminologia social e política da língua que se examina conhece uma série de expressões que, por causa da exegese da crítica de fontes, podem ser caracterizadas com conceitos. Todo conceito se prende a uma palavra, mas nem toda palavra é um conceito social ou político. Conceitos sociais e políticos contém uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos. A par disso, são entendidos como palavras, pura e simplesmente²¹³.

Temos claro que a utilização da história dos conceitos fundamenta-se numa característica basilar da modernidade que, para tratar a história cientificamente não dispensa a ideia de categorias por meio das quais ela se expressa, pois ao se voltarem para o passado com um questionamento do presente, historiadoras e historiadores encontram tão somente vestígios.

Ao investigarem esses vestígios, isto é, tornando-os objetos da sua ciência, a ciência histórica, historiadoras e historiadores fazem uma entre duas coisas, a saber: (i) analisam fatos já articulados como linguagem e, através de conceitos, possibilitam o acesso heurístico ao passado que se transformou em discurso ou (ii) reconstroem e articulam esses fatos valendo-se de hipóteses e métodos específicos e, por meio de categorias científicas tentam ordenar e orientar sua narrativa, o que faz com que esses dois procedimentos se tornem, então, em caminhos, em formas, em maneiras ou em sugestões que possibilitam o

²¹³ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira e revisão de César Benjamin. Rio de Janeiro-RJ: Contraponto, 2006, p. 108.

estudo da história dita científica com implicações bem específicas e intimamente relacionadas com cada um deles.

Ao falarmos em categorias, chamamos a atenção para um esclarecimento importante para essa expressão ou termo que, dentre outros pontos, “[...] não revela nada sobre algo, mas possibilita que se possa questionar e expor a coisa sobre o que se fala”²¹⁴.

Como exemplo temos a palavra experiência que, transformada em categoria, é uma expressão ou termo vazia de realidade histórica, isto é, não leva à dedução de que se teve uma experiência. Constitui-se, entretanto, em uma categoria formal, já que permite o questionamento sobre o passado, pois remete a uma relação com um fato que já aconteceu. Assim, categorias são ou já foram conceitos que sofreram algum tipo de generalização e, como tais, perderam algo de “passionalidade” presente em seu sentido intrínseco.

Reinhart Koselleck, ao buscar categorias científicas que possibilitassem alguma explicação do passado, propôs duas que, entre outros pontos, se relacionam: (i) espaço de experiência e (ii) horizonte de expectativa. Como justificativa para sua escolha, ele decompõe os termos de cada uma delas. Assim, no tocante à experiência e à expectativa, comenta que

[...] são constitutivas, ao mesmo tempo, da história e de seu conhecimento, e certamente o fazem mostrando e produzindo a relação interna entre passado e futuro, hoje e amanhã [...]. são duas categorias adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político²¹⁵.

Tratando isoladamente da experiência, Reinhart Koselleck deixa claro que ela se refere ao “passado atual”, ou seja, aquele em que se incorporam os acontecimentos que são lembrados.

O historiador alemão comenta ainda que a experiência se trata do “lugar” de fusão tanto da elaboração racional quanto das formas inconscientes de comportamento que estão ou poderão estar ausentes do conhecimento e, por fim, assevera que “[...] na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia”²¹⁶, pois a história é concebida, desde sempre, como o conhecimento intimamente ligado às experiências alheias.

²¹⁴ SANTOS, Fagner. Histórias possíveis ou possibilidades da história: derivando Koselleck, Skinner e Tilly para uma análise do pensamento político no Brasil no início do século XX.. *AEDOS*, v. 5, n. 12, p. 98-115, jan.-jul./2013, p. 100.

²¹⁵ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira e revisão de César Benjamin. Rio de Janeiro-RJ: Contraponto, 2006, p. 308.

²¹⁶ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira e revisão de César Benjamin. Rio de Janeiro-RJ: Contraponto, 2006, p. 308.

Para corroborar seu argumento, Reinhart Koselleck cita um exemplo remetendo-se ao caso da execução do rei inglês Carlos I no século XVII e as impressões que provocou no século seguinte no francês Anne Robert Jacques Turgot, dizendo então que

[...] a experiência de Carlos I abriu, mais de um século depois, o horizonte de expectativas de Turgot, quando ele insistiu com Luís XIV que realizasse as reformas que o haveriam de preservar de um destino semelhante. O alerta de Turgot ao seu rei não encontrou eco. Mas, entre a Revolução Inglesa e a Revolução Francesa futura, foi possível descobrir e experimentar uma relação temporal que ia além da mera cronologia. A história concreta amadurece em meio a determinadas experiências e determinadas expectativas²¹⁷.

A expectativa, explica Reinhart Koselleck, encontra-se ligada, simultaneamente, à pessoa e ao interpessoal, cuja realização acontece também no hoje. Portanto, é futuro presente que se volta para o “ainda-não”, para o que não foi experimentado nem vivenciado, está em relação direta e incontornável com o que só pode ser previsto, prognosticado, deixando claro então que

Passado e futuro jamais chegam a se coincidir, assim como uma expectativa jamais pode ser deduzida totalmente da experiência. Uma experiência, uma vez feita, está completa na medida em que suas causas são passadas, ao passo que a experiência futura, antecipada como expectativa, de decompõe em uma infinidade de momentos temporais²¹⁸.

A justificativa da utilização dos outros dois termos que integram cada uma das categorias, espaço e horizonte, se dá pela alegoria quase geográfica e, dessa forma, Reinhart Koselleck pontua que o termo espaço remete ao conhecido e a expressão horizonte tem a ver com o que está por vir, significando então o limite que sem entre o que se vê (experiência) e aquilo que está além da vista (expectativa), cuja síntese indica que

[...] é a tensão entre experiência e expectativa que, de uma forma sempre diferentes, suscita novas soluções, fazendo surgir o tempo histórico. Isto se pode mostrar com particular clareza [...] na estrutura de um prognóstico. O teor de verossimilhança de um prognóstico não se baseia em primeiro lugar naquilo que alguém espera. É possível se esperar também o inverossímil. A verossimilhança de um futuro previsto decorre, em primeiro lugar, dos dados anteriores do passado, cientificamente organizados ou não. O que antecede é o diagnóstico, no qual estão contidos os dados da experiência aberto para o futuro. As experiências liberam os prognósticos e os orientam. Mas os prognósticos também são determinados pela necessidade de se esperar alguma coisa. Voltada para um campo de ação mais amplo ou mais estreito, a previsão libera expectativas, a que se misturam também temor ou esperança. As condições alternativas têm que ser levadas em conta, pois sempre entram em jogo possibilidades que contêm mais do que a realidade futura é capaz de cumprir. Assim,

²¹⁷ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira e revisão de César Benjamin. Rio de Janeiro-RJ: Contraponto, 2006, p. 309-310.

²¹⁸ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira e revisão de César Benjamin. Rio de Janeiro-RJ: Contraponto, 2006, p. 310.

um prognóstico abre expectativas que não decorrem apenas da experiência. Fazer um prognóstico já significa modificar a situação de onde ele surge. Noutras palavras: o espaço de experiência anterior nunca chega a determinar o horizonte de expectativa²¹⁹.

A *Begriffsgeschichte* ocupa-se preferencialmente com a variação dos usos dos conceitos que, entre outros pontos, podem ser verificáveis ao longo do tempo, sendo possível a ela, sempre de forma eventual e não taxativamente, “[...] indicar a partir de quando um conceito tornou-se fruto de uma teorização e quanto tempo levou para que isso acontecesse”²²⁰, o que deixa patente que a história dos conceitos tem como problemática essa singularidade, ou seja, questiona-se sobre quando um dado conceito começou a ser teorizado e quais foram suas adaptações desde então.

Foi nessa perspectiva da história dos conceitos que evitamos o uso do termo/conceito *intelectual* para nos referirmos a Erasmo de Rotterdam e tantos outros pensadores que nomeamos nessa dissertação, preferindo chamá-los como “homens de saber” do seu tempo.

A expressão “homens de saber” remete a um grupo específico de homens que ainda não pode ser chamado de intelectuais, pois a palavra ou expressão *intellecctuel* torna-se um substantivo apenas nos oitocentos, embora *gens de savoir* não pertença também à língua medieval, sendo de uso comum os termos *vir literatus*, *clericus*, *magister*, *philosophus* que, em larga medida, coincidem apenas de forma parcial com o entendimento de *gens de savoir*²²¹.

Seria possível a utilização de outras formulações tais como diplomados e graduados, *graduati*, com o sentido de detentores de graus universitários (bacharelado, licenciatura ou doutorado), que por sua vez tornam-se restritivas em excesso, pois se é certo que diplomados e graduados pertenciam de forma efetiva ao que se denomina de *gens de savoir* com uma formação tipicamente escolar, não podemos perder de vista que, também neste período, existiam indivíduos entre estes “homens de saber” não graduados e tantos outros que realizaram seus estudos sem terem frequentado instituições habilitadas em diplomação.

²¹⁹ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira e revisão de César Benjamin. Rio de Janeiro-RJ: Contraponto, 2006, p. 313.

²²⁰ KOSELLECK, Reinhart. História dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro-RJ, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992, p. 136.

²²¹ VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Tradução de Carlos Boto. Bauru-SP: EDUSC, 1999, p. 15.

Parece ser mais adequada a utilização da expressão *gens du livre* em comparação com *gens de savoir*, que remete à aptidão não apenas para ler e escrever, mas para a utilização de livros com vistas à conservação de tipos de conhecimentos específicos ou para informação de uma ou outra prática no âmbito do social e do político.

Mesmo assim, *gens du livre* carrega o inconveniente de que leva à crença de que esses homens detinham em absoluto o monopólio do livro, privilegiando um aspecto de suas atividades em detrimento de outros ligados às questões da oralidade, aspectos que não podem, em justa medida, serem postos de lado, o que impõe a opção por *gens de savoir*, “homens de saber”, mesmo levando-se em conta suas imprecisões, mas apresenta-se como a mais neutra.

A história dos conceitos, concordamos, contribui consideravelmente para que historiadoras e historiadores do pensamento político ou da história das ideias políticas trabalhem com suas “fontes”, em sua maioria “vestígios textuais”, e evitem anacronismos que influenciam negativamente na análise e interpretação dos textos do passado, conferindo-lhes sentidos e significados que não correspondem, mesmo num esforço hercúleo de argumentação, ao que se poderia estar vivendo na época em que foram produzidos.

Encerradas, dessa forma, essas considerações gerais acerca da *Begriffsgeschichte*, apresentamos no tópico seguinte os pressupostos principais do “contextualismo linguístico” da Escola de Cambridge que, seguramente, ajudou-nos sobremaneira no trabalho que nos propomos fazer em relação a alguns dos escritos de Erasmo de Rotterdam no âmbito da história das ideias políticas.

2.3.3 História das ideias políticas e o “contextualismo linguístico”

O “contextualismo linguístico” corresponde a um movimento de crítica e de propostas de mudanças em relação às formas e maneiras como a ciência, a filosofia e a história políticas conduziam suas pesquisas e interpretavam o pensamento político do passado a partir da década de 1950, embora seus posicionamentos mais claros em termos de formulações metodológicas surjam com mais ênfase na década seguinte, 1960.

Um dos primeiros historiadores a polemizar sobre a questão foi Peter Laslett, que exerceu considerável influência sobre John Pocock, John Dunn e Quentin Skinner, todos com alguma ligação profissional com a Universidade de Cambridge, daí a referência ao “contextualismo linguístico” ou escola de Cambridge.

Esse detalhe não significa que se trate de um grupo homogêneo ou algo parecido com uma “seita” com um líder e seguidores, pois há diferenças significativas entre eles em

termos de propostas teórico-metodológicas, sendo consensual tão somente a percepção da necessidade de mudanças no que diz respeito ao estudo e interpretação do pensamento político, o que também ocorreu em outros centros de estudos de outros países.

Foi no ano de 1956 que Peter Laslett, numa edição crítica dos *Dois tratados sobre o governo* de John Locke declarou a morte da filosofia política, cujo contexto acadêmico questionava seriamente o tratamento filosófico quase que exclusivo dado às ideias políticas, hegemônico até então.

As críticas e solicitações por mudanças tinham várias vertentes como as novas teorias acerca da natureza da linguagem, as opções no âmbito da ciência política behaviorista e, ainda, as abordagens realizadas pela sociologia política com destaque para o marxismo, o que se tornou, obviamente, em um desafio para uma filosofia política e uma historiografia marcadas pela busca da identificação do intemporal nas ideias do que se considerava o pensamento dos grandes pensadores.

Seguindo o posicionamento de Peter Laslett em 1956 e sua sinalização da indispensabilidade do contextualismo no estudo dos textos políticos do passado ao dizer que “[...] nosso primeiro propósito deve ser um modesto exercício de historiador – estabelecer os textos de Locke como ele gostaria que fossem lidos, fixá-los em seu contexto histórico, no próprio contexto de Locke”²²², John Pocock publica um artigo em 1962 (*The history political thought: a methodological enquiry*) em que diagnostica a tendência em curso da história do pensamento político tornar-se só filosofia, cujo mote é tão somente estabelecer a “coerência racional” das ideias dos pensadores do passado mas em total desconsideração da variedade do que chamou de “níveis de abstração” que perpassam o pensamento político ao surgirem na história.

John Pocock não critica ou questiona a legitimidade da história do pensamento em termos de história das abstrações presentes nas tradições intelectuais, mas mira num ponto que passou a ser considerado numa progressão cada vez mais maior como a desconexão desse tipo de narrativa em relação à história das expressões consideradas como menos abstratas do pensamento, isto é, aquelas que podem ser identificadas como tendo uma relação mais imediata ou mais próxima do comportamento dos agentes. Advoga, dessa forma, uma divisão ou separação entre o historiador das tradições dos textos canônicos e aquele que se ocupa das linguagens diretamente ligadas ou associadas à atividade política.

²²² Apud SILVA, Ricardo. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. **DADOS** – Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro-RJ. v. 53, n. 2, p. 299-335, 2010, p. 301.

Essa divisão ou separação proposta por John Pocock é apontada como benéfica para um e outro, o historiador das tradições e o historiador das linguagens, pois

[...] com as diferentes linguagens de discussão que estavam em uso, e com os diferentes níveis de abstração que elas normalmente implicavam, ele será capaz de certificar-se em que linguagem e em que nível dada controvérsia foi conduzida ou dado pensador desenvolveu suas ideias²²³.

John Dunn reverbera com mais ênfase os posicionamentos de John Pocock em um artigo de 1968 (*The identity of the history of ideas*) e insiste na tese da necessidade de se estudar a história das ideias como a “história de uma atividade”. Demonstra então a convicção de que, para se alcançar a especificidade histórica e a sofisticação filosófica na interpretação dos textos políticos do passado, é fundamental que aconteça a conexão entre elas no momento em que se entra em contato com as noções defendidas por um pensador no passado e se faz a abordagem histórica dessas noções²²⁴.

Dentre as várias críticas de John Dunn no seu artigo de 1968 às formas ou maneiras como se conduziam as pesquisas voltadas para o pensamento político, temos uma que foi motivada pelo seu descontentamento com a tendência de escrita da história das ideias como uma história de “ficções”, isto é, de construí-las racionalmente, mas desconectadas do processo de pensamento dos indivíduos.

O significado disso é que se põe de lado a dimensão humana da atividade de pensar que, sem sombra de dúvidas, é marcadamente incompleta, incoerente e instável e, concomitantemente, desconsidera-se todo o esforço humano, individual e coletivo, para que se superem essas limitações.

John Dunn tem claro que, como qualquer atividade humana, a atividade da produção de discursos se dá num contexto que restringe e capacita, isso simultaneamente. Diante dessa assertiva ele lança alguns questionamentos: (i) como se dá a definição do contexto como relevante para um projeto de reconstrução que possibilite a compreensão de determinado ato linguístico? (ii) considerando que o problema da interpretação está intimamente relacionado com o problema do fechamento do contexto, qual seria então o critério que o intérprete usaria para operar esse fechamento? Responde que, ancorado na teoria da história de R. G. Collingwood, o critério ou elemento que contribui para o

²²³ Apud SILVA, Ricardo. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. **DADOS** – Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro-RJ. v. 53, n. 2, p. 299-335, 2010, p. 302.

²²⁴ TUCK, Richard. História do pensamento político. p. 279-296. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo-SP: Unesp, 2011.

fechamento do contexto é a intenção do escritor e/ou do orador. Em outros termos, temos então que

[...] a reconstituição do contexto linguístico de um autor é relevante na medida em que nos ajuda a recuperar a intenção do autor ao efetuar determinada ação. Se escrever é “fazer coisas com palavras”, o objetivo central do historiador é revelar o que um determinado autor “estava fazendo” a escrever o que escreveu²²⁵.

Além de Peter Laslett, John Pocock e John Dunn, outro historiador que contribuiu nas elaborações sistemáticas do “contextualismo linguístico” de Cambridge é Quentin Skinner que, entre outros pontos, esposam em alguma medida algumas das abordagens da teoria da história de R. G. Collingwood, somando-se a esses outros tantos como Anthony Pagden, James Tully e Richard Tuck, não obstante seja imperioso concordar com a assertiva de que “[...] dentre todos, Skinner é, sem dúvida alguma, o autor que mais se esforçou em sistematizar um projeto metodológico para a história intelectual”²²⁶.

Quentin Skinner teve dois objetivos maiores ao se posicionar no campo metodológico: (i) revisão geral ou total das abordagens mais influentes no âmbito do estudo do pensamento político que, na sua avaliação, caracterizavam-se por sérios problemas metodológicos, que ele chamou de mitologias e (ii) apresentação de um novo programa contemplando o estudo da disciplina.

No tocante à revisão geral das abordagens mais destacadas do pensamento político e seus problemas metodológicos reputados como metodologias por Quentin Skinner, ele reconhece que, mesmo existindo esses problemas, chegou-se a resultados importantes, o que não o impede de chamar a atenção para os riscos de absurdos históricos que identifica nessas abordagens, ou seja

No pretendo, desde luego, negar que la metodología que critico haya obtenido importantes resultados. Quiero insistir, no obstante, en las diversas maneras en las que el estudio de lo que cada uno de los escritores clásicos dice inevitablemente corre el riesgo de incurrir en varias clases de absurdos históricos, y al mismo tiempo de anatomizar diversas maneras en las que los resultados se poden clasificar, no como historias, sino más apropiadamente como mitologías²²⁷.

²²⁵ SILVA, Ricardo. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro-RJ. v. 53, n. 2, p. 299-335, 2010, p. 303.

²²⁶ FERES JÚNIOR, João. De Cambridge para o mundo, historicamente: revendo a contribuição metodológica de Quentin Skinner. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro-RJ, v. 48, n. 3, p. 655-680, 2005, p. 656.

²²⁷ SKINNER, Quentin. Significado y comprensión en la historia das ideas. p. 63-108. In: CRESPO, Enrique Bocado (Editor). **El giro contextual: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios**. Madri-ESP: Tecnos, 2007, p. 66.

A metodologia criticada por Quentin Skinner e muito bem delineada no seu artigo de 1969 (*Meaning and understanding in the history of ideas*) corresponde à abordagem textualista, censurando então o que via como seu procedimento padrão que consistia na leitura e releitura de um dado texto até se alcançar a compreensão correta de seu significado. Esse procedimento ancora-se na suposição de que o texto detém total autonomia do seu contexto de produção o que, por sua vez, está relacionado com a crença de que certos textos, aqueles que têm alguma “dignidade” para chamar a atenção do historiador, são dotados de elementos como intemporalidade, ideais universais e sabedoria imemorial com aplicação universal.

Esse procedimento baseado no “ler e reler” para se chegar à compreensão do seu sentido recebe duras críticas de Quentin Skinner e outros tantos integrantes da “escola de Cambridge” porque impunha o sério risco de gerar mitologias e não história. Dentre as mitologias passíveis de serem geradas, destacam-se a (i) mitologia da doutrina, (ii) a mitologia da coerência, (iii) a mitologia da prolepse e (iv) a mitologia do paroquialismo ou provincianismo.

Na mitologia da doutrina o que se tem é o enquadramento forçado e sistemático dos enunciados e das sentenças dos autores clássicos do pensamento político em doutrinas, isto é, a construção de algo bem próximo ou idêntico a tipos-ideais conforme as preferências do historiador, mas que se atribui ao universo de crenças do autor ou pensador estudado, devendo-se ressaltar ainda que

La mitología adquiere varias formas. Primero existe el peligro de convertir algunas observaciones sueltas o casuales de teórico clásico en sus ‘doctrinas’ sobre uno de los temas esperados. Lo que por su parte tiene el efecto de generar dos clases particulares de absurdos históricos. Una es más característica de las biografías intelectuales y de las historias sinópticas del pensamiento, en donde la atención se centra sobre los pensadores individuales (o la sucesión de ellos). La otra es más característica de las ‘historias de las ideas’ en donde la atención se pone en el desarrollo de la misma “unidad de idea”²²⁸.

A mitologia da coerência pressupõe a construção por parte do pesquisador, ou algo bem próximo disso, de um sistema de pensamento fechado pelo pensador estudado e, nesse sentido, seus enunciados ou argumentos mantêm entre si uma relação de coerência. O pesquisador que se fundamenta nessa mitologia poderá não se dar conta das contradições entre os enunciados de um mesmo autor, bem como das possíveis mudanças de concepções no tocante a certos temas, sendo que

²²⁸ SKINNER, Quentin. Significado y comprensión en la historia das ideas. p. 63-108. In: CRESPO, Enrique Bocado (Editor). **El giro contextual**: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios. Madri-ESP: Tecnos, 2007, p. 66.

La escritura de la historia de la filosofía moral e política está dominada por esta mitología de la coherencia. Si la ‘opinión actual especializada’ no puede ver coherencia en *Las Leyes* de Richard Hooker, la conclusión a sacar es que se debe de buscar con más ahínco, porque la coherencia debe de estar seguramente presente. Si hay duda sobre los ‘problemas más principales’ de la filosofía política de Hobbes, se convierte en deber del exegeta descubrir la ‘coherencia interna de su doctrina’ leyendo textos como el *Leviathan* una y otra vez hasta que – en una frase reveladora – el argumento haya ‘asumido alguna coherencia’ [...]. El hecho más revelador de semejantes revelaciones sobre la tarea del especialista es que las metáforas usadas habitualmente son las del esfuerzo y la búsqueda. La ambición es siempre ‘llegar’ a ‘una interpretación unificada’ para ‘alcanzar’ una “visión coherente del sistema del autor”²²⁹.

A confusão do significado dos enunciados de um dado autor com o significado para o pesquisador, somada ao agravante de que se prevalecerá a opinião do pesquisador, configura a mitologia da prolepsis. O fundamento dessa mitologia está na tese de que só se chega ao entendimento do verdadeiro significado de um enunciado de um pensador do passado no presente, o que se deve a um pressuposto teleológico que considera que a linguagem ou a atividade linguística necessita do futuro para que se revele totalmente, ou seja

Cuando se considera qué significación se puede decir que un texto particular tenga para nosotros, resulta bastante fácil en primer lugar describir la obra y su supuesta relevancia de tal manera que se deje sitio para el análisis de lo que el autor pudo haber querido decir o significar. El resultado característico de esta confusión es un tipo de discusión que se podría titular *la mitología de la prolepsis*, la clase de mitología que nos disponemos a generar cuando estamos más interesados en la significación retrospectiva de un episodio que en el significado que tuvo para el agente en esa época. Por ejemplo, se ha sugerido a menudo que con la ascensión de Petrarca al monte Ventoux, amaneció la era del Renacimiento. Ahora bien, se podría decir, de una manera más o menos romántica, que esto nos proporciona una verdadera explicación del sentido de la acción de Petrarca e del interés que tenga para nosotros. Pero ninguna explicación que caiga bajo esta descripción podría ser una explicación verdadera de la acción que quiso hacer Petrarca, y, por consiguiente, del significado de su acto. La característica, en suma, de la mitología de la prolepsis es la refundición de la asimetría entre la significación que un observador puede reclamar justificadamente que encuentra en un episodio histórico determinado e el significado mismo de ese episodio²³⁰.

A mitologia do paroquialismo ou provincianismo tem a ver com a atitude do pesquisador em seguir padrões atuais em termos de classificação e discriminação no contato com textos dos passados que, certamente, foram produzidos em um “mundo” diferente do seu e, desse modo, produzir uma identidade entre o universo mental do pensador do passado com o seu sistema de crenças, fazendo existir, então, uma familiaridade entre culturas completamente diferentes, sendo que

²²⁹ SKINNER, Quentin. Significado y comprensión en la historia das ideas. p. 63-108. In: CRESPO, Enrique Bocado (Editor). **El giro contextual**: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios. Madri-ESP: Tecnos, 2007, p. 76-77.

²³⁰ SKINNER, Quentin. Significado y comprensión en la historia das ideas. p. 63-108. In: CRESPO, Enrique Bocado (Editor). **El giro contextual**: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios. Madri-ESP: Tecnos, 2007, p. 83. grifos no original.

La escritura de la historia de las ideas se distingue por dos formas particulares de semejante provincialismo. Primera, existe el peligro de que el historiador pueda que no sepa servir de la ventaja de su punto de vista al describir la aparente *referencia* de algún enunciado en el texto clásico. Puede ocurrir que el argumento de una obra le recuerde al historiador otro similar de otra, o de alguna anterior, o puede parecer que lo contradiga. En ambos casos el historiador puede llegar equívocamente a suponer que fue la intención del autor posterior referirse al anterior, y que llegue a hablar erróneamente de la ‘influencia’ de la obra anterior [...]. La otra forma prevaleciente de provincialismo surge del hecho de que los comentaristas inconscientemente no sepan sacar partido a la ventaja de su posición, cuando se trata de describir el *sentido* de una obra da. Existe siempre el peligro de que el historiador pueda conceptualizar un argumento de manera que sus elementos ajenos se diluyan en una familiaridad engañosa²³¹.

A partir dessas críticas em seu artigo de 1969 Quentin Skinner consegue atingir seu primeiro objetivo, ou seja, provocar uma revisão das abordagens mais influentes no estudo da história do pensamento político, o que parece ter conseguido em alguma medida, pois “[...] se não conseguiu acabar de vez com os presentismos e idealismos na prática da história do pensamento político, abriu um espaço amplo para o exercício do historicismo lingüístico (sic) dos collingwoodianos, isto é para o estudo das “idéias (sic) em contexto”²³².

Quanto ao seu segundo objetivo, propor um novo programa para o estudo da disciplina da história das ideias, ele aparece também no artigo de 1969, devendo-se ressaltar que muitos de seus posicionamentos delineados nesse artigo foram revistos nessas mais de cinco décadas, mas seus aspectos principais foram conservados, já que se constituíram em caminhos ou soluções possíveis para os problemas que foram criticados, cujo cerne da questão epistemológica levantada por Skinner radicava-se na forma como se produziam significados para os textos do pensamento político do passado através da linguagem.

Além das críticas aos “textualistas” em seu artigo de 1969, temos também as invectivas contra os “contextualistas” em suas várias expressões, em especial àqueles que focam o contexto social para a compreensão de um texto do passado, mas deixam de lado o contexto lingüístico, pois

O contextualismo lingüístico distinguiria, assim, as intenções autorais como ações prescritivas, atos do discurso, avaliando os enunciados do texto em relação às reações que o autor teria pretendido desencadear em seu tempo por parte dos leitores ou do público por ele visado. Está presente nessa perspectiva de análise do discurso político uma teoria da ação, colocada em movimento por personagens históricos movidos por interesses e compromissos circunstanciais. As proposições dos autores foram concebidas e enunciadas por homens que tencionaram afirmar desejos e torná-los realidades. Ora, os escritores políticos sempre se sentiram frustrados por não

²³¹ SKINNER, Quentin. Significado y comprensión en la historia das ideas. p. 63-108. In: CRESPO, Enrique Bocado (Editor). **El giro contextual**: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios. Madri-ESP: Tecnos, 2007, p. 85;87. grifos no original.

²³² FERES JÚNIOR, João. De Cambridge para o mundo, historicamente: revendo a contribuição metodológica de Quentin Skinner. **DADOS** – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro-RJ, v. 48, n. 3, p. 655-680, 2005, p. 656.

poderem se constituir pessoalmente nos construtores dos mundos ideais que prescreveram em suas ficções filosóficas. Desse modo, refugiaram-se na possibilidade de se tornarem, ao menos, os arquitetos das novas realidades que almejavam²³³.

A alternativa que se oferece então ao textualismo e ao contextualismo sociológico para a compreensão do pensamento político do passado consiste na recuperação da tradição intencionalista da filosofia da história a partir da aplicação de seus princípios na elaboração de uma metodologia focada na interpretação de textos. A filosofia da história a qual se refere Quentin Skinner tem como inspiração Robin George Collingwood que, entre outros pontos, propugnava que apenas o autoconhecimento, o conhecimento de si próprio, capacitaria o ser humano a conhecer satisfatoriamente outras coisas, devendo-se ficar claro que

Autoconhecimento aqui não significa conhecimento da natureza corporal do homem, da sua anatomia e da sua fisiologia; nem mesmo um conhecimento da sua mente, na medida em que ela consiste em sentimentos, sensações e emoções; mas sim um conhecimento das suas faculdades de cognição, do seu pensamento ou do seu entendimento ou da sua razão²³⁴.

Tornando esse princípio genuinamente epistemológico em um dos fundamentos de sua teoria da investigação histórica, R. G. Collingwood deixa claro então que toda história nada mais é do que história do pensamento. Como tal, impõe-se então ao historiador que proceda à reconstituição de qualquer ação historicamente significativa em relação com o pensamento do agente que a efetuou, asseverando ainda que

Esta reconstituição só é realizada [...] na medida em que o historiador, para tratar o problema, lançar mão de todas as faculdades do seu espírito e de todos os seus conhecimentos de filosofia e de política. Não se trata de uma sujeição passiva aos encantos do pensamento de outrem; é um trabalho de pensamento activo e, portanto, crítico. O historiador não se limita a reconstituir o pensamento passado, faz a reconstituição no contexto do seu conhecimento. Deste modo, ao reconstituí-lo, critica-o, forma um juízo próprio sobre o seu valor, corrige quaisquer erros que consiga discernir nele. Esta crítica do pensamento, cuja história ele traça, não é de modo algum secundária em relação ao delineamento da sua história. é uma condição indispensável do próprio conhecimento histórico. Não poderia haver erro mais completo relativamente à história do pensamento do que supor que o historiador como tal se limita a estabelecer “este ou aquele pensamento”, deixando a qualquer outra pessoa o trabalho de decidir “se é verdadeiro ou falso”. Todo pensamento é pensamento crítico. Consequentemente, o pensamento que reconstitui os pensamentos passados critica-os, ao reconstitui-los²³⁵.

²³³ LOPES, Marcos Antônio. Quentin Skinner. p. 267-282. In: _____.; MUNHOZ, Sidnei J. **Historiadores do nosso tempo**. São Paulo-SP: 2010, p. 270.

²³⁴ COLLINGWOOD, Robin George. **A ideia de história**. Tradução de Alberto Freire. Lisboa-PT: Editorial Presença, São Paulo-SP: Martins Fontes, s.d., p. 257.

²³⁵ COLLINGWOOD, Robin George. **A ideia de história**. Tradução de Alberto Freire. Lisboa-PT: Editorial Presença, São Paulo-SP: Martins Fontes, s.d., p. 268-269.

Entendemos que Robin George Collingwood constitui-se em uma das principais referências acerca do conhecimento histórico para Quentin Skinner na formulação de sua proposta metodológica de tradição intencionalista nas suas invectivas contra os textualistas e contextualistas sociológicos.

Outra influência marcante está na filosofia do que chamam ser do segundo Ludwig Wittgenstein, principalmente na elaboração de uma de suas noções fundamentais de significado (*meaning*) que teve como fundamento principal a assertiva de que “[...] “palavras são atos” [...] enquanto procura elaborar o princípio pragmático de que o significado dos atos linguísticos depende de seus usos em determinados jogos de linguagem”²³⁶.

Reconhecida a influência de Ludwig Wittgenstein sobre a proposta metodológica de Quentin Skinner percebemos logo que ele recorre às contribuições de outros filósofos da linguagem que se ocuparam do desenvolvimento da teoria dos atos de fala, com destaque especial para o austríaco John Langshaw Austin que, entre outros pontos, distingue-os em três dimensões, ou seja

[...] a dimensão locucionária, relativa ao conteúdo proposicional do proferimento e manifesta no ato de dizer (*of saying*) algo; a dimensão ilocucionária, relativa ao que o agente está *fazendo* ao dizer (*in saying*) algo; e a dimensão perlocucionária, relativa aos efeitos produzidos pelo ato de fala na audiência, aquilo que ocorre por se dizer (*by saying*) algo [...] ²³⁷.

Quentin Skinner utiliza, então, a taxonomia dos atos de fala definida por John Langshaw Austin a partir do estabelecimento de algo semelhante a uma equalização envolvendo a compreensão do significado de um texto mais a reconstituição da intenção em termos ilocucionários do autor.

Em outros termos, tem-se dessa forma a tese de que a compreensão do significado de um texto histórico corresponderia à revelação do que o autor estava fazendo no momento em que o escreveu, ou seja

Comprender un texto debe ser cuando menos comprender tanto la intención con la que se ha de entender, y la intención con la que se ha de comprender esa intención, que el texto, como un acto intencional de comunicación, debe de contener. La cuestión, que de acuerdo con ello debemos de afrontar al estudiar tales textos, es qué es lo que los escritores – cuando escribieron en la época en la que o lo hicieron para

²³⁶ SILVA, Ricardo. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. **DADOS** – Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro-RJ. v. 53, n. 2, p. 299-335, 2010, p. 307.

²³⁷ SILVA, Ricardo. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. **DADOS** – Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro-RJ. v. 53, n. 2, p. 299-335, 2010, p. 307.

la específica audiencia que tenían en mente – tuvieron la intención en la práctica de comunicar al emitir las emisiones dadas²³⁸.

A noção de significado trabalhada por Quentin Skinner recebeu duras críticas e foi apontada como reducionista e excessivamente estrita, tendo-se como resposta a concessão de que era possível, então, distingui-la a partir de três sentidos diferentes (*meaning*₁, *meaning*₂ e *meaning*₃), ou seja

Un número de diferentes sentidos de ‘significados’ aparecieron juntos en el transcurso de estos ataques escépticos. Al menos tres sentidos distintos del término parecen entrar en juego, y es necesario empezar intentando ver si es posible apreciarlos. En primero es que preguntar por el significado en este contexto puede ser equivalente a preguntar: ¿qué significan las palabras, o qué significan ciertas palabras específicas o enunciados en un contexto dado? (llamaré a éste el *significado*₁) [...] En contraste con el significado₁, podemos preguntar en cambio: ¿qué significa este texto para mí? (llamaré a este el *significado*₂) [...]. Antes que preguntar sobre el significado₁ o el significado₂, podríamos preguntar en cambio: ¿qué es lo que un escritor quiere decir cuando dice algo en un texto dado? (llamaré a éste el *significado*₃)²³⁹.

Mesmo fazendo essas distinções em relação aos sentidos do termo significado, perceberemos Quentin Skinner reafirmando sua proposta metodológica e mantendo o seu ponto central mediante a posição de que uma interpretação, quando comprometida com a recuperação do significado histórico dos textos do passado, impõe ao historiador o foco na terceira concepção de significado, isto é, “o que um escritor quis dizer quando disse algo em dado texto”, pois ela é a única que se conecta com o que se pode chamar de intenção autoral presente no ato de escrita do texto, conexão que leva a uma percepção de algo como uma “equivalência” entre significado e intenção, isto é

Si consideramos, no obstante, el significado₃ parece posible establecer una conexión posiblemente más estrecha entre las intenciones del escritor y el significado de sus textos. Parece, pues, que el conocimiento de las intenciones de un escritor al escribir, al menos en el sentido en que he pretendido aislarlo, no es simplemente relevante, sino equivalente a conocer el significado₃ de lo que escribe²⁴⁰.

A partir dessa indicação, vemos Quentin Skinner sugerir mais uma distinção estratégica em defesa de sua metodologia ao considerar que falar das intenções de um dado

²³⁸ SKINNER, Quentin. Significado y comprensión en la historia das ideas. p. 63-108. In: CRESPO, Enrique Bocado (Editor). **El giro contextual**: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios. Madri-ESP: Tecnos, 2007, p. 100.

²³⁹ SKINNER, Quentin. Motivos, intenciones e interpretación. p. 109-125. In: CRESPO, Enrique Bocado (Editor). **El giro contextual**: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios. Madri-ESP: Tecnos, 2007, p. 110;111;112. grifos no original.

²⁴⁰ SKINNER, Quentin. Motivos, intenciones e interpretación. p. 109-125. In: CRESPO, Enrique Bocado (Editor). **El giro contextual**: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios. Madri-ESP: Tecnos, 2007, p. 122.

autor presentes nos seus textos a partir de certas circunstâncias é completamente diferente de considerar os “motivos” que levaram-no à escrever seus textos, pois

Os motivos de um autor podem ser examinados como causas externas do enunciado linguístico cristalizado no texto, causas que se conectam apenas de modo contingente com tal enunciado. Por outro lado, sua intenção ao escrever o texto, intenção incorporada na própria ação linguística, não exterior a ela, “deve ser tratada como uma condição necessária para que possa interpretar o *meaning* de suas obras” [...]. Com base nessa distinção, o autor defende a possibilidade de uma explicação não causal do texto históricos. Este tipo de explicação, estranho à tradição “naturalista” de explicação da ação social, teria como procedimento padrão a redescrição da intenção ilocucionária do autor do texto²⁴¹.

O que temos claro é que a proposta metodológica de Quentin Skinner foi respondida de forma ampla e seus comentadores não economizaram nas análises em que apontaram as suas várias inconsistências internas que, em muitos casos, levaram a sérias acusações como a de que ele nada mais fez do que promover um neo-positivismo incapaz da reflexão do papel do intérprete no ato da leitura, com outros apontando-o como um antiquarianista, um historicista ou nada mais que um simples “metodólogo” com nada de substancial a dizer, dentre outras.

Reconhecemos muitas das limitações da proposta metodológica de Quentin Skinner e das outras que comentamos nessa seção, bem como acolhemos muitos de seus posicionamentos, ademais quando consideramos que, nessa difícil tarefa de ler e interpretar textos do passado, as diversas abordagens teórico-metodológicas que conhecemos, mesmo que minimamente, são insuficientes por si só.

Diante de tal profusão de métodos e teorias, o que propicia o surgimento de dúvidas diversas no tocante à forma “mais acertada” ou “mais adequada” para o estudo dos textos políticos, notadamente os clássicos, concordamos com a tese de que é factível estudá-los por meio de uma perspectiva histórica fundamentada em métodos e práticas presentes no *metier* do historiador sem abandonar-se, por sua vez, o esforço de focá-las sob o prisma filosófico. Acreditamos que com a junção ou combinação de várias perspectivas teóricas consegue-se avaliar, mesmo que relativamente, a força dos argumentos e, concomitantemente, compreender e explicar, em alguma medida, as suposições que estão nas linhas e entrelinhas destes textos²⁴².

²⁴¹ SILVA, Ricardo. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. **DADOS** – Revista de Ciências Sociais. Rio de Janeiro-RJ. v. 53, n. 2, p. 299-335, 2010, p. 309.

²⁴² LOPES, Marcos Antônio. Aspectos teóricos do pensamento histórico de Quentin Skinner. **Klitterion**. Belo Horizonte-MG. n. 123. p. 177-195. 2011, p.

Ao falarmos em junção ou combinação de prismas ou perspectivas, filosófica e histórica, colocamo-nos contra o postulado ainda vigente que se esforça por privilegiar apenas uma única escrita da História fundamentada tão somente em um único “quadro” interpretativo, pois tal concepção mostra-se mais do que insuficiente para a difícil tarefa que é o trabalho com as fontes históricas com vistas a perceber, entender e explicar os sentidos e os significados das possíveis experiências de homens e mulheres do passado.

Defendemos então que, para realizar tal tarefa, precisamos da ajuda de mais de uma teoria, ou de um “modo de ver” ou “modo de pensar”, pois quando uma teoria dá sinais claros de que está perdendo sua “energia criadora” tornando obscuros ou indecifráveis um ou mais pontos do seu objeto, é neste momento que uma ou várias teorias, mesmo tidas como rivais, possivelmente ajudarão pesquisadoras e pesquisadores a irem mais além²⁴³, ademais quando se percebe que tanto a metodologia e a teoria constituem-se em caminhos que podem e devem ser refeitos no percurso da pesquisa.

Ao encerrarmos esse capítulo propomos apresentar na seção seguinte, por sua vez, os resultados do nosso esforço em ler e interpretar alguns dos escritos de Erasmo de Rotterdam em que enxergamos seus posicionamentos acerca do poder espiritual e do poder temporal e as maneiras como entendeu a função do governante em seu tempo, à luz de crenças e tradições distintas.

²⁴³ LOPES, Marco Antônio. A história das ideias segundo Michel Foucault e Quentin Skinner. **Mediações – Revista de Ciências Sociais**. v. 9. n. 1. p. 83-100. 2004, p. 98-99.

CAPÍTULO III

IDEIAS POLÍTICAS DE ERASMO DE ROTTERDAM

Propomos apresentar nesse capítulo o resultado de nosso esforço de leitura e interpretação de um dos escritos de Erasmo de Rotterdam enquanto texto político, produzidos num contexto em que Igreja e representantes do poder secular estavam ainda em disputa em torno da ideia da sobreposição dos poderes e do controle de um sobre o outro, ou seja

[...] conviviam e disputavam entre si os interesses e ideários políticos da Alemanha, Espanha, França e Inglaterra, sempre “rodeados” por uma Igreja que procurava colocar todos sob seu domínio (não apenas religioso mas também material/temporal), ou seja, falamos de um período em que as guerras sucediam-se umas às outras, onde Carlos V (o imperador), Francisco I, Alexandre VI, Júlio II, Leão X, Clemente VII, a divisão da Itália em cortes independentes, a conquista árabe de vários territórios ocidentais, o advento do protestantismo, a perseguição dos hereges, o enfraquecimento da Igreja, a ascensão da burguesia, são personagens e acontecimentos que agem e interagem, fluem e confluem, são resultados e resultam em uma gama de “problemas”²⁴⁴.

Vemos com alguma clareza pelos vários textos políticos do período que tivemos a oportunidade de consultar que, embora essa disputa já multissecular envolvendo papas e imperadores e/ou reis e príncipes em torno das teses da hierocracia papal e da realeza teocrática, há outras teses sobre a “arte” de governar coexistindo com elas e, paulatinamente, ganhando força.

Dentre essas teses que coexistem juntamente com as ideias da hierocracia e teocracia régia temos a tese do bom governo para o bem comum dos cidadãos do *imperium* ou *regnum*, o que não é uma inovação do período, mas muito mais o resultado, também, da redescoberta de vários textos clássicos do aristotelismo e do platonismo, bem como de outros pensadores da época do brilho e hegemonia do romanismo imperial e republicano.

Identificamos nessa época a existência da ideia do governo popular livre ou liberto do governo da igreja ou dos príncipes, cujos idealizadores e divulgadores serão logo exterminados e sobre os quais não comentaremos nesse estudo porque tal cometimento extrapola os objetivos desse trabalho.

Estamos nos referimos a episódios como os das revoltas dos camponeses alemães e a personalidades como Tomás Müntzer, o teólogo revolucionário rechaçado por Martinho

²⁴⁴ ROSA, Sérgio Paula. Erasmo de Rotterdam e a idéia de bom governo – mudança, permanência ou ruptura?. p.15-26. In: PIEREZAN, Alexandre; MILANEZ, Nilton (Orgs.). **História e discurso**. Cascavel-PR: Coluna do Saber, 2008, p. 19.

Lutero e das mais de 500 mil vidas tragadas em poucos dias no ano de 1525 pelos exércitos dos príncipes eleitores de uma Alemanha que se decidia tornar luterana e antipapista.

A tese do bom governo para o bem comum ganha força e adeptos entre aqueles que, em contato com diferentes sistemas de crenças e tradições políticas, rejeitam a ideia de uma soberania ordenada por uma divindade que, para punir pecadoras e pecadores, institui o governo de um homem sobre todos os homens e, ao mesmo tempo, impõe um seu representante e incumbem-lhe da salvação das almas e dos corpos além de torná-lo superior a imperadores, reis e príncipes.

Muitos desses adeptos estão entre aqueles que deveriam encampar ou a tese hierocrática ou a regalista como advogados, clérigos e professores. Mas optam pela ideia do bom governo para o bem comum. Mesmo que combinando a moralidade cristã haurida durante séculos pelo “magistério da igreja” com os moralistas do paganismo²⁴⁵, não hesitam em opinar sobre a “arte de governar” em termos que se dissociam das teses em disputa entre o papado e o *imperium* e/ou *regnum*, tal como identificamos em Erasmo de Rotterdam.

Nos tópicos que seguiremos apresentaremos e discutiremos, então, sobre esses posicionamentos de Erasmo de Rotterdam na fonte que escolhemos para a elaboração dessa dissertação, o *Institutio principis christiani* (*A educação de um príncipe cristão*).

3.1 Erasmo de Rotterdam

Erasmo nasceu em Rotterdam e faleceu na Basileia a 12 de julho de 1536 “[...] fortificado pelos sacramentos da Igreja e repetindo, enquanto expirava: *O Jesu, misericórdia,*

²⁴⁵ [...] no afã de confrontar as duas sabedorias, Erasmo avança similitudes, que deveriam ferir a sensibilidade piedosa dos católicos [...]. Certo preceito de Hesíodo, confirmado por Platão e por um provérbio de Pitágoras, sobre a comunidade dos bens, Erasmo di-lo ratificado por Cristo cuja regra da caridade mútua não é senão, em essência, o princípio que manda ter tudo em comum. “Se meditarmos, diz êle, sobre o provérbio pitagórico: *koina ta philon*, vemos que esta curta fórmula é o resumo da filosofia da felicidade para os homens. Que faz também Platão, em tantas obras, senão nos recomendar a comunidade dos bens, e a amizade que dela deriva? Se eu pudesse convencer os homens desta verdade capital, logo cessariam as guerras, a ambição, a fraude e todos os males que nos desolam. Da mesma maneira o Cristo, chefe da nossa religião, nos inculca um único preceito: o da caridade mútua. E a essência da caridade é ter tudo em comum. É preciso imitarmos a amizade de Cristo por seu pai, e constituirmos com êle, e um com os outros, um corpo e uma alma: as mesmas alegrias, as mesmas tristezas. Êste pão místico, feito de grande número de grãos, este vinho onde as uvas se unem e se confundem, nos oferecem o mesmo ensino” [...]. A comparação que Alcibíades, no *Banquete* de Platão, faz de Sócrates com um Sileno, Erasmo aplica-a ao Cristo. E qual o aspecto dêsse Sócrates-Sileno a quem Cristo poderia ser comparado? [...]. E Erasmo pergunta: “Por ventura não foi Cristo um mirífico Sileno? *Annon mirificus quidam Silenus fuit Christus?* Nesta vulgaridade, diz êle, que alma de pérola, em tanta humildade quanto sublimidade, em tanta pobreza quanta riqueza, em tanta fraqueza quanta indizível coragem; em tanta afronta quanta glória; em tanto trabalho quanto repouso; finalmente sofreu morte acerba que é uma fonte perene para os homens imortais” (DOURADO, Mecenas. **Erasmo e a revolução humanista**. Rio de Janeiro-RJ: Tecnoprint Gráfica S.A., s.d., p. 76-78).

Domine libera me; Domine misere mei”²⁴⁶. Ainda na infância torna-se órfão de pai e mãe e é levado para uma espécie de orfanato, juntamente com seu irmão, por decisão de seu preceptor, um velho professor primário na cidade de Gouda, Peter Winkel, que envia-os a uma escola religiosa em Bois-Le-Duc, inspirada na administração dos *Irmãos da Vida Comum*²⁴⁷, entrando na Ordem dos Cônegos Agostinianos em Steyn mais ou menos aos 16 anos de idade, sendo que

[...] a tradição que leva em conta o nome de Gerrt Geertz não se fundamenta em base sérias [...] seu nome de batismo foi realmente Erasmo, nome dado em homenagem à Santo Erasmo, cujo patrocínio, na crença popular, conferia riqueza. No tocante à data, não se contesta o dia 27 para 28 de outubro, mas não há uma determinação precisa para o ano (alguns estudiosos, já que o seu nascimento foi fruto de uma união “ilegal” (seu pai era um clérigo, sendo ele o segundo filho dessa mesma relação tido como “pecaminosa”, fato que, à época, representava uma verdadeira “nódoa” na biografia de alguém). Desiderius é um suplemento possivelmente inspirado nas leituras dos escritos de São Jerônimo e um de seus correspondentes com esse nome²⁴⁸.

Sua produção é também monumental, com o seu nome associado ainda em vida ao conceito de irenismo, isto é, “[...] de uma forma lata, a atitude que professa o repúdio por todo tipo de beligerância e uma ilimitada confiança na eficácia do diálogo e do recurso à arbitragem para a resolução dos conflitos que opõem os homens”²⁴⁹, existindo então um longo trabalho a ser feito, tal como ponderou Lucien Febvre ao dizer que

Erasmu: ninguém escreveu ainda a história de sua história [...]. No caso de Erasmo, eles têm algumas desculpas. A obra toda latina, é tão vasta; os dez in-folios da edição Le Clerc são tão desencorajantes pela amplitude; o homem mesmo cobriu com seus esforço uma tal série de anos, e tão ricas em acontecimentos contrastantes, que se compreende uma espécie de cansaço com a qual tantos gentis espíritos do século XVII e XVIII preferiram um Erasmo na medida de seus pequenos recursos: um Erasmo extraído quase unicamente do *Elogio da loucura* ou, no máximo, de seus *Colóquios*²⁵⁰.

²⁴⁶ BAINTON, Roland H. **Erasmu da cristandade**. Tradução de Regina S. Costa Ramalho. Lisboa-PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, p. 12.

²⁴⁷ “[...] fazem parte de uma orientação piedosa da Idade Média Posterior, a assim chamada *Devotio Moderna*, que tinha tomado conta de círculos conventuais (os cônegos regulares dos agostinianos) além de gente da burguesia urbana. Cultivava-se uma fervorosa piedade do coração e um contato pessoal com a sagrada escritura. Os irmãos se empenhavam acentuadamente pela educação da juventude. Entre a forma posterior, de *Mística Alemã*, que procurava viver um ‘cristianismo simples’ – e é disso que se trata na *Devotio Moderna* – e o humanismo, que também buscava o ideal de uma *simplicitas christianismi*, havia uma certa afinidade eletiva” (LAU, Franz. **Lutero**. 3. ed. Tradução de Walter O. Schupp. São Leopoldo-RS: Sinodal, 1982, p. 22-23. grifos no original).

²⁴⁸ ROSA, Sérgio Paula. Erasmo de Rotterdam e a idéia de bom governo – mudança, permanência ou ruptura?. p.15-26. In: PIÉREZAN, Alexandre; MILANEZ, Nilton (Orgs.). **História e discurso**. Cascavel-PR: Coluna do Saber, 2008, p. 19.

²⁴⁹ PINTO, A. G. Introdução. In: ROTERDÃO, Erasmo de. **A guerra e a queixa da paz**. Lisboa-PT: Edições 70, 1999, p. 7.

²⁵⁰ NASSARO, Sílvio Lúcio Franco. **A unidade da verdade em Erasmo**. 183 f. Mestrado (Filosofia). São Paulo: USP, 2005, p. 11, nota 13.

Dentre as obras da ampla produção de Desiderius Erasmus Roterodamus²⁵¹ e já traduzidas, pois sua produção é toda em latim, e com as quais tivemos contato e fizeram dele alguém que conquistou respeito entre monarcas, clérigos e outros “homens de saber” de sua época e períodos posteriores “[...] graças à cultura e a seus escritos, que é legitimado por seus livros [...]”²⁵², nomeado inclusive como “o próprio Deus do humanismo”²⁵³, que depois “[...] de sair da clausura holandesa, os anos de estudo, as viagens, o exercício do professorado em Paris, na Inglaterra, na Itália, fizeram dele o príncipe dos humanistas”²⁵⁴, chamamos a atenção para o *Enchiridion militis christiani*, uma de suas primeiras publicações com data aproximada de composição em 1501 e publicada em 1503.

Encontramos a explicação para a motivação na elaboração dessa obra explicitada pelo próprio Erasmo em uma de suas muitas cartas pessoais, essa datada de 1523 e endereçada a um amigo, Botzheim, onde se lê

Comecei a escrever a obra *Enchiridion militis christiani* há quase 30 anos, quando estava no castelo de Tournehem, para onde fomos levados pela praga que dizimou Paris. O trabalho surgiu do seguinte incidente. Um amigo meu e de Blatt estava no castelo – um homem cuja esposa era de uma devoção singular. O marido não tinha inimigo além de si mesmo, um homem de vida libertina, mas, em outros aspectos, uma companhia agradável. Ele não dispunha de consideração por nenhum clérigo, com exceção da minha pessoa; e sua esposa, bastante preocupada com a salvação de seu marido, pediu-me, através de Blatt, para que escrevesse alguns apontamentos na

²⁵¹ “Sua obra toda escrita em latim é imensa e integra coleções compostas por 70 c. *Colloquia*, 4.151 c. comentários de *Adagia*, 3.000 c. *litterae*, traduções do grego para o latim e edições – que em grande parte foram edições *princeps* – de autores como Jerônimo, Cipriano, Hilário, Irineu, Basílio, Ambrósio, Agostinho, Boaventura, João Crisóstomo, Catão, Cícero, Plauto, Amiano Marcelino, Eutrópio, Arnóbio, Sêneca, Aristóteles, Ptolomeu, Josefo, Isócrates, Eurípedes, Demóstenes, Xenofonte, Plutarco e Tito Livio, além do histórico *Novum Instrumentum*, os 4 livros do Evangelho com a versão grega restaurada, comentada e traduzida para o latim, de um dicionário grego, paráfrases, poemas etc.; multiplicidade de escritos que foi pela primeira vez reunida na edição da *Opera Omnia* em 9 volumes in-folio de 1540 por seu discípulo e amigo Beatus Rhenanus através da casa editora Froben, na Basiléia; trabalho hercúleo que ocorreu apenas uma segunda e última vez na edição em 10 volumes *in-folio* entre 1703 e 1706 por Johannes Clericus, hunguenote refugiado em Leiden. A correspondência de Erasmo, já editada no volume III desta última *Opera Omnia*, foi objeto de minuciosa edição crítica desdobrada em 12 volumes a partir de 1906 por Percy Stafford Allen e sua esposa Helen Mary em Oxford; recentemente, em 1933, W. K. Ferguson publicou um suplemento à *Opera Omnia* contendo entre outros escritos a *Vida de São Jerônimo* e o *Julius Exclusus*, até então ausentes, e desde 1969 em Amsterdã, vem sendo publicada sob o patrocínio da União Acadêmica Internacional e da Academia Real Holandesa de Ciências e Ciências Humanas, uma nova edição crítica e anotada de toda a obra de Erasmo, edição monumental conhecida por ASD, sigla do nome latino *Amstelodami* da cidade onde se desenvolvem os trabalhos que poderão exigir 50 volumes. As numerosas publicações internacionais que anualmente tratam da obra do autor são recensadas e resenhadas atualmente na França pelo professor Jean-Claude Margolin, responsável já pela edição de 3 extensas coleções de bibliografia erasmiana” (NASSARO, Sílvio Lúcio Franco. **A unidade da verdade em Erasmo**. 183 f. Mestrado (Filosofia). São Paulo: USP, 2005, p. 10-11).

²⁵² ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. v. 1. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 86.

²⁵³ FEBRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI**: a religião de Rabelais. Tradução de Maria Lúcia Machado. Tradução dos trechos em latim de José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2009, p. 54.

²⁵⁴ JEANNIN, Pierre. A renovação das idéias nas lutas políticas do século XVI. In: TOUCHARD, Jean (dir.). **História das Idéias Políticas**. v. 3. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 26.

intenção de aproximá-lo de algum senso de religião, sem que ele percebesse que isso fora feito sob sua insistência. Pois mesmo ela não possuía liberdade para falar-lhe sobre estas questões. Eu consenti ao pedido e registrei algumas observações adequadas aos indivíduos, em particular sobre Joannes Vitarius, um monge franciscano de grande autoridade naqueles assuntos. Terminei o trabalho nas horas vagas, depois que a praga (que se estendia então por toda parte) havia me expulsado de Paris e me levado para Louvain²⁵⁵.

A partir de um texto dirigido a um jovem soldado, a pedido de sua esposa, com o objetivo de fornecer-lhe apoio por meio da indicação de algumas regras de comportamento vemos então que o filólogo, professor e teólogo expõe suas principais ideias sobre espiritualidade, igreja e política que o acompanharão até o seu falecimento e aparecerão na produção de outras tantas obras, pois

[...] Na obra, Erasmo propôs, antecipadamente, idéias (sic) que lhe acarretariam acusações, tanto por ser excessivamente apegado à tradição, por parte dos Reformadores, quanto por ser estimulador da “sedição” no seio do cristianismo, por parte dos católicos conservadores. E, ambas as tradições, reclamaram posteriormente o pensamento de Erasmo como seu patrimônio. Baseado em uma corrente de espiritualidade, que se desenhava na Igreja havia pelo menos um século, ele prefigurou as místicas não mais especulativas de Santo Inácio de Loyola e de Santa Teresa de Ávila, considerados comumente como os inauguradores da moderna espiritualidade católica, com uma ética correspondente. Ambas foram assentadas em uma perspectiva de “esforço” (ou trabalho) espiritual, conceito típico da modernidade, e que Erasmo já anunciava em seus textos²⁵⁶.

Outra obra erasmiana que gostaríamos de comentar trata-se daquela que é a mais celebrada, o *Encomium moriae (Elogio da loucura)*, escrita na Inglaterra, na residência de Thomas More, quando estava convalescente, o que ele explicita tempos depois em mais uma de suas cartas, onde se lê

Quando eu havia retornado da Itália e estava hospedado na casa de meu amigo More, minha indisposição me manteve acamado por alguns dias. Meus livros ainda não haviam sido entregues e, mesmo se tivessem sido, a doença impediu-me de trabalhar. Comecei a me entreter e passar o tempo com *O elogio da loucura* – com nenhuma intenção de publicá-lo, mas sim de diminuir as dores da enfermidade com esta pequena diversão. Quando a obra estava em andamento, eu a mostrei para alguns amigos. Todos riram e ficaram tão satisfeitos, que insistiram para que eu desse continuidade a ela. Consentí e passei cerca de uma semana nesse trabalho²⁵⁷.

O título *Encomium moriae* baseia-se num trocadilho que Erasmo fez com o sobrenome de seu anfitrião e amigo Thomas Morus e o termo grego *more*, que podia ser

²⁵⁵ Apud DOLAN, John P. **A filosofia de Erasmo de Roterdã**. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo-SP: Madras, 2004, p. 30.

²⁵⁶ TOLEDO, César de Alencar Arnaud de. Sobre o *Enchiridion militis christiani*, de Erasmo de Roterdão. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, Maringá-PR, v. 26, n. 1, p. 95-101, 2004, p. 95.

²⁵⁷ Apud DOLAN, John P. **A filosofia de Erasmo de Roterdã**. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo-SP: Madras, 2004, p. 91-92.

interpretado jocosamente “[...] como significando um elogio a More ou o elogio da Loucura”²⁵⁸.

O *Elogio da loucura* consiste em uma paródia jovial e satírica que contempla um bom número das formas e posições humanas com um desenvolvimento lógico a partir da introdução da loucura simbolizando todas as coisas boas da vida, vindo a seguir uma crítica severa daquilo que se considerou como a causa dos males da humanidade, atingindo inclusive o clero, a Igreja e os teólogos, sendo que

A sátira de tantas instituições eclesiásticas deve ser entendida em termos do período em que a obra foi escrita. Por quatro séculos os cristãos do ocidente enfraqueceram-se, atacando mutualmente suas posições teológicas e sacrificando em muitos casos a verdade em um esforço interminável voltado ao protecionismo. Em um momento em que os europeus compartilhavam de um certo universalismo, um *Weltachauung* comum, a veia protecionista do período seguinte não foi tão sensível às críticas. Desde o renascimento das letras na Renascença do século XII, o principal assunto dos escritos satíricos tinha sido a mais óbvia instituição na estrutura social piramidal da idade Média, a Igreja. A obra *The Carmina Burana*, *O livro do jumento Burnel*, *o Decameron*, e *Os Contos de Cantebury* são alguns exemplos dessa natureza, em suma maior parte produtos do *clerici vagabundi*, constituem uma parte bastante substancial da literatura medieval. Na época de Erasmo, *A nave dos loucos*, de Sebastian Brant, deu origem a toda uma família de literatura satírica navicular. Jacob Winpeling, Bispo de Estrasburgo, havia escrito *Castas dos setes demônios atormentando um pastor*, da qual mais de 12 mil cópia circularam entre 1489 e 1522. Seu primoroso humor ironizando as franquezas [fraquezas] das várias classes da sociedade é refletido nas obras de Erasmo²⁵⁹.

Feitas essas considerações, apresentamos então os resultados do exame da fonte erasmiana, o que aparece no tópico abaixo.

3.2 Erasmo de Rotterdam e o *Institutio principis christiani*

Iniciamos esse tópico sobre a leitura e interpretação do *Institutio principis christiani*, ou *A educação de um príncipe cristão*, esclarecendo que utilizamos duas traduções, uma em espanhol e outra em português, sendo que só na tradução espanhola temos a informação de que é derivada diretamente da *Decideri Erasmi Roterodami opera ominia emendatiara et auctiora, ad optimas praecipue quas ipse Erasmus postremos curavit, summa fide exacta, doctorunque virorum notis illustrata, in decem tomos distinc* (Lugduni Batavorum, cura et impressi Petri Vander Aa, MDCCIII). Edición de Clericus; 10 tomos en 11

²⁵⁸ BAINTON, Roland H. **Erasmo da cristandade**. Tradução de Regina S. Costa Ramalho. Lisboa-PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, p. 108.

²⁵⁹ DOLAN, John P. **A filosofia de Erasmo de Roterdã**. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo-SP: Madras, 2004, p. 92-93.

volúmenes; Leyde, 1703-1706. Existe reprodução fotomecânica por G. Hohms, Hildesheim, 1962.

Quando citamos, dessa forma, diretamente da fonte, ou seja, *Institutio principis christiani*, fazemo-lo da tradução espanhola e repetimos a citação logo abaixo da tradução em português disponibilizada pela Biblioteca do Senado Federal.

Consideramos a versão em espanhol mais fiel ao original em latim, principalmente por manter o termo república e não trocá-lo pela expressão “estado”, como acontece em toda a tradução em português, um termo/conceito moderno que, entendemos, não se aplica aos tipos de organizações políticas identificadas como principados, repúblicas e *regna*.

Começamos então discorrendo, primeiramente, acerca do contexto em que essa fonte foi concebida e dada à ler e lembramos que falar em contexto no âmbito da história das ideias remete à necessidade de caracterizá-lo como uma construção que, na especificidade de cada caso, demarca o escopo e o nível da análise intimamente atrelados aos objetivos da investigação.

A temática do contexto é marcada pela ausência de consenso entre os historiadores, prevalecendo sempre a ideia de que, independente das correntes que abrigam-se no interior da subdisciplina, textualista ou contextualista como exemplos, há formas e maneiras diferentes e específicas de contextualizar a análise²⁶⁰.

Esclarecemos que, dessa forma, o ato de leitura atrelado à tentativa de análise da fonte erasmiana *A educação de um príncipe cristão* pode ser contextualizado de várias formas, sendo uma delas a que diz respeito a sua identificação como gênero literário inscrita em uma tradição multissecular conhecida como *espelho de príncipes*, podendo ser contadas cerca de mil produções²⁶¹ durante esse período, salientando-se que

É no final do século XII que aparece o primeiro tratado sobre o governo do príncipe tendo o título de *Espelho (Speculum)*: o *Speculu regale* de Godofredo de Viterbo (1180/1183). Arrolam-se a seguir muitos outros: o *Konungs-Sjuggsja (Speculum regale*, 1260) noruego, o *Speculum regis* de Simon Islip (1337/1349), o *Speculum morale regium* de Robert Gervais (1384) etc. Certamente um grande número de obras do mesmo tipo têm títulos diferentes: *Líber de regimine*, ou *de institucione*, ou *de instructione principum*, por exemplo. Mas adotou-se o hábito [...] de designar pelo nome genérico de *Fürstespiegel*, Espelhos dos príncipes, todos os escritos

²⁶⁰ LACERDA, Sonia; KIRSCHNER, Tereza Cristina. Tradição intelectual e espaço historiográfico ou por que dar atenção aos textos clássicos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003. p. 30.

²⁶¹ PORTO, Walter Costa. Apresentação. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 7.

pertencentes ao gênero da parenética régia [...] pelo fato de que “eles observam desde a mais alta antigüidade (sic) as mesmas leis e as mesmas tradições”²⁶².

Lembramos aqui que existem indicações de que o gênero de escrita política em livro de conselho dirigido aos governantes data do início da segunda década do século XIII e não do final do século XII, com a obra anônima escrita em latim, *O olho pastoral*, de 1222. A obra que conheceu maior difusão e se constituiu na mais longa contribuição a esse gênero literário em seus “começos” foi a *Do governo das cidades*, de João de Viterbo, completada na década de 1240, depois de prestar serviços como juiz em Florença.

Algumas características que marcam profundamente estas obras de caráter especular já foram resenhadas, apontando-se então que

Seus autores não se satisfazem mais em manifestar, de forma oblíqua, suas convicções sobre como devem ser dirigidos os negócios públicos. Abandonam toda e qualquer alegação de que tenham como interesse essencial instruir seus alunos nas artes retóricas, e preferem se apresentar, diretamente, como os conselheiros políticos naturais para os governantes e as cidades. E nem mesmo se contentam em escrever apenas para estudantes que possam, mais tarde, vir a ser magistrados [...] dirigem seus tratados diretamente aos próprios magistrados²⁶³.

Acerca da literatura parenética, podemos afirmar que

[...] possui dois sentidos: 1) texto escrito para uma exortação moral e 2) discurso sagrado tendo como base os sermões dos padres da Igreja. [...] Na segunda metade do século XIII, o que os especialistas chamam de “literatura política” sofreu um notável incremento [...]. Elaborou-se aos poucos uma filosofia teológico-política que metaforicamente interligava a figura do rei ao reino. Nesta projeção idealizada, o rei seria a encarnação do próprio reino. Sua corte - lugar de reverência, contemplação e exercício do poder - seria o *locus* de veiculação desta imagem real. A construção da imagem do rei sábio nos séculos XIII-XIV fez parte do *topos* real. Através da educação virtuosa, da reflexão ética interior, o rei deveria ser o espelho de uma vida virtuosa, no qual seus súditos pudessem contemplar um modelo de perfeição a conduzi-los ao reino celeste. Foi, sem dúvida, um importante passo para a montagem textual do *topos* real. O rei seria, a partir de então, uma metáfora do reino; a corte, uma metáfora da Jerusalém terrestre. O rei deveria olhar para si mesmo, para esse real espelho interior, atitude que (re)ungia-o, fazendo-o vencer seus vícios - e também os vícios de seu ofício. Vencendo-os, educava-se com as virtudes cristãs. Educando-se, passava então a ser um instrumento de salvação, um *soter*. De si, e, principalmente, do reino e dos súditos. A oposição entre o bom e o mau governo pertencia ao *ethos* dos séculos XIII-XIV, tendo sido expressa tanto na literatura quanto nas artes [...]²⁶⁴.

Reconhecemos que apontar os “começos” da tradição dos *espelhos dos príncipes* entre as últimas décadas dos trezentos e primeiras décadas dos quatrocentos talvez possa

²⁶² SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimem* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo-SP: Ed. 34, 2006, p. 49.

²⁶³ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 55.

²⁶⁴ COSTA, Ricardo da. **Um Espelho de Príncipes artístico e profano**: a representação das virtudes do Bom Governo e os vícios do Mau Governo nos afrescos de Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348?). disponível no site: <www.abrem.org.br/espelho.pdf >. Acesso em mar./2015.

parecer um desmerecimento aos *espelhos dos príncipes* carolíngios que ressoam o *De clementia*, de Cícero, citado já por Santo Agostinho, perdido durante a Idade Média e reencontrado nos novecentos que, sob a pena de um dos principais nomes do renascimento carolíngio, Alcuíno e seu tratado *De virtutibus et vitiis* (799-800), sendo o *De institutione regia* (831), de Jonas d’Orléans, o mais representativo dos *espelhos dos príncipes carolíngios*, devendo-se salientar que os *espelhos dos príncipes* que surgem a partir do século XII

[...] à diferença dos *Specula* carolíngios que enunciavam os deveres do príncipe em relação à Igreja e ao povo cristão, eles tendem cada vez mais a levar em conta as exigências concretas das *respublica*. Antes do século XII, o príncipe governava homens (o “povo de de Deus”); com a formação das monarquias territoriais, ele governava um *regnum*. Daí o caráter instrutivo mais acentuado de um certo número de *Espelhos dos príncipes*, que conservam todavia sua função exemplar²⁶⁵.

Chamamos a atenção para uma característica comum aos *espelhos dos príncipes carolíngios* e os que se escrevem a partir do século XII: a percepção da circularidade entre o príncipe, o espelho e o modelo de virtude que ele reflete, pois nesses livros de conselhos aos governantes, quem governa não contempla no espelho apenas o modelo para os homens que conduz, mas propõe-lhe tornar-se ele mesmo esse espelho em função da claridade que dele se irradia.

O que se leva em consideração, então, é que a partir do modelo ciceroneano “[...] é a virtude que governa diretamente através daquele que, pelo estudo e o exame de si, aprendeu a se governar, de tal sorte que apresenta a seus concidadãos como uma lei (*suam vitam ut legem prefert sui civibus*)”²⁶⁶.

Esta característica comum pode ser percebida em *A educação de um príncipe cristão*, na parte da justificativa erasmiana para a produção de seu trabalho entregue a Carlos de Gante, onde se lê que

[...] me pareció bien proponer para uso general el modelo de un príncipe ejemplar, pero bajo tu nombre, para que, quienes se eduquen para grande imperios, aprendan de ti el arte de gobernar y tomen de ti ejemplo, para que esta doctrina penetre simultáneamente en todos bajo tus auspicios y que nosotros, ya tuyos, testimoniemos con estas primicias el fervor que te profesamos²⁶⁷.

²⁶⁵ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimem* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo-SP: Ed. 34, 2006, p. 54.

²⁶⁶ SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimem* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo-SP: Ed. 34, 2006, p. 50.

²⁶⁷ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 6. (“[...] tive a idéia (sic) de estabelecer o ideal do príncipe perfeito para o bem geral, mas com o teu nome, de modo que aqueles que são educados para governar grandes impérios possam aprender os princípios de governo por intermédio de ti e tomar-te como exemplo. Isto serve a um duplo propósito: com o teu nome, esta obra útil irá penetrar em todos os locais, e mediante esses primeiros frutos eu, que já sou teu servo, posso apresentar-te algum tipo de testemunho de minha devoção a ti”In:

Não podemos perder de vista que, no século XVI, os integrantes do humanismo do norte europeu demonstram a grande influência de seus predecessores que se utilizaram séculos antes do gênero literário *espelhos dos príncipes*, ressaltando-se que entre os anglo-saxões o número de obras é muito reduzido, mas entre os germânicos, os espanhóis e os franco-gauleses encontra-se uma larga produção desses manuais, devendo-se salientar que o mote principal desses manuais consistia na justificação do poder monárquico por parte do clero, não obstante seja imperioso pontuar que

[...] Seria preciso enumerar aqui toda a literatura de edificação dos poderosos, cuja origem remonta à antiguidade grega (Isócrates) e latina (Marco Aurélio), e que de resto não é particularidade do Ocidente Medieval: existem numerosos exemplos de “espelhos dos príncipes no Oriente, principalmente em Bizâncio. Estes escritos, que põem em destaque as virtudes cardeais dos governantes (sabedoria, prudência, justiça, magnanimidade, etc.), encontram-se, de resto na origem dos tratados políticos, e na devida forma, que se multiplicam no apogeu da Idade Média [...] De conselheiros os clérigos passam a teóricos; a forma torna-se menos direta e mais abstracta²⁶⁸.

Na exemplificação da produção entre alemães, espanhóis e franceses desses manuais que compõem o gênero literário *espelhos dos príncipes*, temos claro que

[...] França, Josse Clichtove (1472-1543), aluno de Lefèvre d’Etaples e autor bastante prolífico em gramática e retórica, editou em 1519 um tratado sobre *O ofício do rei*. No mesmo ano, Guillaume Budé, o maior ornamento do humanismo francês, completou sua única obra em língua vernácula, *A educação do príncipe*, e ofereceu-a a Francisco I [...] Uma tradição equivalente se efetivou, na geração seguinte que se seguiu, na Espanha e Portugal. Jerónimo Osório escreveu na década de 1540 seu tratado sobre *A educação e disciplina do rei*, e em 1556 Filipe da la Torre dedicou a Felipe II seu estudo acerca da *Educação de um rei cristão* [...] Pedro Ribadeneira publicou seu panfleto antimacquiaveliano, *A religião e as virtudes do príncipe cristão*, em 1595, e o tratado de Juan de Mariana, *O rei e a educação do rei*, veio a lume em 1599. Finalmente, o mesmo período também presenciou a publicação na Alemanha de numerosos livros de aconselhamento a príncipes. Jaccob Wimpfeling (1450-1528), um dos principais divulgadores do nascente humanismo alemão, escreveu *A epítome de um bom príncipe* durante o reinado do imperador Maximiliano [...] Johann Sturn (1507-1589), que ficou célebre como fundador do *Gymnasium* humanista de Estrasburgo, e se correspondia com Ascham a propósito de questões da reforma pedagógica, completou em 1551 seu tratado sobre *A educação dos príncipes*²⁶⁹.

A obra erasmiana *A educação de um príncipe cristão*, uma das mais influentes do gênero especular, ofertado em 1516 a Carlos de Habsburgo ou Carlos de Gante, filho de Joana “a Louca” e Filipe I de Castela, tendo como avós maternos Maximiliano I da Germânia e

ROTerdã, Erasmo. *A educação de um príncipe cristão*. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 297).

²⁶⁸ BONDIN, Louis; LE GOFF, Jacques. *Idade Média: o poder pontifício entre os antigos e novos poderes (séculos XI, XII e XIII)*. v. 2. In: TOUCHARD, Jean (dir.). **História das Idéias Políticas**. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 64-65.

²⁶⁹ SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 233.

Maria de Borgonha, e como avós paternos Fernando II de Aragão e Isabel I de Castela, futuro Rei de Espanha (Carlos I), Imperador do Sacro Império Romano (Carlos V), Arquiduque de Áustria, Duque de Milão, Duque de Suábia, Conde de Flandres, Rei de Nápoles e Sicília (Carlos IV), Príncipe dos Países Baixos²⁷⁰.

Na fonte erasmiana *A educação de um príncipe cristão* percebemos a presença das bases fundamentais dos “homens de saber” que integravam o humanismo (totalidade, historicidade, valor humano e naturalidade)²⁷¹, principalmente no que diz respeito às questões das letras clássicas, inclusive o uso recorrente de obras tidas como pagãs.

É possível que um dos pontos em que se pode indicar a separação de Erasmo da tradição *espelhos dos príncipes*, pois entre os *clericus* que escreveram manuais de conselhos aos governantes, suas bases estavam fincadas na tradição vetero-testamentária e na tradição

²⁷⁰ MARAVALL, José Antonio. **Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento**. Madri: Boletín Oficial del Estado, 1999. passim.

²⁷¹ “[...] é usado para indicar duas coisas diferentes: I) o movimento literário e filosófico que nasceu na Itália na segunda metade do século XIV, difundindo-se para os demais países da Europa e constituindo a origem da cultura moderna; II) qualquer movimento filosófico que tome como fundamento a natureza humana ou os limites e interesses do homem. I) Em seu primeiro significado, que é o histórico, o humanismo é um aspecto fundamental do *Renascimento* [...], mais precisamente o aspecto em virtude do qual o Renascimento é o reconhecimento do valor do homem em sua totalidade e a tentativa de compreendê-lo em seu mundo, que é o da natureza e da história. Nesse sentido, costuma-se dizer que o humanismo se inicia com a obra de Francesco Petrarca (1304-1374). Os principais humanistas italianos são: Coluccio Salutati (1331-1406), Leonardo Bruni (1374-1444), Lorenzo Valla (1407-1457), Giannozzo Manetti (1396-1459), Leonbattista Alberti (1404-1472), Mario Nizolio (1498 ou 1475-1553). Entre os humanistas franceses: Charles de Bouelles (1470- ou 1475-1553), Petrus Ramus (1515-1572), Michel E. de Montaigne (1533-1592), Pierre Charron (1541-1606). Entre os espanhóis, lembramos Ludovico Vives (1492-1540) e, entre os alemães, Rodolfo Agrícola (1442-1485). As bases fundamentais do humanismo podem ser assim expostas: 1ª. Reconhecimento da *totalidade* do homem como ser formado de alma e corpo e destinado a viver no mundo e a dominá-lo. O *currículum* de estudos medieval era elaborado para um anjo ou uma alma desencarnada. O humanismo reivindica para o homem o valor do prazer (Raimond, Filelfo, Valla); afirma a importância do estudo das leis, da medicina e da ética contra a metafísica (Salutati, Bruni, Valla); nega a superioridade da vida contemplativa sobre a vida ativa (Valla); exalta a dignidade da liberdade do homem, reconhece seu lugar central na natureza e o seu destino de dominador desta (Manetti, Pico della Mirandola, Ficino). 2ª. Reconhecimento da *historicidade* do homem, dos vínculos do homem com o seu passado e, por outro, para distingui-lo dele. Desse ponto de vista, é parte fundamental do humanismo a exigência *filológica*, que não é apenas a necessidade de descobrir os textos antigos e restituir-lhe a forma autêntica, estudando e colecionando os códices, mas também é a necessidade de encontrar neles o autêntico significado de poesia ou de verdade filosófica ou religioso que contenham. A admiração pela Antigüidade (sic) e seu estudo nunca faltaram na Idade Média, o que caracteriza o humanismo é a exigência de descobrir a verdadeira cara da Antigüidade (sic), libertando-a dos sedimentos acumulados durante a Idade Média. 3ª. Reconhecimento do valor *humano* das letras clássicas. É por esse aspecto que o humanismo tem esse nome. Já na época de Cícero e Varrão, a palavra *humanitas* significava a educação homem como tal, que os gregos chamavam de *Paidéia*; eram chamadas de “boas artes” as disciplinas que formam o homem, por serem próprias do homem e o diferenciarem dos outros animais [...] As boas artes, que ainda hoje são denominadas disciplinas humanísticas, não tinham para o humanismo valor de fim, mas de meio, para a “formação de uma consciência realmente humana, aberta em todas as direções, por meio da consciência histórico-crítica da tradição cultural” [...] 4ª. Reconhecimento da *naturalidade* do homem, do fato de o homem ser um ser natural, para o qual o conhecimento da natureza não é uma distração imperdoável ou um pecado, mas um elemento indispensável de vida e de sucesso. O reflorescimento do aristotelismo, da magia e das especulações naturalistas (graças a Telésio, G. Bruno e Campanella) constituem o prelúdio da ciência moderna” (ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1. ed. brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão e tradução dos novos textos de Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2007, p. 602-603).

patrística, mas na fonte erasmiana a referência às obras de autores cristãos aparecem muitas páginas depois do seu início, o que entendemos como forma de identificação da importância dos escritos de autores clássicos, gregos e romanos, Xenofonte, Platão, Aristóteles, Plutarco, Diógenes “o Cínico”, Isócrates e Esopo, Cícero, dentre outros.

Como exemplo, citamos as primeiras linhas da dedicatória de Erasmo no *Institutio principis christiani* a Carlos de Gante, onde lemos

Dado que la sabiduría es algo eximio por naturaleza, oh Carlos, el más ilustre de los príncipes, Aristóteles opina que no hay tipo de sabiduría más excelente que aquella que enseña a formar al príncipe, del mismo modo que Jenofonte, con toda razón, en el libro que tituló *El Económico*, considera que, gobernar a hombres libres y que se avienen voluntariamente a ser gobernados, está por encima del hombre y, sin duda, es algo divino²⁷².

Consideramos indispensável comentar também que Erasmo de Rotterdam não foi e não é consenso, pois naturalmente ao lado do respeito e admiração de muitos “homens de saber” de seu tempo, granjeou também detratores e inimigos, mesmo entre os humanistas, em função de seus posicionamentos sobejamente expostos em suas obras, sendo que

Para o conhecimento da sua pessoa, não é indispensável estudar aqui em pormenor essas polêmicas. Basta mencionar as mais importantes. A partir de 1516, esteve em primeiro plano um teólogo espanhol da Universidade de Alcalá. Diego Lopez Zuñiga, em latim Stunica [...] A querela com o síndico da Sorbona, Natal Bédier ou Beda, começada em 1522, não foi menos longa nem menos violenta [...] A querela com um italiano, Alberto Pio, príncipe de Carpi [...] a polêmica com Ulrich von Hutten e a polêmica com Lutero²⁷³.

Lembramos também que, da mesma forma que em seu tempo Erasmo foi criticado e rebatido, hodiernamente muitos de seus comentadores desferem ataques e desqualificações às formas de construção e posicionamento erasmianos frente às questões de seu tempo e sem levar em conta as especificidades desse século em que “[...] os homens viviam dobrados, quando as idéias (sic) eclodiam com uma prontidão desusada [...]”²⁷⁴, um século em que conviviam e disputavam entre si os interesses e ideários políticos da Alemanha, Espanha,

²⁷² ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 3. (“A sabedoria em si mesma é uma coisa maravilhosa, ó Carlos, o maior dos príncipes – e nenhum tipo de sabedoria é classificada por Aristóteles como mais excelente do que a que ensina como ser um príncipe benevolente; pois Xenofonte, em seu *Oeconomicus* considerava corretamente que há algo que vai além da natureza humana, algo completamente divino, no governo absoluto sobre súditos livres e dispostos” In: ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 295).

²⁷³ HUIZINGA, Johan. **Erasmo**. Tradução de José Luís Borges Coelho. 3. ed. Lisboa: Portugalia Editora, 1936, p. 235-236.

²⁷⁴ FEBRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais**. Tradução de Maria Lúcia Machado. Tradução dos trechos em latim de José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2009, p. 113.

França e Inglaterra e da Igreja que procurava colocar todos sob seu domínio (não apenas religioso, mas também material/temporal), ou seja

O antagonismo entre Hapsburgo (sic) e Valois, que havia intermitente perturbado a Europa por mais de uma década, não mostrava nenhuma indicação de estar chegando ao seu final. O sonho de Maximiliano de uma monarquia mundial unindo o papado e o império em uma união era fantástico e irreal, enquanto os franceses prometiam liderar uma Cruzada contra os judeus. A Espanha estava despedaçada com as rivalidades entre os castelhanos e aragoneses. A Inglaterra estava na iminência de uma política de guerra continental que eventualmente destruiria sua economia. Os Estados Alemães estavam divididos com revoltas camponesas e uma nobreza rebelde. Na maior parte da Itália, o *condottieri* bloqueava qualquer esperança de paz. A esperança de neutralidade que nascera na Aliança de 1515 fracassou entre a Inglaterra, Aragão e o Imperador. A Paz de Paris de 1515 fracassou na tentativa de cessar os problemas na Holanda. O Tratado de Noyon do verão de 1516, embora envolvesse todas as importantes nações do ocidente, incluindo o papado, dependia das condições que poucos dos participantes tinha intenção de cumprir²⁷⁵.

É neste contexto político conturbado dos quinhentos que vemos Erasmo oferecer *A educação de um príncipe cristão* a Carlos de Gante na qualidade de conselheiro do imperador germânico e rei espanhol e holandês, trazendo em seu bojo sua visão da política com propósito ético, indicação clara da continuidade do pensamento platônico, aristotélico e tomista ao “[...] direcionar seu principal interesse para o nível moral do indivíduo e a ação coletiva. O bem comum é o fator determinante para todos os esforços públicos da parte dos reis”, ou seja

Como o famoso florentino que sustenta que a política é um fim em si, Erasmo continuamente reitera a convicção de que o propósito da ciência política é ético. Ele segue a grande tradição de Aristóteles, Platão e Aquino ao direcionar seu principal interesse para o nível moral do indivíduo e a ação coletiva. O bem comum é o fator determinante para todos os esforços públicos da parte dos reis²⁷⁶.

Esta concepção da política erasmiana após a publicação do *Institutio principis christiani*²⁷⁷ e do *Dulce bellum inexpertis*, os trabalhos políticos tidos como os mais

²⁷⁵ DOLAN, John P. **A filosofia de Erasmo de Roterdã**. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo-SP: Madras, 2004, p. 163-164.

²⁷⁶ DOLAN, John P. **A filosofia de Erasmo de Roterdã**. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo-SP: Madras, 2004, p. 164.

²⁷⁷ Pensando no interior de uma sociedade marcada pela desordem cuja solução passava pela sua concepção de uma ordem evangélica “[...] Erasmo conta com a virtude cristã do príncipe, que convém educar com o maior cuidado. É esse o objectivo do *Institutio*. Todos os pormenores dessa pedagogia possuem o seu interesse, e, entre outros, a escolha das leituras é bastante significativa: não abusar da história, que oferece muitas vezes exemplos perigosos, exaltando um vão sentimento de glória, e nada de romances de cavalaria, que poderiam adular um espírito jovem. Muito embora Erasmo não despreze a aquisição de conhecimentos técnicos, a tarefa essencial será a de formar um cristão, imagem de Deus mercê da sua sabedoria e bondade, bem como graças ao poder de que desfruta, exemplo vivo e eficaz para os seus súbditos”. A partir destas bases, o *Institutio* esboça um quadro muito completo dos deveres do príncipe em todos os campos: legislação, finanças, economia, ensino, mecenato. “Despreza a opulência e preocupa-te em que reine a justiça... Preferindo sofrer uma injúria em lugar de a vingar com grande prejuízo da República, talvez venhas a perder uma parte importante do teu império: suportarás,

importantes durante o tempo em que foi conselheiro do herdeiro dos extensos domínios habsburgos, foi apontada como insuficiente, banal, trivial, prova do quanto seu autor não entendia de política e não soube perceber as grandes questões de sua época, mas esses críticos esquecem-se ou não atentaram para a questão de que Erasmo

[...] pensa em termos de cidadão do mundo cristão, enquanto a república cristã, uma comunidade cultural, já não é uma comunidade política. Entre o Estado que se fecha dentro do seu domínio todo-poderoso, que repugna a Erasmo porque lhe parece impregnado de paganismo, e as forças populares cuja inconsciente violência teme, embora sinta piedade pela miséria dos humildes, concede toda a sua simpatia às aristocracias constituídas em ordens – a nobreza, o clero e a burguesia. Mas a natureza da religião erasmiana rejuvenesce as velhas ideias da política cristã. Por outro lado, o seu agudo sentido das realidades põe-no em guarda contra as teorias anacrônicas; repudia a ideia medieval do império universal e concebe a república cristã como uma espécie de federação dos Estados distintos. Numa palavra, embora o pensamento de Erasmo se apoie sobre concepções e preferências que a história do seu tempo começava a ultrapassar, a verdade é que extrai daí valores e revela preocupações que o revestem de um humanismo moderno. As vias que o conduzem ao seu ideal político são aliás bastante vastas e suficientemente maleáveis para não excluírem uma idéia (sic) de progresso²⁷⁸.

A indicação de que Erasmo nada entendia de política tem como respaldo uma notação de Melanchton em que “[...] o papa Júlio tê-lo-ia convocado depois de ter tomado conhecimento das suas opiniões sobre a guerra e ter-lhe-ia dito que devia renunciar a escrever sobre as questões dos príncipes: *tu não compreendes nada destas coisas*”²⁷⁹, possivelmente uma tradição pouco confiável já que Júlio II, o papa belicoso, foi alvo de uma diatribe de Erasmo, *Julius Exclusus*, circulando em 1514.

Nessa diatribe, Erasmo chamava Júlio II de o papa belicoso, amante do luxo e da riqueza que, portanto, representava um grande obstáculo para a paz do mundo então conhecido e a unidade da Igreja, alguém que se esqueceu da tradição cristã da simplicidade, da bondade, da piedade, um “guerreiro” que um dia foi visto entrar na cidade de Bolonha comandando cavaleiros e vestido de reluzente armadura, chefiando uma tropa de mercenários sob a bandeira do império²⁸⁰, ficando claro em torno dessa questão que a evocação de uma tal

porém, o prejuízo se pensares que é um grande benefício prejudicar o menos possível os teus súbditos”. Quando aconselha a abandonar o ceptro de preferência a cometer uma injustiça. Erasmo opõe-se com vigor à idéia de uma soberania sem limites” (JEANNIN, Pierre. A renovação das idéias nas lutas políticas do século XVI. In: TOUCHARD, Jean (dir.). **História das Idéias Políticas**. v. 3. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 27-28).

²⁷⁸ JEANNIN, Pierre. A renovação das idéias nas lutas políticas do século XVI. In: TOUCHARD, Jean (dir.). **História das Idéias Políticas**. v. 3. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 31.

²⁷⁹ HUIZINGA, Johan. **Erasmus**. Tradução de José Luís Borges Coelho. 3. ed. Lisboa: Portugal Editora, 1936, p. 227-228.

²⁸⁰ A diatribe erasmiana *Julius Exclusus* circula no ano de 1514 e consistia em “[...] um diálogo manuscrito que descrevia a chegada do Papa Júlio com a sua armadura, juntamente com alguns dos seus soldados, ao portão do

tradição assentada em Melanchton não leva em conta que Júlio II, exposto ao riso dos leitores e comentadores da diatribe erasmiana *Julius Exclusus*, teria como caminho possível e previsível a desqualificação e detração de seu crítico ao ponto de acusá-lo de desconhecer por completo do assunto sobre o qual escreveu, reação natural numa época e num contexto em que é frequente “[...] amigos que se transformam em inimigos, inimigos que voltam a ser amigos”²⁸¹.

A obra erasmiana *A educação de um príncipe cristão* é também comparada e confrontada com outra escrita pelo florentino Nicholo Maquiavel, *O príncipe*, personalidade que, segundo alguns comentadores, Erasmo desconhece por completo, obra que traz a política como um fim em si mesmo e, frente às convulsões que provocou, o *Institutio principis christiani* é tido como uma visão da política completamente desconectada da realidade da época, perspectiva que nos parece um tanto injusta, pois tanto nessa fonte quanto em toda sua obra há elementos e perspectivas diferentes em relação às defendidas pelo florentino, sendo que

[...] o primeiro elemento é uma crítica moral, concreta, dos abusos, das crueldades, das loucuras tantas vezes cometidas pelos governantes. Uma vez irônica à maneira de Luciano, outras eloquente, desenvolve-se nos *Adágios*, cujas sucessivas edições, a partir de 1500, se vão continuamente enriquecendo como novos conceitos políticos [...] A sua crítica é por vezes ousada [...] sempre alimentada por reminiscências antigas. Mas não se trata de puras demonstrações de escola contra os crimes sanguinários e ruinosos do despotismo. Delas se desprende um tom de profunda convicção, pois todas as reflexões se encontram fortemente centradas sobre a filosofia de Cristo, sobre a religião do Evangelho. Erasmo reprova a guerra, a brutalidade, a mentira, em nome da caridade cristã iluminada pela sabedoria. A aplicação dos preceitos evangélicos impõe-se tanto na vida pública como na vida particular, e não apenas por razões religiosas: ela é a condição da ordem e das prosperidade em todos os níveis sociais [...] Mesmo em teoria, dá a preferência, como tantos outros, a um tipo misto, que combina os três regimes políticos; declara que a eleição do soberano é preferível à hereditariedade. Tais pontos de vista, expressos no princípio do *Institutio*, têm apenas uma importância relativa, pois Erasmo pouco se interessa pelos problemas relativos aos fundamentos e pelos conceitos jurídico-políticos. Mas, à medida que o curso dos acontecimentos o vai amargamente desiludindo, mais se dedica à tarefa de pôr em relevo as vantagens inerentes a um regime liberal e a elogiar as instituições existentes que limitam a arbitrariedade real. Elogia o sistema dos Países Baixos, que chama “democrático” em virtude da existência de uma certa representação dos súbditos nas assembleias tradicionais dos Estados. No entanto, o seu pensamento, neste aspecto, não vai ao ponto de formular uma tese geral. Preocupa-o menos a forma do Estado do que o espírito e o coração dos governantes. Convém não interpretar isto como o mero efeito de uma falta de interesse por aquilo que existe de técnico no direito; a sua posição, com todas as suas dificuldades, insere-se perfeitamente na noção de *liberdade cristã*. Erasmo afirma que, entre os cristãos, as noções de *imperium* e de

céu onde a entrada lhe foi recusada por São Pedro (BAINTON, Roland H. **Erasmus da cristandade**. Tradução de Regina S. Costa Ramalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, p. 126-131).

²⁸¹ FEBRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI**: a religião de Rabelais. Tradução de Maria Lúcia Machado. Tradução dos trechos em latim de José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2009, p. 55.

dominium não têm cabimento: é um princípio puramente evangélico, que abre o caminho, mercê de uma interpretação que introduz o reino da graça no da autoridade a uma dissolução do Estado e do direito. Erasmo não vai tão longe, porque não pratica a dedução abstracta: o Estado e o direito possuem, no seu pensamento, uma existência positiva. Mas em última análise, e a respeito de problemas mais concretos, não está longe de cair em contradição. Enquanto nos *Colóquios*, a tirania, essa tirania que tão vigorosamente denuncia a cada passo, ainda assim é considerada preferível à anarquia [...] O ideal de justiça que perfilha, e que ele considera conforme ao espírito cristão, não pode apagar a ideia, também cristã, da submissão à autoridade. Frente ao progresso do despotismo, o filósofo cristão reveste as suas críticas dum tom mais vivo, mas não se transforma num revolucionário [...] Chega-se deste modo à ideia de um *contrôle*; assim como se torna necessário pôr limites ao que há de prepotente na “vontade arbitrária”, indispensável é também, antes de desencadear uma guerra, e depois de se terem esgotado todos os outros meios de fazer prevalecer um direito legítimo, obter o consentimento da nação. No entanto, em ambos os domínios, a despeito de alguns textos relativos às instituições, a exigência erasmiana conserva-se dentro dos limites de *uma reforma moral*. Erasmo, evidentemente, não é um técnico de direito ou dos regimes políticos, mas ainda há mais: na sua obra observa-se uma certa depreciação da noção de direito, ligada à ideia de liberdade, que Lutero aborda com uma violência que o leva a extrair dela consequências muito mais radicais. Na ordem geral do pensamento, a Renascença caracteriza-se por uma recusa em estabelecer construções sistemáticas conforme haviam feito os escolásticos, e procederam por incapacidade de refazer sólidamente uma ciência depois de haverem derrubado a de Aristóteles. A política de Erasmo encontra-se tão afastada duma ciência política como a ciência do Renascimento o está de um verdadeiro conhecimento científico. Oculta sob um intenso desejo de novidade, traz em si a marca de um conservantismo de raiz²⁸².

Consideramos aqui a possibilidade de que uma das injustiças na avaliação de *A educação de um príncipe cristão* como obra política relevante esteja no fato de se ignorar que em Erasmo os juízos políticos que esboça brotam sempre de concepções que ultrapassam, em larga medida, o quadro da política, sendo que o pensamento erasmiano sobre os principados, *regna* e repúblicas e a sociedade trilha uma ordem, a rigor, oposta ao pensamento maquiaveliano, pois Erasmo acredita numa cristandade humanista, pois

Enquanto Maquiavel evocava a imagem do príncipe italiano que, com o favor da *fortuna*, obteria a unificação da Itália por sua *virtù*, Erasmo dedicou ao jovem Carlos V sua evocação do príncipe asceta que administrará a custódia do poder herdado, em prol do bem-estar espiritual e material do seu povo²⁸³.

Erasmo parte de imperativos morais e religiosos para definir e prescrever regras de ação, seguindo nesse aspecto vários pensadores antigos e medievais, sendo os temas gerais tanto do *Institutio Principis Chistiani* quanto de toda sua obra o pacifismo, a cristandade humanista e o moralismo político baseado nas qualidades do homem virtuoso cujos fundamentos não são apenas a tradição cristã, mas também a tradição dos moralistas pagãos

²⁸²JEANNIN, Pierre. A renovação das idéias nas lutas políticas do século XVI. In: TOUCHARD, Jean (dir.). **História das Idéias Políticas**. v. 3. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970, p. 27-30.

²⁸³VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: Renascença e Reforma. v. IV. Tradução de Elídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo-SP: É Realizações, 2014, 109.

que legaram uma análise complexa à posteridade em torno do conceito de *virtus* e do homem virtuoso, ou seja

Consideravam-no dotado, em primeiro lugar, das quatro virtudes “cardeais”: sabedoria, justiça, coragem e temperança – as virtudes que Cícero (seguindo Platão) de início assinala, nas primeiras sessões de *A Obrigação Moral*. Mas também lhe atribuíam o mérito de possuir um conjunto adicional de qualidades que mais tarde vieram a ser consideradas como particularmente “principescas” em sua natureza. A principal delas [...] era por ele chamada “honradez”, significando o termo uma disposição de manter os próprios princípios e em todas as circunstâncias lidar de maneira honrosa com todos os homens. Considerava-se que ela necessitava ainda da complementação de outros dois atributos, ambos descritos em *A Obrigação Moral*, mas analisados amplamente por Sêneca, que dedicou a cada um deles tratados especiais. Um era a magnanimidade própria de um príncipe, tema de *Sobre a Clemência* de Sêneca; o outro era a liberalidade, um dos principais tópicos discutidos no texto de Sêneca *Sobre os Benefícios*. Finalmente, supunha-se o verdadeiro *vir* caracterizado por seu constante reconhecimento do fato de que, se desejarmos alcançar os objetivos da honra e da glória, sempre deveríamos assegurar-nos de que nos conduzimos o mais virtuosamente possível. Esta tese – de que é sempre racional ser moral – constitui o cerne de *A Obrigação Moral* de Cícero²⁸⁴.

Como muitos daqueles que se dispunham a escrever livros ou tratados de conselhos para os príncipes, Erasmo menciona e comenta detalhadamente em vários trechos de *A educação de um príncipe cristão* as diversas virtudes tidas como indispensáveis para que o príncipe ou governante seja realmente bom e promova o bem comum do povo, independentemente de ser num principado, *regnum* ou república, como por exemplo quando lembra a Carlos V que

Se quieres mostrarte como un príncipe distinguido, intenta que nadie te supere en tus propias cualidades, en sabiduría, en grandes de ánimo, en moderación, en integridad. Pero, si te pareciera bien luchar con otros príncipes, no te consideres superior se lograras arrebatárselos una parte de su dominio o poder en fuga sus tropas, sino considéralo si fueras más íntegro, menos avaro, menos arrogante, menos iracundo, menos precipitado do que lo son ellos²⁸⁵.

Se queres mostrar que és um príncipe excelente, certifica-te de que ninguém te exceda nas necessárias qualidades de sabedoria, magnanimidade, reserva e integridade. Se queres competir com outros príncipes, não te consideres superior a eles se te apossares de parte de seus domínios ou aniquilares suas tropas, mas somente se houveres sido menos corrupto que eles, menos ganancioso, menos arrogante, menos irascível e menos impulsivo²⁸⁶.

Acreditamos que, dessa forma, a questão da moralidade em termos de virtudes principescas aparece também nas partes ou sessões do *Institutio principis chistiani*, o que

²⁸⁴ SKINNER, Quentin. **Maquiavel: pensamento político**. Tradução de Maria Lucia Montes. São Paulo-SP: Brasiliense, 1988, p. 60.

²⁸⁵ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 27.

²⁸⁶ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 313.

pode ser já depreendido a partir dos títulos gerais que compõem a subdivisão de toda a obra erasmiana²⁸⁷.

Consideramos que Erasmo comungava da ideia humanista de que o sucesso de um bom governo nos principados, *regna* ou repúblicas estaria atrelado ou guardaria íntima e inelutável dependência da moral individual e da educação intelectual²⁸⁸ do príncipe, o que é evidenciado em vários aforismos ou sentenças ao longo do tratado especular dedicado à Carlos V, cuja ênfase pode ser observada já na dedicatória ao futuro imperador, onde lemos que

Por consiguiente, Platón en ninguna otra cosa muestra más diligencia que en formar guardianes para su república y quiere que éstos aventajen a los demás no en riquezas, no en joyas, no en su modo de vestir, no en las imágenes de sus antepasados, no en su escolta, sino en su sola sabiduría. Añade además, que nunca hubo ni habrá república prósperas si los filósofos no toman el timón o si, a los que les toca en suerte la dirección, no se consagran a la filosofía, filosofía, digo, no la que diserta sobre los principios, la material, el movimiento o el infinito, sino la que, liberando su ánimo de las falsas opiniones del pueblo o de los placeres viciosos, muestra el modo de gobernar teniendo como modelo la eterna divinidad²⁸⁹.

E da mesma forma, em nenhuma situação é Platão mais metucioso do que na educação dos guardiães da república, que para ele deveriam ultrapassar todos os demais não em riquezas e jóias (sic) e vestidos ancestrais e servos, mas somente em sabedoria, afirmando que uma comunidade só pode ser feliz quando os filósofos tomam o leme, ou quando aqueles a cuja sorte o governo foi confiado abraçam a filosofia – não aquela, digo eu, que discute os elementos da matéria primitiva e o movimento e o infinito, mas aquela que liberta a mente das falsas opiniões da multidão e dos desejos errados e demonstra os princípios do governo correto mediante referência ao exemplo estabelecido²⁹⁰.

A questão da educação intelectual que, para Erasmo, tem a ver com a construção de uma moralidade sólida, é muito enfatizada também no *Institutio principis chistiani*, o que é explicitado na citação abaixo, onde lemos que

La principal esperanza para obtener un buen príncipe depende de una recta educación que será más esmerada que la educación corriente para que lo que le faltó por votos quede compensado por el esmero de su educación. Por consiguiente, inmediatamente y desde la misma cuna, según dicen, la mente del futuro príncipe, vacía y todavía ruda, deberá ser ocupada por saludables opiniones. Y, desde el principio, en el campo sin cultiva del pecho pueril debe arrojarse la semilla del bien

²⁸⁷ Os títulos dos capítulos ou seções presentes no *Institutio principis chistiani* correspondem a: (i) o nascimento e a formação de um príncipe cristão, (ii) o príncipe deve evitar os adulares, (iii) a arte da paz, (iv) receita e tributação, (v) a generosidade no príncipe, (vi) a promulgação ou emenda de leis, (vii) os magistrados e seus deveres, (viii) tratados, (ix) as alianças matrimoniais dos príncipes, (x) o trabalho dos príncipes em tempo de paz, (xi) começar a guerra.

²⁸⁸ HUIZINGA, Johan. **ERASMO**. Tradução de José Luís Borges Coelho. 3. ed. Lisboa: Portugália Editora, 1936, p. 226.

²⁸⁹ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 4.

²⁹⁰ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 296.

que paulatinamente con la edad e la práctica germinará y llegará a su plena madurez y que permanezca para toda la vida la semilla que en un breve plazo se arrojó. Pues nada tan profundamente penetra ni se adhiere como aquello que se introduce en los primeros años en los que a cualquiera le importa mucho de qué se imbuya, pero al príncipe le importa más todavía²⁹¹.

“[...] então, a principal esperança de se obter um bom príncipe reside em sua educação adequada, que deve ser administrada com extrema atenção, de modo que o que foi perdido como direito ao voto seja compensado pelo cuidado dispensado a sua formação. Da mesma forma, a mente do futuro príncipe terá de ser preenchida imediatamente, desde o berço (como se diz), com pensamentos saudáveis enquanto ela ainda está aberta e incipiente. E a partir de então, as sementes da moralidade devem ser semeadas no solo virgem de sua alma infante para que, com a idade e a experiência, possam gradualmente germinar e amadurecer e, quando estiverem estabelecidas, possam nele fixar raízes por toda a sua vida. Pois nada deixa uma marca tão profunda e indelével como o que é impresso naqueles primeiros anos. E se o que absorvemos nessa época é de grande importância para todos nós, é de muito maior importância para o príncipe²⁹².

Neste ponto em que fala da educação do príncipe, sublinhamos que Erasmo dá ênfase à importância do papel do seu educador dizendo que “[...] ninguno es más digno de este honor que aquel que presto servicio leal y valiente en instruir al príncipe con rectitud, sin esperar emolumento privado, sino el servicio a la patria”²⁹³, sentença que nos faculta a percepção de Erasmo chamar a atenção para a necessidade de valorização do seu trabalho como conselheiro, o que se expressa também na assertiva de que um principado, *regnum* ou república “[...] le debe la patria al príncipe bueno, ya su vez, la patria le debe este mismo príncipe a aquel que le hizo tal con sus sabias doctrinas”²⁹⁴.

Frisamos ainda que Erasmo vê como fundamental a preocupação dos governantes com a formação do futuro príncipe, asseverando então que

Si con tanto esmero los padres poco preparados educan a su hijo, destinado a recibir la herencia de un pequeño terruño, ¿con qué celo y preocupación conviene que sea educado aquel que se instruye para regir no una sola casa, sino a tantos pueblos, a tantas ciudades, o tal vez al mundo entero y que pueda causar una gran felicidad a todos, si resulta bueno, o una gran pérdida, se sale malo?²⁹⁵.

Visto que quaisquer pais de bom senso fazem grandes esforços para formar um filho que deverá herdar apenas uns poucos campos, então como estamos certos em empreender esforços e atenções consideráveis na formação de uma pessoa que está sendo colocada não sobre uma simples cabana, mas sobre tantos povos, tantos

²⁹¹ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 12-13.

²⁹² ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 300-301.

²⁹³ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 14.

²⁹⁴ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 14.

²⁹⁵ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 14.

países, e até mesmo sobre o mundo, seja como um homem bom, para grande benefício de todos, seja como um mau homem, para ruína geral!²⁹⁶

A esta altura, Erasmo aponta, por sua vez, alguns pontos fundamentais no comportamento do preceptor ou educador do futuro príncipe que podem ser benéficos ou prejudiciais na formação do príncipe, ou seja

Elija, por tanto, para esta tarea de preceptor entre los suyos, o incluso llame hacia sí de cualquier sitio hombres íntegros, incorruptos, graves, con larga experiencia, que no se limite a repetir preceptillos a los que la edad proporciona respeto, su irreprochable vida, autoridad y la bondad e jovialidad de sus costumbres, amor y afecto. Que el ánimo tierno del pequeño príncipe, ofendido por la dureza de los que le instruyen, no comience a odiar la virtud antes de conocerla, ni que tampoco, echado a perder por la excesiva indulgencia del que lo forma, degenerere en lo que no conviene²⁹⁷.

Para tal tarefa, portanto, deve ele escolher dentre sua grande variedade de súditos (ou de fato recrutar em outro lugar) homens de integridade, pureza e dignidade; homens que foram ensinados pela longa experiência prática e não apenas por máximas triviais; homens cuja idade lhes angariará respeito, cujas vidas ilibadas lhes garantirão obediência, e cujas maneiras agradáveis e amenas atrairão afeição e boa vontade. Isto é para que a jovem e tenra mente não venha a ser magoada pela dureza de seus professores e assim começar a odiar a virtude antes de compreendê-la, nem, por outro lado, degenerar de forma indevida após ser mimada pela indulgência excessiva de seu preceptor²⁹⁸.

Nas páginas iniciais de *A educação de um príncipe cristão* identificamos também seus posicionamentos acerca da melhor forma de governo, dando-nos a impressão de que aprova o sistema de governo em que o governante assume em função do direito de nascimento e, considerando essa possibilidade, assevera que “[...] Lo mismo hay que juzgar al príncipe en la administración que al pueblo en la elección del príncipe, teniendo en cuenta en ambos casos que lo primero es el bien común dejando de lado las pasiones particulares”²⁹⁹.

Erasmo destaca também que, na eleição do governante os critérios para escolhê-lo não pode se dar com base na ancestralidade, na aparência física ou na altura, devendo ser mais importante os que se fundamentam ou levam em conta a calma, a equanimidade de temperamento, a disposição sóbria sem precipitação, pontos que possivelmente indicam um príncipe não excitável, ou seja

Cuando se decide elegir príncipe por votación, no debe tenerse en cuenta su linaje, reflejado en las estatuas de los antepasados, ni su aspecto físico, ni su aspecto físico,

²⁹⁶ ROTERDÃ, Erasmo. *A educação de um príncipe cristão*. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 301.

²⁹⁷ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 15-16.

²⁹⁸ ROTERDÃ, Erasmo. *A educação de um príncipe cristão*. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 303.

²⁹⁹ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 12.

ni su buena estatura (tal como leemos que han realizado de forma absurda en la Antigüedad algunos pueblos bárbaros), como su carácter apacible y sereno, su disposición natural sosegada y carente de toda precipitación o violencia, de las que resulta el peligro de que, estimulado por la licenciosidad que le da su fortuna, estalle en una tiranía y no tolere a aquel que le avisa o aconseja a su vez, tampoco debe tenerse en cuenta que sea tan manejable que se deje llevar por cualquier influencia ajena. Debe tenerse en consideración su experiencia y que su edad no sea ni tan avanzada que esté expuesta a la demencia, ni tan temprana que se deje llevar por las pasiones³⁰⁰.

Onde existe a prática de escolher o príncipe por meio do voto, é bastante inadequado conferir aos ancestrais, à aparência física ou à altura (um método muito insensato utilizado, segundo lemos, por alguns bárbaros) a mesma importância que à calma e equanimidade de temperamento e a uma disposição sóbria, desprovida de precipitação: o príncipe não deve ser excitável a ponto de correr o perigo de, com a súbita ascensão ao poder, vir a tornarr-se um tirano e recusar-se a aceitar advertências ou conselhos, e tampouco, por outro lado, deve ser flexível a ponto de deixar-se levar por este ou aquele caminho pela opinião de qualquer pessoa ou de todos. Sua experiência e idade devem também ser levadas em consideração, pois ele não deve ser nem tão velho que corra o risco da senilidade, nem tão imaturo que venha a ser transportado por seus próprios sentimentos³⁰¹.

Chama também a atenção no tratado especular erasmiano os posicionamentos que ele, como conselheiro, assume diante daquele que, por direito de herança, herdava vastos domínios no mundo europeu da época.

Vemos então que ele, Erasmo, não se importa em contrariar as pretensões de Carlos de Gante em se tornar imperador e, dessa forma, chama-lhe a atenção para os riscos que isto poderia significar no exercício do governo.

Erasmo chega a propor que o futuro herdeiro considere a possibilidade de se diminuir a extensão desses domínios, bem como aponta outro sentido para os termos domínio, autoridade imperial, reino, majestade e poder ao dizer que “[...] piensa siempre que, dominio, imperio, reino, majestad, poderío son vocablos paganos, no cristianos. El gobierno cristiano sólo es buena administración, beneficencia y vigilancia”³⁰².

Enfatizamos ainda a questão de que, nos conselhos erasmianos que entram em linha de colisão com as pretensões do futuro imperador habsburgo, pode ser citada também a assertiva de que cabe ao príncipe dedicar-se ao principado, *regnum* ou república e não a si, uma indicação direta do seu temor de que o imperador buscasse práticas de governar que correspondessem às práticas tirânicas em que as coisas são avaliadas de acordo com sua consciência, tornando-se um senhor cruel, o oposto do bom príncipe, do pai benevolente e, ao

³⁰⁰ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 11

³⁰¹ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 299.

³⁰² ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 60.

tocar na questão da honra, aponta ao futuro imperador Carlos V, orgulhoso de sua ascendência, que

Escuche con frecuencia que la nobleza, las estatuas de mármol, bronce o cera, los escudos y toda aquella pompa de personajes que llevan caduceo (vara, atributo de Mercurio), con la que hinchan de manera afeminada el vulgo de los próceres, son nombres vanos a no ser que todo lo que se designa bajo estos nombres, tenga un origen honesta”³⁰³.

Ensina ao jovem príncipe que a nobreza, as estátuas, as máscaras de cera, as árvores genealógicas e toda a pompa heráldica que leva as pessoas comuns a se incharem de orgulho pueril, são apenas gestos vazios, exceto na medida em que tenham sido consequência de atos honoráveis³⁰⁴.

Discorrendo ainda sobre a nobreza, Erasmo aponta a melhor delas a partir dos desdobramentos de uma classificação mais específica em três tipos diferentes, a saber

La más alta nobleza conviene al príncipe, pero hay que tener en cuenta que los tipos de ésta son tres: el primer tipo nace de la virtud y de las acciones rectas, el segundo procede del conocimiento de las más honestas disciplinas, el tercero es juzgado por la configuración de los astros el día del nacimiento, por los títulos de los antepasados o por las riquezas. Piensa que no conviene que el príncipe se ensoberbezca de este ínfimo tipo que tiene tan poco valor como el que menos, a no ser que proceda de la virtud. El más alto tipo consiste en no preocuparse de aquello que está tan arriba que sólo que puede obtenerse con óptima justicia³⁰⁵.

Podemos dar por certo que a nobreza mais elevada é conveniente ao príncipe. Como, entretanto, existem três tipos de nobreza – a primeira derivada da virtude e das boas ações, a segunda proveniente de se ter recebido o melhor treinamento, e a terceira conforme julgada a partir dos retratos dos ancestrais e das árvores genealógicas ou da riqueza [...] inadequado é para um príncipe orgulhar-se deste terceiro tipo de nobreza, tão baixo que não é tipo algum a menos que tenha se originado da virtude, em detrimento daquele tipo mais elevado, tão mais elevado que somente ele pode, estritamente falando, ser realmente considerado como nobreza³⁰⁶.

Julgamos que transparece na obra erasmiana que ele não se ilude com a possibilidade de existir e, conseqüentemente, ser encontrado um bom príncipe, deixando claro que o máximo que se consegue é proceder-se a uma descrição de um modelo ideal de governante a ser seguido que, reconhecidamente, corresponde mais a uma espécie celestial, bem parecido com uma divindade do que com um mortal. Dessa forma, esclarece então que este ideal de príncipe nada mais é do que o modelo do que chama de príncipe cristão, isto é, um homem com potencialidades inatas, ou seja

³⁰³ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 24.

³⁰⁴ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 310.

³⁰⁵ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 28.

³⁰⁶ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 313.

Descríbale, pues, un ser celeste más semejante a una divinidad que a un hombre, dotado de todo género de virtudes, nascido para el bien de todos, mejor aún, otorgado por los poderes superiores para elevación de las inquietudes de los mortales; que mire por todos, que vele por todos; que no tenga nada como más importante y querido que la república, que tenga un ánimo más que paternal para con todos, que considere a vida de cada uno más apreciada que la suya propia, que de noche y de día no haga ninguna otra cosa ni se esfuerce por nada más que por el mayor bien de todos; que tenga preparadas recompensas para todos los buenos, perdón para los malos, con tal que hagan propósito de la enmienda; que desee servir tan generosamente a sus ciudadanos, que se fuese necesario, no dude en desvelarse por la seguridad de ellos aún con riesgo propio; que considere como ganancia propia el beneficio de patria; que se desvele siempre para que los demás puedan dormir profundamente; que no se permita ningún descanso, para que la patria pueda vivir con sosiego; que se desviva en cuidados contantes, para que los ciudadanos disfruten de suficiente quietud; que la felicidad de su pueblo dependa únicamente de su virtud y, que le advierta, que éste es el retrato de un verdadero príncipe³⁰⁷.

Portanto, faze com que o professor descreva uma espécie de criatura celeste, mais parecido com uma divindade do que com um mortal, com todas as virtudes; nascido para o bem comum, enviado de fato pelos poderes para aliviar a condição humana mediante a atenção e o cuidado para com todos; para quem nada é mais importante ou mais caro do que o estado; que mais do que uma disposição paternal para com todas as pessoas; que considera a vida de cada pessoa mais preciosa do que a sua própria; que trabalha e luta dia e noite unicamente para que as condições sejam as melhores possíveis para todas as pessoas; em que estejam disponíveis as recompensas para todos os homens bons, e o perdão para os maus se estes simplesmente corrigirem seus caminhos, pois ele deseja tão intensamente fazer o bem ao seu povo, de sua livre vontade, que, se necessário, não hesitaria em promover seu bem-estar com grande risco para si mesmo; que considera que sua própria riqueza consiste no bem-estar de seu país; que está sempre vigilante para que todas as demais pessoas possam dormir profundamente; que não descansa para que seu país tenha a chance de viver em paz; que se atormenta com constantes ansiedades para que seus súditos possam desfrutar de paz de espírito. Que felicidade de todo o povo dependa da qualidade moral desse homem; que o preceptor assinale isto como o retrato do verdadeiro príncipe!³⁰⁸

Quando falamos em cristandade humanista tocamos é um dos temas sempre presente nas obras de Erasmo, o que exige uma explicação de como se dava a sua concepção, como se dá então sua visão do que vem a ser um “cristão” que, para ele não é “[...] quien fue bautizado, no quien confirmado, no que quien está presente en los actos religiosos, sino quien abraza a Cristo con afectos íntimos y Le imita con actos justos”³⁰⁹.

Nesse ponto, Erasmo oferece exemplos de como os príncipes que se diziam cristãos agiam, ou seja, quais eram as práticas comuns entre eles, tais como combater os turcos e erigir santuários ou mosteiros, considerando que é muito melhor para o príncipe cristão ser benéfico para seu povo e seguir com sua cruz, ou seja

³⁰⁷ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 42-43

³⁰⁸ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 325.

³⁰⁹ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 30.

Me dirás: ¿cuál es mi cruz? Te voy a responder: seguir el camino recto, no violentar a nadie, no expoliar a nadie, no vender ninguna magistratura, no dejarte sobornar. Con ello, evidentemente, tu hacienda menguará, pero no temas la pérdida de tus bienes si a cambio logras mayor justicia. Además, a la vez que te afanas denodadamente desvelándote por la república, llevas una vida agitada, malgastas tus años y tu naturaleza en placeres, te consumes con vigiliias y trabajo. Despreocúpate y diviértete con la consciencia de la obra bien hecha. Igualmente, si prefieres sufrir un injuria antes que vengarla con grave daño para la república, quizá se menoscabe tu autoridad. Sin embargo, súbrela y piensa que has ganado mucho por haber perjudicado al menor número posible. Soliviantan tu ánimo íntimas pasiones, como la ira animada por los ultrajes, o el amor a tu esposa, o el odio al enemigo, o el retraimiento para hacer lo que se aparta de la rectitud y es inútil para la república. Que te venza el respeto de lo honesto; que la utilidad pública venza las inquietudes privadas del alma. Finalmente, si no puedes proteger el reino sino con la justicia violada, con una gran pérdida de sangre humana, con un ingente dispendio de la religión, apártale lo antes posible y adáptate a las circunstancias. Si no puedes acudir en socorro de las cosas de los tuyos, sino con peligro de tu vida, antepón a tu vida la salud pública. Pero mientras haces esto, que es verdaderamente propio del príncipe cristiano, habrá sin duda quienes te llamen estúpido y poco príncipe. Afianza tu espíritu de modo que prefieras ser hombre justo que príncipe injusto. Opino que tú ya puedes ver que ni a los más elevados reyes les falta su cruz si, como conviene, quieren seguir la rectitud³¹⁰.

Qual é, então, a minha cruz?’, podes perguntar. Dir-te-ei. Se seguires o que é certo, não praticares violência contra ninguém, não extorques de ninguém, não venderes cargos públicos, e não fores corrompido por suborno, então, certamente o teu tesouro será muito menor do que poderia ser. Porém, desconsidera o empobrecimento de teu tesouro, desde que estejas demonstrando lucros na justiça. Novamente, se te esforçares para levar em consideração os interesses do estado sob todas as formas, estarás levando uma vida de ansiedade, privando teu jovem espírito de seus prazeres, e te desgastando com noites maldormidas e com trabalho. Esquece isso, e desfruta a consciência de que está certo. Da mesma forma, se escolheres tolerar as injúrias, em lugar de vingá-las com grandes custos para o estado, é provável que teu império seja reduzido em certa medida. Suporta isso, e considera que hás obtido um ganho enorme ao provocar danos a um número menor de pessoas do que de outro modo poderias ter causado. Será que teus sentimentos pessoais como homem (tais como a ira provocada por insultos, o amor pela esposa, o ódio ao inimigo, a vergonha) te incitam a fazer o que não é correto, e o que não traz vantagem para o estado? Deixa ser vencedor teu interesse pelo que é honrado, e permite que tua preocupação com o bem-estar público subjugue tuas emoções pessoais (sic). Finalmente, se não puderes defender teu reino sem violar a justiça, sem um grande derramamento de sangue humano, ou sem grandes danos à causa da religião, então será melhor abdicar e render-se às realidades da situação. Se não puderes proteger os bens de teus súditos sem perigo para tua própria vida, coloca a segurança do povo adiante da tua. Porém, quando estiveres agindo desta forma, que é a de um verdadeiro príncipe cristão, haverá provavelmente aquelas pessoas que te chamarão de tolo, e, de modo algum, de príncipe. Mantém-te firme em tua resolução e prefere ser um homem justo a ser um príncipe injusto. Podes ver que mesmo os maiores reis não estão livres de cruces se quiserem seguir o caminho correto em todos os momentos, como devem fazer³¹¹.

Temos claro que com a leitura e tentativa de interpretação de *A educação de um príncipe cristão* podemos perceber que, em vários momentos, a obra que se insere na tradição

³¹⁰ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 32-33.

³¹¹ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 316-317.

de *espelhos dos príncipes* representa a visão de mundo de seu autor num confronto da percepção do real, do vivido e do percebido por Erasmo, bem como da idealização erasmiana de um mundo “como deveria ser”, o que confirma a tese de Michel Rouche aludida por Jacques Le Goff que “[...] propôs recentemente a questão de saber se esses ‘Espelhos não refletiam sobretudo seus autores eclesiásticos: ‘Miroir des princes ou miroir du clergé’”³¹².

Afirmamos que a partir dos temas gerais que compõem toda a obra erasmiana que aparecem de forma clara em *A educação de um príncipe cristão* se esboça uma visão clara de como a política se efetivava à sua época a partir da experiência erasmiana acerca do mundo e dos homens que o dirigiam, dando mostras de um conhecimento repleto de sutilezas que, em larga medida, reforçam a sua fama de um homem prudente.

Na forma de conselhos que Erasmo oferece ao jovem herdeiro habsburgo, conseguimos entrever como se davam os casamentos por interesses de expansão dos domínios do reino ou para contornar-se um conflito, como eram elaboradas e aplicadas as leis, a corrupção entre os magistrados, as leis injustas que eram eficientes apenas para punir os mais humildes, os interesses particulares e pessoais sempre postos em primeiro plano no uso e abuso do conceito de guerra justa entre os reinos, pontos estes entre tantos outros que possibilitam considerar o *Institutio Principis Christiani* uma obra política relevante.

Arriscamos em dizer que, neste sentido, quando Erasmo cita a necessidade do cuidado com as várias coisas que podem desviar a mente de um príncipe, ou seja, influenciá-lo negativamente e levá-lo a desviar-se do caminho virtuoso e do cuidado do seu povo, está a adulação, isto é

Acostumbramos a fortificar con mucha diligencia las costas que reciben la fuerza más violenta del oleaje. Pero hay cosas innumerables que pueden alejar del camino recto el ánimo de los príncipes, como la grandes de su fortuna, la abundancia de riquezas, el lujo, los placeres; la libertad, según cualquier antojo es lícito; los ejemplos de los príncipes poderosos, pero necios; las mismas mareas y tormentas de los avatares humanos; pero, sobre todo esto, la adulación enmascarada con el disfraz de la lealtad y libertad. Por esta razón, debe ser prevenido lo más diligentemente posible con óptimos principios y con ejemplos de príncipes que fueron alabados a este respecto³¹³.

Geralmente empregamos os maiores cuidados em reforçar as praias que sejam batidas pelas águas de forma mais insistente. Ora, existem inúmeras coisas que podem desviar a mente do príncipe de seu devido curso: uma grande boa sorte, riqueza material abundante, os prazeres da luxúria extravagante, liberdade de fazer o que prefere, os precedentes de governantes famosos mas tolos, as próprias marés e

³¹² PIEREZAN, Alexandre. **De Regia potestate et papali**: o equilíbrio dos poderes segundo Johannes Quidort (1270?-1306). 233 f. Tese (Doutorado em História Social – Antiga e Medieval). Niterói-RJ: Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 21, nota 20.

³¹³ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 20-21.

tempestades das questões humanas, e (acima de tudo) a adulação disfarçada de sinceridade contra tudo isso mediante os melhores princípios e tomando como modelos príncipes louváveis³¹⁴.

O que depreendemos desse excerto de *A educação de um príncipe cristão* é que Erasmo ao ser chamado para conselheiro de Carlos de Gante tinha plena consciência de como as coisas se davam em relação aos homens que detinham algum poder, religioso ou secular.

Seu conhecimento dessa realidade nas esferas do poder não era apenas teórico, isto é, não era uma apreensão ou aprendizado conseguidos via tão somente dos tratados que lia e traduzia, mas advinha também do fato de frequentar já há muito tempo esses ambientes em diversos lugares como na Espanha, França, Holanda, Inglaterra e Itália.

Desse modo, não é difícil para ele concordar com a necessidade de todo cuidado com os adutores que, para garantir seus interesses desregrados pela cobiça de poder e riquezas, mentem e enganam, o que traz sérios prejuízos para o governo, o governante e os governados.

Nos conselhos erasmianos ao príncipe Carlos de Gante, a referência à cobiça por cargos no governo ou a aspiração a ser príncipe são indicadores suficientes de que o desejo íntimo desses homens não é promover o bem, já que a aspiração dessas tarefas públicas é um peso para os bem-intencionados, ou seja

Según la filosofía platónica, nadie es juzgado apto para llevar el mando, mas quien lo recibe obligado y sin de desearlo. Todo el que ambiciona el cargo de príncipe, o es tonto de remate que no sabe qué pesado y peligroso es desempeñar debidamente el oficio del rey, o es tan malo que tiene la intención de gobernar en provecho propio, no de la república, o tan loco que no calcula la carga que asume. En suma, quien es apto para el reino debe ser al mismo tiempo diligente, bueno y sabio³¹⁵.

De acordo com Platão, somente alguém que tenha assumido o cargo com relutância e não sem persuasão está apto a ser governante. Pois, qualquer pessoa que cobice o cargo de príncipe deve necessariamente ser um tolo que não percebe quão extenuante e perigosa é a tarefa de desempenhar adequadamente os deveres do governante; ou, então, deve ser um homem tão mau que planeja fazer uso do poder real em seu próprio benefício, e não em benefício do estado; ou, ainda, um homem tão irresponsável que absolutamente não reflete sobre a responsabilidade que está tomando sobre si. Para ser apto a governar, um homem deve ser ao mesmo tempo responsável, bom e sábio³¹⁶.

Percebemos também na estratégia de educação moral erasmiana, que é tradicionalmente fundada na “pintura” retórica entre duas alternativas extremas, com a

³¹⁴ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 307.

³¹⁵ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 39-40

³¹⁶, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 323.

apresentação de uma via de ação desejável e outra repulsiva. Por isso a contraposição entre *tirano*³¹⁷ e *rei*³¹⁸.

Acerca do sistema de governo ideal, Erasmo esboça com clareza sua aversão à ideia da monarquia absoluta, argumentando que a monarquia pura e simples seria o ideal, caso o príncipe fosse dotado de todas as virtudes, o que é impossível, sendo melhor diluir a monarquia pela mistura de aristocracia e democracia, o que evita ou impede a instalação da tirania, isto é

Se hubiese a suerte de que el príncipe fuese consumado modelo de todas las virtudes, sería deseable una monarquía pura y simple, pero como no sé si esto sucederá alguna vez, es preferible que sea mediocre. Tal como está hoy las cosas, más valdría que la monarquía quedase moderada y equilibrada combinándose con aristocracia y democracia para que jamás degenerase en tiranía, sino que, al nivelarse estas tres formas de gobierno entre si, la república adquiriese consistencia. Pero, si el príncipe, interpretará que con este modelo su autoridad no queda restringida, sino auxiliada; al menos este modelo es tanto más válido cuanto que con él la posible violencia de uno solo queda coartada y reprimida³¹⁹.

Se ocorrer de teu príncipe ser dotado de todas as virtudes, então a monarquia pura e simples é o ideal. Porém, como isso provavelmente nunca acontecerá, embora seja um belo ideal para se nutrir, se o que for apresentado for nada mais que um homem comum (no estado de coisas atual), então a monarquia não seria preferivelmente

³¹⁷ No esboço da tirania, aparecem como características principais: (1) vazão a suas fantasias; (2) recompensa a riqueza; (3) governa mediante o medo, o engano e a astúcia malfazeja; (4) exerce o poder para si mesmo; (5) guarda sua segurança com um bando de servidores estrangeiros e bandoleiros contratados; (6) cidadãos que se distinguem por suas qualidades morais, bom senso e prestígio são objeto de suspeita e desconfiança; (7) se satisfaz com tolos aos quais se impõe ou com homens perversos que ele emprega para o mal, na proteção de sua posição tirânica, ou com aduladores de quem ele ouve o que gosta de ouvir; (8) tem muitas mãos e muitos olhos; (9) age de forma a concentrar a riqueza de seus súditos nas mãos de poucos, precisamente das pessoas mais malvadas, e a alimentar seu próprio poder diminuindo a força de seus súditos; (10) faz com que todas as pessoas estejam debaixo do seu controle, seja nos termos da lei, seja mediante informantes; (11) luta para ser temido; (12) suspeita da cooperação entre os homens bons e entre as cidades; (13) te prazer em estimular conflitos e disputas partidárias entre seus súditos, alimenta e fomenta cuidadosamente as animosidades que porventura surjam, explorando indevidamente estas situações para reforçar sua tirania; (14) vendo que os negócios do estado florescem, provoca uma guerra, após inventar algum pretexto ou mesmo convidar a presença do inimigo, de modo a assim reduzir a força de seu próprio povo; (15) estabelece leis, constituições, editos, tratados e todas as coisas sagradas e profanas para sua própria proteção.

³¹⁸ Em relação à concepção do rei justo e bom, são características principais: (1) segue o que é correto e honrado; (2) é a honra que decorre da virtude; (3) governa mediante a sabedoria, a integridade e a boa vontade; (4) exerce o poder para o estado; (5) considera-se suficientemente seguro em sua boa vontade para com seus súditos e na boa vontade destes para com ele; (6) toma os cidadãos que se distinguem por suas qualidades morais, bom senso e prestígio como seus ajudadores e amigos; (7) todo homem sábio, mediante cujo bom conselho ele pode ser ajudado, é bem vindo; quanto melhor é cada homem, mais ele o valoriza, porque pode confiar em sua lealdade, com segurança; ele gosta dos amigos que falam com franqueza, pois sua companhia o aperfeiçoa; (8) tem muitas mãos e muitos olhos; (9) considera que seu maior patrimônio é a riqueza de seus súditos; (10) tem prazer na liberdade de seu povo; (11) luta para ser amado; (12) regozija-se com a cooperação entre os homens bons e entre as cidades; (13) tem o maior interesse em promover a harmonia entre seus súditos e em solucionar imediatamente as dissensões que venham a surgir entre eles; (14) faz tudo e permite tudo que venha a conduzir à paz contínua em seu país, pois compreende que a guerra é a fonte primordial de todas as espécies de infortúnios do estado; (15) julga leis, constituições, editos, tratados e todas as coisas sagradas e profanas pelo seu valor para o estado. ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 326-327.

³¹⁹ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 58-59.

controlada e diluída com uma mistura de aristocracia e democracia para impedi-la de transformar-se em tirania; e da mesma forma que os elementos se contrabalançam mutuamente, assim também que o estado seja estabilizado com um controle similar. Pois, se o príncipe for bem dotado para o estado, ele concluirá que, em tal sistema, seu poder não fica restrito, mais sim sustentado. Porém, se ele não o for, faz-se ainda mais necessário, para moderar e reduzir a violência de um homem³²⁰.

Erasmus deixa claro que é indispensável ao governante ou príncipe conhecer o seu reino e seus governados, apontando nesta direção três formas eficazes para a efetivação desse conhecimento, formas estas tidas como um dos meios de diferenciar o príncipe do tirano que se aplica nestas especialidades pelo motivo e não pela ação, ou seja

[...] parece que lo primero que debe enseñarse al príncipe es que conozca los territorios que caen bajo su jurisdicción. Esto lo conseguirá principalmente por tres medios: la Geografía, la Historia y por el frecuente recorrido de sus regiones y ciudades. Afánese, pues, en primer lugar por conocer la situación de sus regiones y ciudades, su origen, su idiosincrasia, sus instituciones, sus costumbres, sus leyes, sus anales e sus fueros³²¹.

Realmente, neste ponto, parece necessário que o príncipe aprenda acima de tudo a conhecer seu reino, e tal realização será alcançada de forma mais eficaz por três coisas: o estudo da geografia, o estudo da história e visitas frequentes a cidades e territórios. Portanto, que ele tenha um cuidado especial em se familiarizar com a localização de territórios e cidades, sua história, caráter natural, instituições, costumes, leis, registros e direitos³²².

Erasmus também toca na questão do gosto principesco pelas longas viagens ao exterior: Filipe, pai de Carlos V, parece gostar muito de viagens longas e, assim, aconselha-se que o príncipe deve sempre estar envolvido com seu povo, lembrando que Aristóteles ensinou que duas coisas que contribuem para minar o governo são o ódio como oposto da boa vontade e o desrespeito, que é o oposto da autoridade, isto é

Dos son principalmente las causas que, como dice Aristóteles en su *Política*, ocasionan la ruina de los imperios: el odio y el desprecio. Al odio se opone la benevolencia y al desprecio la autoridad. Los cuidados del príncipe consistirán en observar diligentemente por qué medios se adquieren estas cualidades y se evitan aquellos vicios. El odio se acumula con crueldad, violencia, ultrajes, displicencia, inaccesibilidad y rapacidad. El odio se enciende más fácilmente de lo que aplaca una vez despertado. Así pues, el buen príncipe debe procurar con todas sus fuerzas no perder en ninguna ocasión el afecto de los suyos. Créeme, queda desprotegido de su mejor escolta el príncipe que pierde el favor del pueblo. Por el contrario, la benevolencia del pueblo se gana, hablando en general, con aquellos procedimientos

³²⁰ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 336.

³²¹ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 100-101

³²² ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 369.

que más se alejan de la tiranía: clemencia, afabilidad, equidad, civilidad y benignidad³²³.

De acordo com a *Política* de Aristóteles, há duas coisas que contribuem especialmente para minar o governo – o ódio e o desrespeito: a boa vontade é o oposto do ódio; a autoridade é o oposto do desrespeito. Será, portanto, tarefa do príncipe manter-se sempre atento a formas de cultivar o primeiro e evitar o último. O ódio é incitado pela brutalidade, pelo violência, pelos insultos, pelo mau humor e pela ganância; e é mais fácil provocá-lo do que aplacá-lo uma vez que tenha sido despertado. Logo, o bom príncipe deve tomar todas as precauções contra perder o favor dos seus súditos por qualquer razão. Crê-me, o homem que é privado da boa vontade do povo fica despojado de uma grande parcela de proteção. Por outro lado, a boa vontade é fomentada, de modo geral, por aquelas qualidades de que menos dispõe o tirano: clemência, afabilidade, justiça, cortesia, compaixão³²⁴.

No âmbito da receita e da tributação que deve vigorar no reino, Erasmo lembra que na história dos antigos a tributação excessiva ocasionou muitas revoltas, aconselhando que o bom príncipe deve governar sem custos para o seu povo, se puder, e lembrando que já é posse do príncipe o que os seus súditos possuem, o que leva ao abandono da prática comum em seu tempo da criação constante de novos impostos e taxações sobre os humildes, ou seja

Deben evitarse las exacciones excesivas. Si alguien desempolva los viejos *Anales* se dará cuenta de la mayor parte de las sediciones se originó a causa de una política fiscal desorbitada. Un buen príncipe deberá perseguir que se soliviente la plebe lo menos posible por extralimitaciones de este tipo. Si es posible ejerza su mando gratuitamente. Muy sublime es el oficio del príncipe como para causar buena impresión el que ande como un mercenario. Un buen príncipe tiene todo lo que poseen los ciudadanos que lo aman³²⁵.

Se exploramos a história dos antigos, descobriremos que muitas revoltas foram ocasionadas pela tributação excessiva. Conseqüentemente (sic), o bom príncipe deverá tomar cuidado para que os sentimentos da população sejam incitados o menos possível por esse motivo. Deve governar sem custos para o povo, se puder, pois a posição do príncipe é demasiado nobre para comercializada com decência. E o bom príncipe tem em sua posse o que quer que possuam seus súditos afetuosos³²⁶.

Erasmo lembra também que, embora as inúmeras taxações, pouco chega dos cofres ao reino, isto porque a melhor parte da receita escorre por entre os dedos dos coletores de impostos. Dessa forma, dá conselhos para instituição do mínimo de impostos sobre o que tem uso compartilhado e, também, para as classes mais desfavorecidas do povo, ou seja

Un buen príncipe gravará lo menos posible aquellos productos que son de primera necesidad para el común de pueblo, como el trigo, el paz, la cerveza, el vino, los paños e igualmente los restantes objetos sin los cuales la persona no puede pasar.

³²³ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 106-107.

³²⁴ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 373-374.

³²⁵ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 115

³²⁶ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 379.

Todos estos productos está en la actualidad sometidos a un excesivo gravamen y esto por varios conceptos, en primer lugar por muy gravosas exacciones que los recaudadores sacan a la fuerza y que el vulgo llama robo a mano armada, en segundo lugar por portazgos que tienen también sus propios cobradores, y finalmente por monopolios de los que, para que llegue al príncipe un pequeña cantidad, los débiles son multados con tanto dispendio³²⁷.

O bom príncipe irá, portanto, instituir o mínimo de impostos possível sobre aquelas coisas cujo uso é compartilhado também pelas classes mais pobres do povo, tais como milho, pão, cerveja, vinho, roupas e todas as demais coisas sem as quais a vida humana não pode ser levada adiante. Porém, atualmente, estas coisas recebem um encargos muito pesado, e de várias maneiras: em primeiro lugar, devido aos impostos muito pesados cobrados pelos agentes da receita (e que o povo chama de *assizes*), a seguir às tarifas de importação, que têm até mesmo seus próprios agentes, e finalmente os monopólios. Para que o príncipe possa obter como retorno um rendimento muito pequeno dessas fontes, as pessoas mais pobres são espoliadas por estas despesas³²⁸ ..

Erasmus relembra a Carlos de Gante que seu bisavô, Carlos “o Temerário”, já tinha realizado em sua época, ações de roubo ao povo que governava, nomeando as formas em que este roubo aconteceu e, acima de tudo, apresentando ao jovem herdeiro habsburgo o conselho para que fugisse dessa prática odiosa efetivada por um governante que se unia à ele pelos laços do parentesco e que na manipulação da moeda local lesou a todos. Então enumera as formas como se davam as trapagens do bisavô, ou seja

En el acuñamiento de moneda un buen tendrá aquella finalidad que debe a Dios y al pueblo y no se permitirá lo que castiga en los demás con atrocísimos suplicios. En este tema el pueblo suele ser espoliado de cuatro formas principales, cosa que nosotros vimos después de la muerte de Carlos, hace algún tiempo, cuando una prolongada anarquía más perniciosa que cualquier tiranía afligió el territorio de tu jurisdicción. En primer lugar cuando la materia de la moneda se vicia con cualquier aleación, después cuando se reduce en su peso y además se disminuye el tamaño, y finalmente, cuando su valor sube o baja, según se estime que conviene al fisco del príncipe³²⁹.

Na cunhagem da moeda, o bom príncipe irá demonstrar a confiabilidade que deve tanto a Deus como ao povo, e não permitirá a si mesmo fazer coisas pelas quais ele castiga outras pessoas de forma duríssima. O povo é geralmente roubado de quatro maneiras neste negócio, como vimos por muito tempo após a morte de Carlos, quando uma espécie de anarquia prolongada, mais perigosa do que a tirania, castigou teu reino: em primeiro lugar, quando o material para a cunhagem era contaminado por algum tipo de liga; em segundo, quando ele está abaixo do peso; em terceiro, quando é reduzido mediante o recorte à volta de toda a borda; e por último, quando é constantemente desvalorizado e revalorizado sempre que pareça vantajoso para o tesouro real³³⁰.

³²⁷ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 118-119.

³²⁸ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 382.

³²⁹ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 119-120.

³³⁰ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 383.

Discorrendo sobre a generosidade do príncipe, Erasmo expõe as formas em que o príncipe pode ser gentil e generoso, pontuando que gentileza e generosidade não significam simplesmente a distribuição de dinheiro, ação que é conflitante quando o príncipe direciona-se à promoção de seus próprios interesses, pois ele auxiliará a “[...] unos los ayudará com sua liberaldiad, a otros los levantará con su favor, a otros, que están afligidos, los liberará com sua austeridade y velará por algunos con su talento”³³¹.

No tocante às leis, Erasmo lembra em *A educação de um príncipe cristão* que devem ser promulgadas não apenas para punir, mas para dissuadir: dissuasão pela racionalidade, não pela punição, propugnando a necessidade de debate acerca da equidade de uma lei, lembrando que incentivos são úteis para inspirar as pessoas menos equipadas a procurar seguir uma conduta errada: uma lei poderá fazer uso de todos esses métodos: (i) honra e desgraça, (ii) lucros e prejuízos, (iii) correntes e chicotes, ou seja

Al promulgar leyes se procurará ante todo que no huelan a ganancia del fisco ni a interés particular de los legisladores, sino que toda ellas reflejen un modelo de honestidad y se refieran al bien común, y que éstas se adecuen a ese bien, no a la opinión del vulgo, sino a una regla de sabiduría que conviene que en todas partes sirva como norma a los príncipes; porque, de lo contrario, ni siquiera será ley, según lo declaran incluso os paganos, por no ser justa ni equitativa y por no velar por el bien común. No es ley lo que le paze al príncipe, sino lo que agrada a un príncipe bueno y sabio a quien no le place nada que no sea honesto y bueno para la república. Si se distorsiona una norma para adecuarla a la maldad, ¿qué sucederá si no que por leyes de esta naturaleza se vuelvan depravadas incluso das cosas que habían sido rectas?³³²

Ao se promulgar leis, deve ser tomado um cuidado especial para garantir que elas não tenham traços de lucros para o subsídio pessoal do príncipe, ou de um tratamento especial para a nobreza; todas as coisas devem estar relacionadas a um padrão ideal de honra e ao interesse público, e isto deve ser definido não pela opinião da plebe, mas de acordo com os preceitos de sabedoria, que devem estar sempre presentes nos conselhos dos príncipes; em outras palavras, como também concordam os pagãos, não haverá lei verdadeira a menos que seja justa, equitativa (sic) e conducente ao bem comum. Tampouco alguma coisa se torna lei simplesmente porque o príncipe assim o decidiu, salvo se a decisão for aquela de um príncipe sábio e bom, que não irá se decidir por algo que não seja honrado e no melhor interesse do estado. Se os padrões pelos quais as malfetorias devem ser julgas são eles próprios distorcidos, o único resultado será o de que até mesmo as coisas que eram justas serão pervertidas por leis deste tipo³³³.

Dessa forma, recompensas são concedidas por boa conduta, não por riqueza ou amizades. Neste sentido, o príncipe vigilante se esforça não para apenas punir o crime,

³³¹ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 121.

³³² ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 126.

³³³ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 387-388].

olhando além dele para garantir que nenhum crime digno de punição seja cometido: prevenção e não medicação, ou seja

Las leyes no sólo castiguen a los delincuentes, sino que animen también a prestar buenos servicios a la república. Vemos que hubo muchas leyes de este tipo entre los antiguos. Si alguno había obrado valerosamente en una guerra, tenía opción a una recompensa y, si había caído en el combate, sus hijos eran mantenidos por el gobierno. Si alguien había salvado a un ciudadano, rechazado a un enemigo de las murallas, socorrido a la república con una saludable determinación, le correspondía un premio por el deber cumplido. Aunque es propio de un ciudadano ejemplar sin propuesta alguna de premio practicar lo que es mejor, conviene estimular a práctica de lo honesto con incentivos a los ciudadanos³³⁴.

Portanto, a lei deve não apenas estipular as penas para os malfeitores, mas também oferecer recompensas para incentivar a prestação de serviço prestado. Sabemos que os antigos tinham muitas leis deste tipo: qualquer pessoa que houvesse se distinguido na batalha, podia esperar receber uma recompensa, e se viesse a morrer, seus filhos eram educados a expensas do governo; qualquer pessoa que houvesse resgatado um cidadão, atirado um inimigo para fora das muralhas, ou ajudado o estado com conselhos sólidos tinha direito a uma recompensa. É claro que o melhor tipo de cidadão sempre irá seguir a melhor conduta, mesmo que nenhuma recompensa seja oferecida, mas esses incentivos são úteis para inspirar as pessoas menos educadas a procurar a seguir uma conduta honrada³³⁵..

Ainda aconselhando sobre as leis, Erasmo chama a atenção do príncipe para o propósito da lei que é proteger a todos, devendo-se ter a inclinação de ajudar preferencialmente os menos privilegiados cuja posição humilde os expõe mais facilmente ao perigo, ou seja, a indulgência da lei deve compensar os privilégios que lhe são negados pela sua posição na vida, isto é

Miren las leyes en general que no se ocasione injuria a nadie, ni al pobre ni al rico, ni al noble ni al villano, ni al siervo ni a l libre, ni al funcionario público ni a la persona particular. Pero tiendan más a socorrer a los débiles porque la fortuna de los menos pudientes está más expuesta a injusticias. Así pues, lo que ha quedado disminuido por los avatares de la fortuna, iguálelo la humanidad de las leyes. Por tanto castiguen más duramente el atropello de los pobres que la ofensa de los ricos, al magistrado corrupto que al plebeyo pérfido, al patricio facineroso que al malhechor sin título³³⁶.

O propósito fundamental da lei deve ser o de proteger a todos, ricos ou pobres, nobres ou humildes, servos ou livres, autoridades públicas ou cidadãos comuns. Entretanto, deve inclinar-se mais no sentido de ajudar os elementos mais fracos, porque a posição dos homens humildes os expõe mais facilmente ao perigo. A indulgência da lei deve compensar os privilégios que lhes são negados por sua posição na vida. Deve, portanto, haver uma punição mais severa para um crime contra um homem pobre do que para os crimes contra os ricos, para um funcionário

³³⁴ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 128.

³³⁵ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 389-390.

³³⁶ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 134.

corrupto do para um criminoso comum, e para um nobre perverso do que para um cidadão humilde³³⁷.

Possivelmente há nessas considerações erasmianas uma crítica às leis de sua época que penalizavam sempre os mais fracos e humildes, favorecendo aqueles que estavam nos estamentos mais altos.

No tocante às penas que se devem aplicar aos condenados, Erasmo lembra as assertivas platônicas sobre como punir aos que erram, aconselhando então que

En la obra de Platón en tipo de castigo es doble, en un primer tipo debe intentarse que el suplicio no sea más duro que el delito cometido y, por ello, no deberá llegarse a la ligera a la pena capital y el tipo de delito no deberá ser catalogado según nuestras pasiones, sino según la equidad e la honestidad. ¿Por qué en general un simple hurto es castigado con la pena capital y un adulterio apenas es castigado (esto en contra de todas las leyes antiguas), si no es porque a juicio de todos el dinero se aprecia en exceso y la pérdida de éste la miden no por su valor, sino por su apego? [...] En lo referente al otro tipo de pena, que él llama escarmiento, muy raras se ha de llegar a él y no debe tratarse tanto de que los demás se alejen del delito por lo desmesurado del castigo como por su novedad. Nada hay tan horrible, que no deje de impresionar si se abusa de su frecuencia; ni nada más inútil que el que los ciudadanos se acostumbren a los castigos³³⁸.

Segundo Platão, há dois tipos de pena. Quanto à primeira, deve ser tomado cuidado para que a punição não seja demasiado severa para o crime, e por esta razão, a pena suprema não deve ser invocada levianamente; tampouco deve a gravidade do crime ser medida por nossa ganância, mas sim de forma justa e honrada. Por que será que, contrariamente às leis de todos os antigos, o roubo simples é geralmente punido com a morte, ao passo que o adultério permanece virtualmente impune? Será que todas as pessoas valorizam excessivamente o dinheiro, e logo sua perda é julgada, não com base nos fatos, mas em motivos emocionais? [...]. O outro tipo de pena, que Platão chama de exemplar, deve ser invocado com muita parcimônia; deve funcionar como um elemento dissuasivo para as demais pessoas, mais por sua raridade do que pelo pavor que causa. Pois não há nada tão horripilante que a familiaridade não torne objeto de desdém, nem há nada tão danoso quanto permitir que os súditos de alguém se habituem a uma punição³³⁹.

Encerrando sua argumentação sobre as leis, lemos no livro de conselhos erasmiano o esclarecimento de que

Conviene que las leyes sean las menos posibles, que sean justísimas, dirigidas al bien común, conocidas al detalle por el pueblo, por lo que los antiguos las exhibían públicamente escritas sobre un tablero blanco (el llamado “álbum”), para que fuesen vistas por todos. Es feo que algunos hagan uso de las leyes como si fuesen trampas para enredar en ellas al mayor número posible, no como quien vela por el interés de la república, sino como quien captura una presa. Finalmente, redáctense las leyes con palabras claras y sin ambigüedad alguna, para que no haya necesidad de ese costosísimo linaje de hombres que se llaman juriscultores e abogados. Esta

³³⁷ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 394.

³³⁸ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 134-135.

³³⁹ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 394-395.

profesión en otro tiempo estuvo reservada a los hombres más excelentes, gozaba de gran dignidad y no buscaba en absoluto el lucro, pero en la actualidad el afán de ganancias, que todo lo vicia, la ha corrompido³⁴⁰.

Resumindo: é melhor ter o mínimo de leis possível; estas devem ser tão justas quanto possível e promover o interesse público; devem, ainda, ser tão familiares quanto possível para o povo; eis porque os antigos as exibiam em placas e tabuletas nos lugares públicos, para que todos as vissem. É uma infâmia observar que certos homens utilizam as leis como uma teia de aranha, com a intenção evidente de enredar o maior número possível de pessoas, não no interesse do estado, mas simplesmente para apanhar a presa. Finalmente, as leis devem ser formuladas em termos claros, com o mínimo de complicações, de modo que haja pouca necessidade daquela espécie voraz que se autodenomina advogados e defensores; de fato, antigamente essa profissão era a reserva dos melhores homens da sociedade, acarretando pouco lucro, mas muita honra; entretanto, atualmente, o motivo do lucro vem corrompendo-a, da mesma forma que corrompe a tudo³⁴¹.

Erasmus toca também na questão de um costume identificado nos principados, *regna* e repúblicas que conheceu, o da venda de cargos, afirmando que

Por lo demás, cuando el príncipe lo único que hace es vender los cargos al mejor postor, ¿qué puede esperar de ellos, sino que a su vez los revendan, que, por todos os medios a su alcance, intenten resarcirse de lo que pagaron y hagan su agosto en la administración porque negociaron el cargo? No debe parecer este procedimiento pernicioso a la república porque en muchísimas naciones se haya aceptado siguiendo una pésima costumbre, cuando ha sido reprobado incluso por lo paganos y las leyes de los Césares ordenan que los presiden los juicios, deben ser retribuidos con un salario razonable para que no tengan que andar preocupados de hacer dinero³⁴².

De outra forma, se o príncipe meramente vende as nomeações pelo melhor preço que puder conseguir, que mais pode ele esperar, exceto que seus nomeados irão revendê-las, compensando suas próprias despesas o mais que puderem e explorando seus cargos, visto que os adquiriram por intermédio de uma transação comercial? Esta prática não deve ser considerada menos perigosa para o estado só porque, em virtude do longo e infame uso, angariou aceitabilidade em diversas nações, visto que era reprovada até mesmo pelos pagãos, e as leis dos Césares estabeleciam que aqueles que presidem os tribunais devem receber o incentivo de um salário principesco, de modo que não tenham qualquer desculpa para a corrupção³⁴³.

Erasmus se posiciona contra as uniões matrimoniais como estratégia ou manobra política, dando ênfase aos riscos do tipo errado de casamento do príncipe, pois “[...] es muy difícil que la patria acepte de buena gana a los hijos nascidos de uniones desiguales o que tales hijos se consagren a la patria con toda su alma [...]”³⁴⁴.

³⁴⁰ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 142-143.

³⁴¹ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 401.

³⁴² ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 148

³⁴³ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 404.

³⁴⁴ ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007, p. 156.

Esses comentários estão estreitamente relacionados com o que Erasmo viu acontecer em terras holandesas, pois Maximiliano adquiriu esses domínios por seu casamento com Mary, filha única do último duque, mas o povo permaneceu-lhe hostil, não obstante tenha abraçado entusiasticamente seu filho, Filipe “o Belo” e pai de Carlos V, seu futuro herdeiro e para o qual dedicou, anos antes, o *Panegírico*. Após sua morte prematura, em 1506, o povo dos Países-Baixos manifestou esperança semelhante para com seu filho, Carlos. É a partir dessa esperança que vemos que são dirigidos os conselhos erasmianos sobre os príncipes aceitáveis.

Devemos recordar que o próprio Carlos havia sido prometido a Claude, da França, em 1501, a seguir a Mary Tudor, em 1507, e finalmente casou-se com Isabel de Portugal. Vemos então reforçada a ideia de que as alianças matrimoniais dos príncipes não podem garantir a paz no mundo tendo como exemplo o caso dos escoceses e dos ingleses, pois no ano de 1503 “[...] James IV da Escócia (1488-1513) casou-se com Margaret Tudor, filha do Rei Henrique VII da Inglaterra. Nas hostilidades anglo-francesas declaradas em 1513, no entanto, ele ficou do lado dos franceses contra seu cunhado Henrique VIII [...]”³⁴⁵.

Para Erasmo as alianças matrimoniais só aumentam as fortunas dos príncipes, mas diminuem a riqueza do povo, causando-lhes sofrimentos. Assim, numa atitude de franqueza sobre o costume dos casamentos arranjados, inclusive entre os habsburgos, enfatiza que “[...] posso ver que este costume está demasiadamente estabelecido para que eu possa esperar que seja extirpado; porém, achei que seria correto manifestar minha opinião, só para o caso de as coisas se mostrarem ao contrário das minhas expectativas”³⁴⁶.

Podemos afirmar que, em suma, ao debruçarmo-nos sobre a fonte *A educação do príncipe cristão*, vemos Erasmo abordar os problemas referentes à política e ao poder centrado na pessoa do príncipe, ressaltando-se que ele não identificava o reino com o príncipe, já que trabalha com a ideia de que pode haver um reino sem um príncipe, mas nunca um príncipe sem um reino.

Embora tenhamos a impressão de que neste tratado escrito para o jovem Carlos de Gante, mais tarde imperador Carlos V, assuma formas de um encadeamento de várias máximas extraídas da sabedoria da Antiguidade, podemos notar diferenças, bem como a presença de reflexões aplicáveis à época em que é escrito, ressaltando-se que tudo o que foi aproveitado do mundo clássico foi alvo de revisão aos moldes da doutrina cristã, claro que

³⁴⁵ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 411, nota 168.

³⁴⁶ ROTERDÃ, Erasmo. A educação de um príncipe cristão. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007. p. 412.

também revisada pelos trabalhos filológicos erasmianos, muitos destes criticados e condenados pelos zelosos teólogos da doutrina oficial da Igreja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a leitura do tratado especular *Institutio principis christiani*, de Erasmo de Rotterdam, tivemos a oportunidade de conhecer melhor algumas de suas ideias políticas.

A obra erasmiana da qual tratamos nessa pesquisa integra uma tradição antiga de livros de conselhos dedicados a algum governante, os *espelhos de príncipes*, normalmente produzido por um clérigo e com a finalidade de ditar regras de bom governo segundo a moralidade cristã.

Erasmo ao elaborar seu tratado especular dedicado ao filho de Filipe, o Belo, Carlos de Gante, combina prescrições morais tanto de pensadores cristãos quanto pagãos, numa demonstração clara de que, na formação do príncipe ideal, os princípios morais do cristianismo não são suficientes.

Essa insuficiência da moralidade cristã para a formação do bom príncipe é justificada quando se leva em conta o ensinamento da teologia paulina, confirmada séculos depois pela teologia agostiniana, de que o governo dos príncipes é um castigo ordenado pela divindade para castigar os maus, isto é, quase a totalidade da humanidade, pois “são muitos os chamados, mas poucos os escolhidos”.

Tão logo o cristianismo sai da clandestinidade a que foi relegado por mais de três séculos, período em que o martírio de muitos de seus fiéis foi quase uma regra, vemos a construção e consolidação de uma das instituições mais influentes e poderosas que se manterá hegemônica, pelo menos nos territórios ocidentais, por mais de um milênio.

O cristianismo que se torna oficial e ganha a simpatia e fidelidade de imperadores e reis não se contentará com aquilo que lhe era peculiar nos seus primeiros tempos, a salvação das almas, e se lançará numa disputa para que possa cuidar não só do espiritual, mas também do material e mundano.

Para tanto criará e desenvolverá a tese da *plenitudo potestatis*, a ideia da superioridade do poder espiritual sobre o poder temporal ou secular, o que impõe que imperadores, príncipes e reis estejam-lhes submetidos e se conduzam segundo suas prescrições que, acima de tudo, representam a vontade de Deus, a quem o papa e todo o clero representam.

Imperadores, príncipes e reis, ou seja, os detentores do poder secular, não se dobrarão com facilidade a essa imposição da Igreja através de seu chefe maior, o papa, o que ensejará conflitos que, não raras vezes, culminará em disputas bélicas.

A disputa atravessará séculos e se estenderá até o momento que a ideia de império não é mais que um “fantasma” frente ao surgimento de uma nova organização social e política, os *regna*, além dos casos persistentes e recorrentes das repúblicas no *regnum italicum*.

Não são poucos os partidários da tese papal da *plenitudo potestatis*, bem como os que se colocarão ao lado dos governantes temporais que, apoiando-se em uma das ideias da teologia paulina, argumentam que o governo dos príncipes é uma instituição divina e, sendo príncipes cristãos, nada justifica a intromissão do papado nos assuntos temporais, pois quem os dirige detém um direito divino.

Temos então as teses da hierocracia e da teocracia régia que, entre outros pontos, tornará todo o período do medievo, não só a Baixa Idade Média, um tempo rico de sistemas de crenças e de tradições de pensamento em torno do político justificando ora o papado como superior e com o direito de intervir quando lhe aprouvesse no temporal, ora o poder régio como detentor do direito de guiar-se sozinho nas decisões que lhe dizem respeito, mas sem interferir na esfera da Igreja.

Foram muitos os pensadores que deram alguma contribuição nesse sentido, autores ora chamados de “canônicos” ou “menores”. Mas até por volta do século XIII as ideias pautavam-se quase que hegemonicamente pelos pressupostos do agostinismo político e gelasianas.

Tivemos então a redescoberta, através dos árabes, dos escritos de vários pensadores gregos cujas ideias eram pouco conhecidas. Assim, as obras e muito do pensamento de Aristóteles, Platão, Xenofonte, Pitágoras, dentre outros, ganha leitores, comentadores e divulgadores.

Santo Tomás “cristianiza” Aristóteles, mas “aristoteliza-se” também, o que reforçará uma nova inteligibilidade em torno das ideias políticas que não se restringirá apenas à disputa multissecular entre hierocratas e teocratas régios.

Com a leitura do *Institutio principis christiani* entendemos que Erasmo de Rotterdam se posiciona também sobre a questão do poder espiritual e do poder temporal, mas rejeitando essa querela, pois para ele o governo dos príncipes é para que se promova o bem comum dos cidadãos, estejam num principado, num *regnum* ou numa república.

Ler o *Institutio principis christiani* desconhecendo os vários pontos do seu contexto de produção leva a uma interpretação do autor e da obra de uma forma injusta, pois vemos um Erasmo dar conselhos e prescrever condutas morais que, ao lê-las, pensamos imediatamente que ele “fala” ao vento.

Erasmus simplesmente fala a um príncipe, Carlos de Gante, que ele sabe não seguirá ou acolherá quase nada de seus conselhos.

Se ele fala dos casamentos arranjados como uma ameaça para o reino, Carlos se casará segundo esse padrão.

Se ele fala do cuidado para não abusar das taxações, ele agirá desse modo, pois contraiu empréstimos vultosos para garantir sua eleição junto aos príncipes eleitores alemães como imperador do sacro-santo império romano, e a conta precisa ser paga.

Com essa negociação para garantir sua eleição, o filho e herdeiro de Filipe I de Castela, já descumpriu outra prescrição de Erasmo em seu *Institutio principis christiani*, ou seja, não vender ou comprar cargos públicos.

Erasmus não é um conselheiro ingênuo. Ele não dá conselhos apenas para se desobrigar de uma função. Há muito mais coisas a serem consideradas e que justificará o seu trabalho. Nada relacionado com mais uma obra que lhe garantirá mais admiradores. Pelo menos não só isso, ou isso é de somenos importância.

Erasmus escreve no que acredita que deve ser perseguido por qualquer homem que detenha a difícil tarefa de governar um principado, um *regnum* ou uma república. Ele reconhece que está idealizando um anjo como príncipe. Mas sabe da impossibilidade de anjos se tornarem príncipes e reis.

O que ele quer é o que muitos outros como ele querem, isto é, um governante comprometido com a ideia do bem comum, que saiba que exerce uma função, um *múnus*, e que está ali não simplesmente por um direito divino, mas como um dever que lhe foi dado ou pela hereditariedade ou pela escolha dos cidadãos.

Erasmus e tantos outros, os chamados humanistas, querem um príncipe, um governante, que guie homens segundo os preceitos morais que conheceram via os moralistas romanos da antiguidade e os pensadores gregos clássicos. Eles não querem anjos. Já estão fartos da disputa entre o papado e o poder régio para saber quem se submete ao outro.

Erasmus sabe dos problemas e vícios morais abrigados tanto pelo poder espiritual quanto pelo poder temporal. Ele quer a superação de tudo isso e, ao mesmo tempo, deseja e diz que deseja que o governante tem que ser virtuoso, não para ganhar o céu ou o paraíso, mas porque há cidadãos que precisam de bem estar, de justiça, de cuidados, de respeito, dentre outros pontos, e que só um príncipe virtuoso, um príncipe sábio, conseguirá atender essas necessidades.

Erasmus não relega a sua fé a um segundo plano, mas a sua fé é diferente porque está baseada em uma nova filosofia, uma “filosofia cristã” que deve ser vivida no interior de

uma nova cristandade, uma cristandade humanista, onde *sciencia* e *sapiencia* conjugam-se na vida cotidiana de cidadãos e príncipes, ricos e pobres, plebeus e nobres, todos comprometidos com o bem da cidade e de cada um, o bem comum.

Estes são os desejos não realizados até o ano de 1516, ano da conclusão e entrega do *Institutio principis christiani* a Carlos de Gante, e irrealizados até o ano de sua morte, 1536, e ainda por realizar em 2016.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

ROTTERDÃ, Erasmo de. A Educação de um príncipe cristão. Tradução de Vanira Tavares de Sousa. In: BRASIL – Senado Federal. **Conselhos aos governantes**. 3. ed. v. 15. Brasília-DF: Edições do Senado Federal, 2003. p. 267-426.

ROTTERDAM, Erasmo. **Educación del príncipe cristiano**. Traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín. 2. ed. Madri-ES: Editorial Tecnos, 2007.

Referências gerais

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1. edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosse; revisão e tradução dos novos textos de Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo-SP: Martins Fontes, 2007.

ABELLÁN, Joaquín. En torno al objeto de la “historia de los conceptos de Reinhart Koselleck. In: CRESPO, Enrique Bocado (Editor). **El giro contextual**: cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios. Madri-ESP: Tecnos, 2007.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. v. I. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

ANKERSMIT, Franklin Rudolf. Historiografia e pós-modernismo. Tradução de Aline Lorena Tolosa. **Topoi**, Rio de Janeiro-RJ, p. 113-135, mar./2001.

ARAUJO, Valdeí Lopes de. História dos conceitos: problemas e desafios para uma releitura da modernidade ibérica. **Almanack Braziliense**, n. 7, p. 47-55, mai./2008.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. 5. ed. São Paulo-SP: Perspectiva, 2000.

_____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. 2. ed. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro-RJ: Civilização Brasileira, 2010.

BAINTON, Roland H. **Erasmus da cristandade**. Tradução de Regina S. Costa Ramalho. Lisboa-PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969.

BARROS, José D’Assunção. **Teoria da história**: princípios e conceitos básicos. v. 1. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. v. 1. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo-SP: Brasiliense, 1987.

BEVIR, Mark. **A lógica da história das ideias**. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru-SP: Edusc, 2008.

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos**: estudo sobre o caráter sobrenatural atribuído ao poder real, particularmente em França e Inglaterra. Tradução de Júlia Mainardi. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2009.

BODIN, Louis; LE GOFF, Jacques. A Idade Média. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História das ideias políticas**. v. 2. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970.

BOURDIEU, Pierre. A leitura: uma prática cultural – debate entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier. In: CHARTIER, Roger (Dir.). **Práticas da leitura**. Tradução de Cristiane Nascimento. 5. ed. São Paulo-SP: Estação Liberdade, 2011.

BURKE, Peter. **A revolução francesa da historiografia**: a Escola dos *Annales* 1929-1989. Tradução de Nilo Odália. São Paulo-SP: UNESP, 1991.

_____. Gilberto Freyre e a nova história. **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP. São Paulo-SP, v 9, n. 2, p. 1-12, out./1997.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Uma “nova história”? p. 93-117. In: _____. **Ensaaios racionalistas**. Rio de Janeiro-RJ: Campus, 1988.

CASSIRER, Ernst. **O mito do estado**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo-SP: Códex, 2003.

CASTORIADIS, Cornélius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução Guy Reynoud. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: Paz e Terra, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

CHEVALIER, Jean-Jacques. **História do pensamento político**: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico. Tomo 1. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Editora Guanabara, 1982.

COLLINGWOOD, Robin George. **A ideia de história**. Tradução de Alberto Freire. Lisboa-PT: Editorial Presença, São Paulo-SP: Martins Fontes, s.d.

COSTA, Ricardo da. **Um Espelho de Príncipes artístico e profano**: a representação das virtudes do Bom Governo e os vícios do Mau Governo nos afrescos de Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348?). disponível no site: <www.abrem.org.br/espelho.pdf>. Acesso em mar./2015.

DARNTON, Robert. História intelectual e cultural. In: _____. **O beijo de Lamourette**: mídia, cultura e revolução. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1990.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300 a 1800 – cidade sitiada**. Tradução de Maria Lúcia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2009.

DOLAN, John P. **A filosofia de Erasmo de Roterdã**. Tradução de Fernanda Monteiro dos Santos. São Paulo-SP: Madras, 2004.

DOSSE, François. **A história em migalhas**. Tradução de Dulce A. Silva Ramos. São Paulo-SP: Ensaio, 1994.

DOURADO, Mecenas. **Erasmo e a revolução humanista**. Rio de Janeiro-RJ: Tecnoprint Gráfica S.A., s.d.

DUBY, Georges. Reflexões sobre a história das mentalidades e a arte. Tradução de Heloísa Jahn. **Novos Estudos**, n. 33, p. 65-75, jul./1992.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. v. 1. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FALCON, Francisco. História das idéias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história: ensaios sobre teoria e metodologia**. 23. reimpressão. Rio de Janeiro-RJ: Elsevier, 1997.

FEBRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais**. Tradução de Maria Lúcia Machado. Tradução dos trechos em latim de José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2009.

FERES JÚNIOR, João. De Cambridge para o mundo, historicamente: revendo a contribuição metodológica de Quentin Skinner. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro-RJ, v. 48, n. 3, p. 655-680, 2005.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Apresentação. In: RÉMOND, René (dir.). **Por uma história política**. Tradução de Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2003.

_____. A reconstrução. III: a escola dos *Annales*. p. 203-215. In: _____. **História: análise do passado e projeto social**. Tradução de Luiz Roncari. Bauru-SP: EDUSC, 1998.

_____. A reviravolta cultural. In: _____. **A história dos homens**. Tradução de Heloísa Jochims Reichel e Marcelo Fernando da Costa. Bauru-SP: EDUSC, 2004, p. 381-411.

FORTIN, Ernest L. Santo Agostinho. In: STRAUSS, Leo; CROUSEY, Joseph. **História da filosofia política**. Tradução de Heloísa Barbosa e revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro-RJ: Forense, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro-RJ: Forense Universitária, 2009.

_____. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 15. ed. São Paulo-SP: Edições Loyola, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo-SP: Ed. 34, 2006.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo-SP: Martins Fontes, 1998.

HOTTOIS, Gilbert. **Do renascimento à pós-modernidade**: uma história da filosofia moderna e contemporânea. Tradução de Ivo Storniolo. Aparecida-SP: Idéias & Letras, 2008.

HUIZINGA, Johan. **Erasmus**. Tradução de José Luís Borges Coelho. 3. ed. Lisboa: Portugália Editora, 1936.

_____. **O outono da Idade Média**: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XVI e XV na França e nos Países Baixos. Tradução de Francis Petra Janssen com revisão técnica de Tereza Aline Pereira de Queiroz. São Paulo-SP: Cosac Naify, 2010.

JEANNIN, Pierre. A renovação das idéias nas lutas políticas do século XVI. In: TOUCHARD, Jean (dir.). **História das Idéias Políticas**. v. 3. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970.

KING, Preston T. **O estudo da política**. Tradução de José Luiz Porto de Magalhães. Brasília-DF: UnB, 1980.

KOSELLECK, Reinhart. História dos conceitos: problemas teóricos e práticos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro-RJ, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

_____. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro-RJ: Contraponto, 1999.

_____. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira e revisão de César Benjamin. Rio de Janeiro-RJ: Contraponto, 2006.

LACERDA, Sonia; KIRSCHNER, Tereza Cristina. Tradição intelectual e espaço historiográfico ou por que dar atenção aos textos clássicos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003.

LE GOFF, Jacques. Antigo/moderno e história: querelas entre antigos e modernos na Europa pré-industrial (séculos VI-XVIII). In: _____. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão et. al. 7. ed. Revista. Campinas-SP: Unicamp, 2013.

_____. **O imaginário medieval**. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa-POR: Estampa, 1994.

LEFORT, Claude. Prefácio. In: _____. **Desafios da escrita política**. Tradução de Eliana de Melo Souza. São Paulo-SP: Discurso Editorial, 1999.

LIBERA, Alain. **Pensar na Idade Média**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo-SP: Ed. 34, 1999.

LOPES, Marco Antônio. A história das ideias segundo Michel Foucault e Quentin Skinner. **Mediações – Revista de Ciências Sociais**. v. 9. n. 1. p. 83-100. 2004.

_____. Aspectos teóricos do pensamento histórico de Quentin Skinner. **Kliteration**. Belo Horizonte-MG. n. 123. p. 177-195. 2011.

_____. **Para ler os clássicos do pensamento político**: um guia historiográfico. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2002.

_____. Quentin Skinner. p. 267-282. In: LOPES, Marcos Antônio; MUNHOZ, Sidnei J. **Historiadores do nosso tempo**. São Paulo-SP: 2010.

MANDROU, Robert. **Magistrados e feiticeiros na França do século XVII**: uma análise de psicologia histórica. Tradução de Nicolau Sevcenko e J. Guinsburg. São Paulo-SP: Perspectiva, 1979.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 1972.

MARAVALL, José Antonio. **Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento**. Madri: Boletín Oficial del Estado, 1999.

MARROU, Henri. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Tradução de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro-RJ: Livraria Agir Editora, 1957.

_____. **Sobre o conhecimento histórico**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 1978.

MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte-MG: Autêntica Editora, 2010.

MOSCATELI, Renato. História intelectual: a problemática da interpretação de textos. In: LOPES, Marcos Antônio (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003.

NASSARO, Sílvio Lúcio Franco. **A unidade da verdade em Erasmo**. 183 f. Mestrado (Filosofia). São Paulo-SP: USP, 2005.

NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis-RJ: 2007.

OLIVEIRA, Maria Izabel de Moraes. História intelectual e teoria política: confluências. In: LOPES, Marcos Antônio Lopes (org.). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo-SP: Contexto, 2003.

PIEREZAN, Alexandre. **De Regia potestate et papali**: o equilíbrio dos poderes segundo Johannes Quidort (1270?-1306). 233 f. Tese (Doutorado em História Social – Antiga e Medieval). Niterói-RJ: Universidade Federal Fluminense, 2008.

PIERRARD, Pierre. **História da igreja**. Tradução de Álvaro Cunha e revisão de Luiz João Gaio. São Paulo-SP: Paulus, 1982.

PINTO, A. G. Introdução. In: ROTERDÃO, Erasmo de. **A guerra e a queixa da paz**. Lisboa-PT: Edições 70, 1999.

POCOCK, J. G. A. Quentin Skinner: a história da política e a política da história. Tradução de Patrick Guillaume Guilherme Pereira das Neves. **Topoi – Revista de História**. v. 13. n. 25. p. 193-206. 2012.

PORTO, Walter Costa. Apresentação. In: PORTO, Walter Costa (org.). **Conselho aos governantes**. Brasília-DF: Biblioteca do Senado Federal, 2007.

PRÉLOT, Marcel; LESCUYER, Georges. **História das ideias políticas**: da cidade antiga ao absolutismo do estado. v. 1. Tradução de Regina Louro. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

RÉMOND, René. Uma história presente. In: RÉMOND, René (dir.). **Por uma história política**. Tradução de Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2003.

RIBEIRO, Daniel, Valle. Leão I: a cátedra de Pedro e o primado de Roma. In: SOUZA, José Antônio C. R. de (Org.). **O reino e o sacerdócio**: o pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre-RS: EDIPUC-RS, 1995.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. Tomo III. Tradução de Roberto Leal Ferreira. Campinas-SP: Papirus, 1997.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Tradução Antônio Trânsito. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: Relume Dumará, 1994.

ROSA, Sérgio Paula. Erasmo de Rotterdam e a idéia de bom governo – mudança, permanência ou ruptura?. p. 15-26. In: PIEREZAN, Alexandre; MILANEZ, Nilton (Orgs.). **História e discurso**. Cascavel-PR: Coluna do Saber, 2008.

ROSSET, Clément. **O real e seu duplo**. Tradução de José Thomaz Brum. São Paulo-SP: L&PM, 1988.

RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do passado**: Teoria da História II – os princípios da pesquisa histórica. Tradução de Asta-Rose Alcaide. Brasília-DF: UnB, 2007.

SANTANA, Eliane Veríssimo de. **“Ca insegna quali virtù ei principi debbiano avere”**: a contenção régia por meio das virtudes no tratado *De Regimine Principum* de Egídio Romano. 151 f. Dissertação (Mestrado em História, linha de pesquisa Cultura e Poder). Curitiba-PR: UFPR, 2013.

_____. Antes de exaltar, conter: a leitura do *De regimine principum* de Egídio Romano como um *speculum* de delimitação do poder régio. **Revista História e Cultura**. Franca-SP, v. 2, n. 3 (Especial), p. 500-521, 2013.

SANTOS, Fagner. Histórias possíveis ou possibilidades da história: derivando Koselleck, Skinner e Tilly para uma análise do pensamento político no Brasil no início do século XX. **AEDOS**, v. 5, n. 12, p. 98-115, jan.-jul./2013.

SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimem* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo-SP: Ed. 34, 2006, p. 49.

SILVA, Ricardo. O contextualismo linguístico na história do pensamento político: Quentin Skinner e o debate metodológico contemporâneo. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro-RJ. v. 53, n. 2, p. 299-335, 2010.

SIRINELLI, Jean-François. Roma e os princípios do cristianismo. In: TOUCHARD, Jean (Org.). **História das ideias políticas**. v. 1. Tradução e notas de Mário Braga. Lisboa: Sociedade Gráfica Telles da Silva, 1970.

_____. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (dir). **Por uma história política**. Tradução de Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2003.

SKINNER, Quentin. **Maquiavel: pensamento político**. Tradução de Maria Lucia Montes. São Paulo-SP: Brasiliense, 1988.

_____. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e de Laura Teixeira Motta. 2. reimpressão. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Liberdades antes do liberalismo**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo-SP: UNESP, 2002.

_____. Significado y comprensión en la historia das ideas. In: CRESPO, Enrique Bocado (Editor). **El giro contextual: cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios**. Madri-ESP: Tecnos, 2007.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Autor, texto e contexto: a história intelectual e “contextualismo linguístico” na perspectiva de Quentin Skinner. **Revista de História e Estudos Culturais**, v. 5, ano V, n. 4, p. 1-19, out.-dez./2009.

SOUZA, José Antônio C. R.; BARBOSA, João Moraes. **O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre o poder espiritual e temporal na Baixa Idade Média**. Porto Alegre-RS: EDIPUCRS, 1997.

SPINOSA, Fernanda. **Antologia de textos históricos medievais**. 3. ed. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1981, p. 125-126.

STRAUSS, Leo. Marsílio de Pádua. In: _____; CROPSEY, Joseph. **História da filosofia política**. Tradução de Heloísa Gonçalves Barbosa e revisão técnica de Manoel de Barros da Motta. Rio de Janeiro-RJ: Forense, 2013.

TOLEDO, César de Alencar Arnaud de. Sobre o *Enchiridion militis christiani*, de Erasmo de Roterdão. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, Maringá-PR, v. 26, n. 1, p. 95-101, 2004

TOUCHARD, Jean. Prefácio. p. 9-16. In: _____. (Dir.). **História das ideias políticas**. Tradução de Mário Braga. v. 1. Lisboa-POR: Publicações Europa-América, 1970.

TUCK, Richard. História do pensamento político. p. 279-296. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história: novas perspectivas**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo-SP: Unesp, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. p. 127-162. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). Domínios da história; **ensaios de teoria e metodologia**. 23. reimpressão. Rio de Janeiro-RJ: Elsevier, 1997.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de filosofia VI**: ontologia e história. São Paulo-SP: Loyola, 2001.

VERGER, Jacques. **Homens e saber na Idade Média**. Tradução de Carlos Boto. Bauru-SP: EDUSC, 1999.

VIEIRA, Daniel de Souza Leão. Paisagem e imaginário: contribuições teóricas para uma história cultural do olhar. **Fênix**, Revista de História e Estudos Culturais, ano 3, n. 3, p. 1-14, jul.-set./2006.

VIRKLER, Henry. **Hermenêutica**: princípios e processo de interpretação bíblica. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo-SP: Editora vida, 1987.

VOEGELIN, Eric. **História das ideias políticas**: Idade Média até Tomás de Aquino. v. II. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: É Realizações, 2012.

_____. **História das ideias políticas**: Idade Média até Tomás de Aquino. Tradução de Mendo Castro Henriques. v. II. São Paulo-SP: É Realizações, 2012.

_____. **A Idade Média tardia**: história das ideias políticas. v. III. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo-SP: 2013.

WINOCK, Michel. As idéias políticas. In: RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. Tradução de Dora Rocha. 2. ed. Rio de Janeiro-RJ: FGV, 2003.