

BRUNO LINCOLN RAMALHO PAES

O Direito Divino dos Reis em Ricardo II, de William Shakespeare

Dissertação de Mestrado
Orientadora: Professora Dra. Mara Regina de Oliveira

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo - SP

2020

BRUNO LINCOLN RAMALHO PAES

O Direito Divino dos Reis em Ricardo II, de William Shakespeare

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FD-USP), como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, na área de concentração Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação da Profa. Dra. Mara Regina de Oliveira.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo - SP

2020

Catálogo da Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo

Lincoln Ramalho Paes, Bruno

O Direito Divino dos Reis, de William Shakespeare
; Bruno Lincoln Ramalho Paes ; orientadora Mara
Regina de Oliveira -- São Paulo, 2020.

240

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito) -
Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo,
2020.

1. Direito e literatura. 2. Direito e religião.
3. Shakespeare - Ricardo II. 4. Direito Divino. 5.
Teologia Política. I. Regina de Oliveira, Mara,
orient. II. Título.

PAES, Bruno Lincoln Ramalho

O Direito Divino dos reis em Ricardo II, de William Shakespeare

Dissertação apresentada à Faculdade de Direito da
Universidade de São Paulo como exigência parcial para
obtenção do título de Mestre em Direito.

Aprovado em:

Banca Examinadora:

Prof.Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof.Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof.Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof.Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Ao meu querido irmão, Marcos Vinícius, que combateu o bom combate.

AGRADECIMENTOS

À Professora Doutora Mara Regina de Oliveira, pela firme orientação e oportunidade dadas para a realização deste trabalho e pela sua incansável dedicação ao tema do Direito e Arte, fonte de inspiração para todos nós. Além disso, pelo privilégio de ter participado como monitor nas suas aulas de Introdução ao Estudo de Direito da FDUSP, meus sinceros agradecimentos.

Aos Professores Doutores Marcelo Soares de Azevedo, da Faculdade de Direito de Sorocaba e Carlos Ribeiro Zeron, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pelas aulas, correções e conselhos valiosos.

Aos demais professores do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, sempre solícitos e dedicados.

Aos meus familiares, Maria do Carmo, Roberto e Andressa, que são a razão da minha vida e sempre me deram todo amor e apoio. À minha namorada Maria Luiza, por seu amor e paciência.

A todos meus eternos agradecimentos.

“Reuniram-se então os fariseus para deliberar entre si sobre a maneira de surpreender Jesus nas suas próprias palavras. Enviaram seus discípulos com os herodianos, que lhe disseram: ‘Mestre, sabemos que és verdadeiro e ensinas o caminho de Deus em toda a verdade, sem te preocupares com ninguém, porque não olhas para a aparência dos homens. Dize-nos, pois, o que te parece: É permitido ou não pagar o imposto a César?’ Jesus, percebendo a sua malícia, respondeu: ‘Por que me tentais, hipócritas? Mostrai-me a moeda com que se paga o imposto!’. Apresentaram-lhe um denário. Perguntou Jesus: ‘De quem é esta imagem e esta inscrição?’ ‘De César’ – responderam-lhe. Disse-lhes então Jesus: ‘Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus.’” (Mateus 22, 15–21)

RESUMO

PAES, Bruno Lincoln Ramalho. *O Direito Divino dos Reis em Ricardo II, de William Shakespeare*. 2020. 240 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Teoria Geral do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

O trabalho consiste na análise interdisciplinar entre a peça Ricardo II, de William Shakespeare, e algumas das questões fundamentais da Filosofia e História do Direito e da assim chamada Teologia Política. Como tema central, a articulação entre as dimensões temporais e espirituais do poder, que tanto marcaram a cristandade e a reconfiguração do equilíbrio dos poderes a partir da Reforma Protestante. Nos fins da idade média, importando a doutrina eclesial do “Corpo Místico de Cristo”, o poder civil retorna a um processo de mistificação, culminando na reunião dos “dois gládios” sob a figura absolutista de Henrique VIII, doravante o marco referencial da Idade Moderna. É sob este novo tipo de regime monárquico que Shakespeare, contrariando um meio majoritariamente anglicano, escreve sua crítica sutil— mas insidiosa — ao pretense direito divino dos reis, na peça Ricardo II. Longe de ser filho de seu tempo, a dissertação propõe a interpretação de que o dramaturgo inglês era herdeiro de uma longa tradição intelectual e espiritual medieval e que, ao fim e ao cabo, tinha muito em comum com pensadores da Escola de Salamanca do século XVI e XVII.

Palavras-chave: Direito e literatura; direito e religião; Shakespeare; Ricardo II; Teologia Política.

ABSTRACT

PAES, Bruno Lincoln ramalho Paes. *The Divine Right of Kings in Richard II, by William Shakespeare*. 2020. 240 f. Dissertation (Master in Philosophy and General Theory of Law) - Law School, University of São Paulo, São Paulo, 2020.

This work consists of an interdisciplinary analysis between William Shakespeare's play *Richard II* and some of the fundamental questions of the philosophy and history of law and the so-called political theology. Its central theme is the articulation between the temporal and spiritual dimensions of power, which left its mark both in Christianity and in the reconfiguration of the balance of powers since the Protestant Reformation. At the end of the Middle Ages, borrowing the ecclesial doctrine of the “Mystical Body of Christ”, civil power had returned to a process of mystification, culminating in the reunion of the “two daggers” under the absolutist figure of Henry VIII, henceforth the frame of reference of the Modern Age. It is under this new kind of monarchical regime that Shakespeare, contrary to a largely Anglican environment, writes his subtle — but insidious — criticism of the alleged divine right of kings in the play *Richard II*. Far from being a product of its time, the dissertation proposes the interpretation that the English playwright was heir to a long medieval intellectual and spiritual tradition and, after all, had much in common with the School of Salamanca thinkers of the sixteenth and seventeenth centuries.

Keywords: Law and literature; law and religion; Shakespeare; *Richard II*; Political Theology.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO..... | 21 |
| 1 DO DIREITO E DO PODER: CONFIRMAÇÃO, REJEIÇÃO E DESCONFIRMAÇÃO DA AUTORIDADE..... | 31 |
| 1.1 Da interdisciplinaridade e do enfoque zetético..... | 31 |
| 1.2 Direito, Poder e Autoridade | 35 |
| 1.2.1 Poder e obediência..... | 35 |
| 1.2.2 Dogmática enquanto máscara do Poder | 37 |
| 1.2.3 Poder interativo | 38 |
| 1.2.4 A comunicação normativa..... | 39 |
| 1.2.5 Confirmação, Rejeição e Desconfirmação da autoridade..... | 40 |
| 2 O DRAMA POLÍTICO EM SHAKESPEARE | 43 |
| 2.1 O Teatro Elisabetano..... | 43 |
| 2.2 Shakespeare, o homem | 44 |
| 2.3 A Comunicação Normativa da Igreja Anglicana..... | 46 |
| 2.4 Ricardo II e a desconfirmação da autoridade jurídica | 53 |
| 2.4.1 Ato I..... | 53 |
| 2.4.2 Ato II..... | 58 |
| 2.4.3 Ato III | 61 |
| 2.4.4 Ato IV | 64 |
| 2.4.5 Ato V..... | 68 |
| 2.5 Os Dois Corpos de Ricardo II..... | 70 |
| 3 CHAVES HERMENÊUTICAS: O ESTADO DA QUESTÃO | 75 |

| | |
|--|-----|
| 3.1 De Alfred Hart a Eustace Tyllard | 75 |
| 3.2 Refutações de Bárbara Heliodora..... | 79 |
| 3.2.1 <i>Resposta a Alfred Hart</i> | 81 |
| 3.2.2 <i>Resposta a Tyllard</i> | 85 |
| 3.3 Uma Nova Interpretação | 86 |
| 3.3.1 <i>Os homens de Plutarco</i> | 86 |
| 3.3.2 <i>A realpolitik de Maquiavel: Fortuna e Virtù</i> | 88 |
| 3.3.3 <i>Contra o Direito Divino dos Reis</i> | 93 |
| 3.3.4 <i>Uma contribuição ao status questionis</i> | 99 |
| 4 O CONTEXTO POLÍTICO-JURÍDICO E RELIGIOSO DA ERA TUDOR | 105 |
| 4.1 Shakespeare e a Política Renascentista | 105 |
| 4.2 Entre conspirações e leituras republicanas | 110 |
| 4.3 Os Atos de Supremacia | 114 |
| 4.3.1 <i>O Ato de Supremacia de 1534</i> | 115 |
| 4.3.2 <i>O Segundo Ato de Supremacia</i> | 118 |
| 4.4 Os trinta e nove artigos de fé da Igreja Anglicana | 121 |
| 4.5 Juristas elisabetanos da taumaturgia..... | 125 |
| 4.6 Os direitos divinos de Jaime I | 130 |
| 5 DA ORIGEM TEOLÓGICA MODERNA DA TEORIA DO DIREITO DIVINO DOS REIS | 137 |
| 5.1 Martinho Lutero e a potestade civil..... | 137 |
| 5.1.1 <i>A depreciação do direito</i> | 138 |
| 5.1.2 <i>Contra o Direito Natural clássico</i> | 141 |
| 5.1.3 <i>A doutrina política de Lutero</i> | 144 |
| 5.2 João Calvino e o direito como anexo da moral | 149 |
| 5.2.1 <i>A Teocracia de Genebra</i> | 149 |

| | |
|--|-----|
| 5.2.2 <i>A doutrina calvinista do direito</i> | 154 |
| 6 AS RELAÇÕES ENTRE AS POTESTADES ESPIRITUAL E TEMPORAL NA BAIXA IDADE MÉDIA..... | 161 |
| 6.1 O problema da Teologia Política: Eusebianos, Agostinianos e Gelasianos | 162 |
| 6.2 Os dois gládios e o embate entre hierocratas e teocratas | 164 |
| 6.3 Gregório VII e a formação da tradição jurídica ocidental | 169 |
| 6.3.1 <i>Antecedentes da Reforma Gregoriana: Os Dois Corpos do Rei na Alta Idade Média</i> | 172 |
| 6.3.2 <i>Antecedentes da Reforma Gregoriana: a Reforma de Cluny</i> | 174 |
| 6.3.3 <i>Libertas Ecclesiae</i> | 176 |
| 6.3.4 <i>Os teocratas respondem</i> | 180 |
| 6.3.5 <i>O fim da Querela das Investiduras</i> | 181 |
| 6.4 O apogeu da Hierocracia..... | 183 |
| 6.4.1 <i>De Hugo de São Vítor a João de Salisbúria, o primeiro tiranicida</i> | 183 |
| 6.4.2 <i>Inocência III, imperador do Ocidente</i> | 186 |
| 6.4.3 <i>A dupla mediação em Tomás de Aquino</i> | 187 |
| 6.4.4 <i>Bonifácio VIII e a erupção da modernidade</i> | 191 |
| 7 GELASIANISMO E TIRANICÍDIO NA ESCOLA DE SALAMANCA..... | 195 |
| 7.1 A Escola de Salamanca e a revisão das doutrinas canonistas | 196 |
| 7.2 Os tiranicidas | 204 |
| 7.2.1 <i>Francisco Suárez, o tiranicida “moderado”</i> | 204 |
| 7.2.2 <i>O radical Juan de Mariana</i> | 208 |
| 7.2.2 <i>Shakespeare e Mariana, uma hipótese</i> | 214 |
| 7.3 Hierocracia em Henrique V: <i>non nobis, Domine</i> | 219 |

| | |
|---------------------------|-----|
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 227 |
| REFERÊNCIAS..... | 231 |

INTRODUÇÃO

Estética e Ética

“Se me pedirem para identificar o motivo da capacidade de Shakespeare, eu diria - superioridade de intelecto - e ponto final.”
(Thomas Carlyle)

Dentre as inúmeras questões que frequentemente agitam e dividem os debates intelectuais contemporâneos, figura o tema das relações entre o Direito e a Arte. Sabe-se que há uma conexão entre o mundo literário e o mundo jurídico, algo que foi abordado sob diferentes matizes¹. Mas até que ponto estas relações influenciam a prática do Direito? Uma ideia importante é a de que, não só os clássicos literários fornecem uma miríade de reflexões pertinentes ao universo jurídico-filosófico, como também servem de *leitmotiv* para entender a prática jurídica enquanto constante exercício de interpretação. É como se a Literatura fosse uma grande professora para a educação hermenêutica — como se Dante, Shakespeare, Proust, Dostoiévski e Kafka tivessem algo a dizer sobre a maneira pela qual devemos ler a Constituição e interpretar as normas.

Antes de mais nada, observe-se que a relação entre Direito e Arte é, afinal, o diálogo entre ética e estética, trabalhadas há muito pelos filósofos gregos clássicos. A ética como o ramo da filosofia responsável pela investigação dos princípios que orientam o comportamento humano, as virtudes e os complexos de regras valorativas e morais dentro de um determinado contexto social; estética, por outro lado, como ramo filosófico que investiga os fundamentos ontológicos do Belo. Em que pese a aparente distinção radical, para Aristóteles e Platão

¹ Cf. Mara Regina de Oliveira, *Shakespeare e a Filosofia do Direito: um diálogo com a tragédia Julio César*. 1. ed. Rio de Janeiro: Corifeu, 2006 e *Direito & Arte*, São Paulo: 2016.

a estética era estudada e integrada com o estudo da lógica, dialética e ética. Ora, o belo, o bom e o verdadeiro — os “transcendentais” da escolástica — formavam, no limite, uma só unidade gnosiológica.

Com o passar dos anos, a filosofia da Arte se torna ramo autônomo, como que amputada do estudo da ética; o bom e o belo não mais se tocam e tornam-se não raras vezes antagônicos na modernidade. Se em Aristóteles a poética tinha como função, mediante o belo, fazer propender a alma humana ao bem e ao verdadeiro e, mediante o horroroso, fazer afastar-se do mal e do falso, o século XX, particularmente nos escritos dos pós-modernos, conhecerá a cisão definitiva entre as duas dimensões.

Mas a Arte continua a ser *poiesis* (produção), expressão da realidade humana em objetos externos. Deixando de lado, por ora, questões de transcendência e metafísica, e se seria ainda tarefa da arte empreender possíveis aberturas ao etéreo, interessa aqui ressaltar o quanto a estética vincula-se, tangencia e entremeia-se com a ética e, desse modo, afeta diretamente a sociedade. Na medida em que a arte entra no espaço social, fazendo-se ao mesmo tempo espelho e criação do real, valores são criados, positivados, negados e mimetizados. O juízo estético, tal como o juízo ético, é parte integrante da cultura e pode conduzir tanto a um mundo de ideais elevados, quanto de ideais baixos.

Entendendo o Direito para além de seu sentido estrito, não só como o conjunto de normas e regras positivadas que regem o comportamento humano, mas também como o estudo dos fundamentos da Justiça, do Poder e do Estado, então mister abarcar o estudo da Ética nessa investigação epistêmica. Relevante, nesse sentido, menos um enfoque na dogmática jurídica e mais no estudo do Direito em seu sentido amplo e filosófico e, conseqüentemente, nas suas intersecções com a ética e política.

Com efeito, o teatro de William Shakespeare, sendo forma privilegiada de manifestação artística, permite o diálogo intenso com as indagações e aporias mais caras ao estudo da filosofia do Direito: qual a natureza da Justiça? O que é “dar a cada um o que é seu”? O que são o Poder, o Estado e a Autoridade? A moral e a virtude? Qual o fundamento e o sentido do discurso jurídico? Qual a fonte valorativa das normas? Que relação há entre linguagem e interpretação? São temas que marcaram desde sempre o estudo da filosofia do Direito, de Aristóteles a Hans Kelsen, de São Tomás de Aquino a John Finnis.

Em Shakespeare, o maior dos dramaturgos, autor de uma obra que o crítico Harold Bloom classificou de “Bíblia secular”, o teatro torna-se imagem do mundo por excelência:

nostros dramas, vicissitudes, paixões e conflitos são apresentados de tal forma que alguém poderia suspeitar que não houve aspecto da alma humana — mesmo os cantos mais recônditos — que o artista desconhecesse; é como se um espelho fosse apresentado diante da plateia, que tem a oportunidade de espiar suas próprias entranhas. E não é este o procedimento consciente que Hamlet realiza para seu tio usurpador ao encenar o crime de regicídio? Espelho dentro do espelho, pois.

Parafraseando Harold Bloom (1999), à pergunta “De novo Shakespeare?”, deve-se responder: “E quem mais haveria de ser?”. A crítica de orientação romântica, desde William Hazlitt, ensina que o que há de mais relevante em Shakespeare pode ser encontrado mais em Chaucer e em Dostoievski do que em seus contemporâneos como Marlowe e Ben Jonson. Nele, os personagens tornam-se genuínas possibilidades humanas: percebemos a complexidade das emoções, dos desejos, dos temores e vicissitudes que se agitam na nossa própria alma. Se é verdade que os grandes filósofos abrem as possibilidades da inteligência, também deve ser que os grandes literatos abrem os horizontes da experiência humana.

Ricardo II, os dois corpos do rei e os dois gládios

Depois de sua primeira tetralogia histórica (*Henrique VI*, parte 1, 2 e 3 e *Ricardo III*) e de *Rei João*, espécie de interlúdio entre dois ciclos, Shakespeare inicia a sua segunda tetralogia, composta de *Ricardo II*, *Henrique IV* 1 e 2, e *Henrique V*. Destas, *Ricardo II* (1595) é aquele que melhor enfrenta os problemas concretos que emergiram na Inglaterra absolutista do século XVI: no centro da narrativa de tomada de poder por Henrique Bolingbroke contra seu primo, o soberbo e vaidoso rei Ricardo, está a questão do direito divino dos reis.

Por fazer parte da linha de sucessão real, o rei considera-se um ungido que detém o cetro da autoridade espiritual, o que em termos práticos lhe daria o direito de governar acima de todos os acidentes, expropriando seus parentes, banindo nobres, majorando tributos ilimitadamente: nada é proibido para o monarca-Deus. No entanto, confrontado diante da realidade cambiante do poder, Ricardo é deposto com irônica facilidade por seu primo, agora Henrique IV.

Humilhado, o protagonista descobre ao fim que foi vítima de uma grande autoilusão: acreditar que seu privilégio de mando, fruto do mero arranjo da sociedade civil, tinha algo de intrinsecamente sagrado.

A imagem de Shakespeare remete diretamente a outros personagens reais, particularmente Henrique VIII, o responsável pelo cisma anglicano em 1534, que alçou-se a simultaneamente a soberano civil e Chefe da Igreja nacional. Teorizada pela recém nascida Igreja Anglicana e por juristas do período elisabetano e jacobita, a tese do direito divino dos reis se intensifica ao longo do século XVI, com a formação no imaginário coletivo de que os reis possuiriam dois corpos, um natural corruptível, e outro incorrupto e etéreo: um corpo místico. O rei seria a manifestação de Cristo na Terra.

Com efeito, este rei-duplo não era algo novo, mas importado de doutrinas eclesiais e cristológicas, como a concepção de Cristo como dotado de dupla natureza, divina e humana, mas não separadas ou confundidas. O que era novo e não podia ser encontrado em nenhuma representação de poder no período medieval, conforme atesta Kantorowicz (1998), foi a busca de um tratamento jurídico diferenciado a cada uma das pessoas do rei, de forma que em cada caso se devesse responsabilizar uma das pessoas por determinada ação.

No contexto ocidental, o tema dos poderes se desenvolveu principalmente em torno das relações entre o Estado, símbolo do poder temporal, e a Igreja Católica Apostólica Romana, símbolo do poder espiritual. O confronto dessas duas realidades remonta à própria fundação do Cristianismo e rendeu extenuante trabalho aos Padres da Igreja, aos Pontífices e aos filósofos medievais e modernos por vários séculos.

A clássica distinção de Santo Agostinho entre a *Cidade de Deus* e a *Cidade dos homens*, a doutrina do Papa Gelásio I acerca da autoridade papal (gelasianismo), o *Dictatus Papae* de Gregório VII com as bases da Reforma Gregoriana, a bula *Unam Sanctam* do Papa Bonifácio VIII, a Concordata de Worms celebrada entre o Papa Calisto II e o Imperador Henrique V, são apenas alguns exemplos históricos mais eloquentes do diálogo entre a Igreja e o poder civil.

No âmbito jurídico, foram várias as repercussões do tema. Pode-se citar, por exemplo, a questão das fontes e fundamentação do direito, as teorias da justiça, a dualidade e possível complementariedade entre direito civil e direito canônico etc. O jurista norte-americano Harold Berman (2006), em sua obra *Direito e Revolução*, nota que é possível destacar na “tradição jurídica ocidental” uma característica bastante notável: a pluralidade de jurisdições em coexistência e competição. A gênese desse pluralismo é justamente a existência de duas ordens

complexas e distintas, a ordem civil e a ordem eclesiástica ou o poder temporal e o poder espiritual. O atrito entre essas duas esferas culminou na *Querela das Investiduras* (1075), evento que bem simbolizou a busca de uma distinção efetiva entre as duas jurisdições e em torno do qual Berman desenvolveu a sua tese.

A relativa autonomia da ordem temporal é posição defendida pela longa trajetória do pensamento cristão. Desde cedo o poder secular é definido como instituição do direito *natural*, cuja finalidade é promover o bem comum dentro de uma determinada comunidade. A Igreja, por outro lado, seria responsável pela dimensão *sobrenatural*, pelos destinos espirituais das almas. Eis o que viria a ser chamada de doutrina gelasiana das duas espadas; tal nome deriva do fato de que o Papa Gelásio I (492–496) tenha enviado uma carta de admoestação ao Imperador Anastácio, lhe ensinando que há dois poderes mediante os quais o mundo é governado, o poder espiritual dos clérigos e do sumo pontífice e o poder temporal dos reis.

Também São Gregório, em carta dirigida ao Imperador Maurício, relata que o Imperador Constantino Magno, senhor de quase todos os reis e príncipes do mundo, sentou-se durante o sínodo de Nicéia em lugar inferior em relação ao ocupado pelos bispos presentes, reverenciando-os como autoridades. Trata-se, portanto, do reconhecimento da existência de duas ordens distintas, que não obstante possuem pontos de contato e cooperação.

Mas a origem da autonomia das realidades temporais podem ser remetidas a um momento ainda anterior, no famoso episódio em que Cristo ensina a dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus. Ponto decisivo na história humana, Cristo sepulta a tradição teocrática da antiguidade, “desdivinizando” a autoridade temporal do Império. O Estado e a Igreja doravante com atividades diferentes, encarnadas em representantes diversos, os quais devem atuar conjuntamente para o bem comum.

Na Idade Média, especialmente com Tomás de Aquino, ápice da filosofia escolástica, vigora a concepção de que a lei humana é ordenada a um fim (bem comum) e está submetida à hierarquia de leis superiores, lei natural e divina. Se a lei visa a ordenação do bem comum, pertence à multidão (*totius multitudinis*), ou ao representante dessa multidão (*gerentis vicem totius multitudinis*), a legitimidade para a constituição da lei. Ou seja, cabe ao povo por vias diretas ou indiretas, a escolha dos governantes e a feitura das leis, pois todo poder por ele deve

passar (*omnia potesta a deo per populum*) (*Summa Theologicae*, II-II, q. 90 a q.108). Todo governante é vigário do povo e, nessa qualidade, não pode ser dele separado por qualquer atributo essencial superior.²

Sendo vigário do povo, em Aquino, os cidadãos possuiriam o direito de resistir quando as leis expedidas ferissem gravemente a lei natural; mais que isso, há justiça até mesmo na resistência armada que se faz a uma tirania, seja a de reis legítimos, seja a de usurpadores. E tem-se aí uma aproximação entre alguns escolásticos e Shakespeare, que não era alheio a tais questões: a resistência e a deposição podem ser legítimas, pois o Rei não é mandatário divina de coisa alguma, mas antes alguém que governa com o consentimento popular.

Ora, se a personagem de Ricardo é representante da vontade divina, então, em oposição a Tomás de Aquino e outros filósofos e teólogos católicos, a sociedade e a ordem *atuais* emanariam diretamente de Deus. Tal crença, muito representada, por exemplo, na literatura popular e em lendas anglo-saxãs medievais (como *Beowulf*), é “oficializada” pelos primeiros pensadores absolutistas, como Jacques Bossuet e seu *La Politique tirée de l'Écriture sainte*. E assim marca-se o declínio da Idade Média e o surgimento do mundo moderno: a teoria da Igreja como um “Corpo Místico de Cristo” é importada do governo eclesial para o governo civil e o monarca volta a se tornar uma *figura et imago Christi et Dei*.

March Bloch (1993), em *Os Reis Taumaturgos* (1924), igualmente observou que do século XII ao XVIII, mas sobretudo no tempo de Luís XIV — paradoxalmente, época do racionalismo —, a “fé no rei” era determinante na concepção da realeza — e assim um poder não depende só das razões que dá para se justificar (discurso jurídico), mas de camadas mais subterrâneas, semi-míticas, em que pode adquirir obediência irrestrita e apoio popular. Se por um lado “o rei é rei porque Deus quer”³, de outro, o sucedâneo histórico do absolutismo, o Estado leigo liberal, como notam tão bem Carl Schmitt (1992) e Claude Rivière (1989), incorpora a doutrina formulada pela teologia católica, adaptando-a ao processo político do Estado-Nação. Por este fato, vê-se como as relações entre poder temporal e espiritual são complexas e altamente relevantes para uma boa compreensão da História do Direito.

Note-se, ainda, que a ascensão do regime Absolutismo é paralela ao processo de decadência e descrédito do tomismo, quando do aparecimento das filosofias de Duns Scotus

² Cf. Jacques Maritain, *O Homem e o Estado*, São Paulo: Agir, 1956.

³ Cf. obra de mesmo título de Jacques Bossuet.

(1266-1308) e Guilherme de Ockham (1287-1347), ambos de tradição franciscana. Enquanto Aquino fundamentou sua metafísica no que se pode chamar “realismo moderado”, os pensadores mencionados abriram o flanco para o voluntarismo e o nominalismo, os quais pavimentam a estrada intelectual para a emergência do Absolutismo e todo o cortejo de intelectuais que o justificaram.

No entanto, ocorre um período de ressurgimento — ou tentativa de ressurgimento, com mais razão se diria — do pensamento tomista, marcadamente à época do Concílio de Trento (1545-1563). É a chamada Escolástica tardia, ou pós-escolástica, que emerge principalmente na Universidade de Salamanca. Depois de Tommaso de Vio (1469-1534), filósofos e teólogos da recém fundada ordem jesuíta, como Francisco de Vitória (1483-1546), Luís de Molina (1535-1600), Domingo de Soto (1494- 1660), Francisco Suárez (1548-1617), Juan de Mariana (1536-1624), entre outros, combinaram o pensamento de Aquino com novos elementos, abrindo novas áreas do conhecimento como o Direito Internacional (“direito das gentes”) e a macroeconomia. Esta segunda fase do tomismo é, de certo modo, reação ao fideísmo, ao nominalismo e ao absolutismo que ganham força após o século XIV.

E é Francisco Suarez, o contemporâneo espanhol de Shakespeare e o grande filósofo da Contra-Reforma, quem realiza a defesa mais vigorosa da liberdade de consciência perante o absolutismo de Jaime I. Convidado pelo Papa Paulo V, Suarez expôs com máxima clareza, em seu *Defensio Fidei Catholicae*, a tradição política da Igreja em relação ao livre consentimento do povo acerca da legitimidade do poder régio, opondo-se frontalmente à nova tradição protestante anglicana, a qual creditava o rei como soberano absoluto, substituto de Deus, e que por isso mesmo não responderia por seus atos perante a sociedade civil.

Ora, de volta à peça, *Ricardo II* é justamente a tragédia de um homem incapaz de tomar responsabilidade por seus próprios atos, e que pretende — sem sucesso — livrar-se dos encargos mediante a tese absolutista do direito divino. Mas há realmente bases para sustentar a tese de que Shakespeare teria rejeitado o “Mito Tudor”? O trabalho pretende responder a esta pergunta de maneira afirmativa, de modo que *Ricardo II* possa revelar uma visão política que é substancialmente “gelasiana” em seu modo de lidar com a autoridade, o direito e a governança.

Não se trata de um preciosismo, tão pouco desejo de usar o dramaturgo como cavalo de

batalha para propagar alguma ideologia, mas sim de uma questão de suma relevância acadêmica e científica: se Shakespeare se coloca ao lado de uma tradição espiritual e política que o antecede, então *Ricardo II* é definitivamente obra que coloca em xeque a noção então muito advogada de que o monarca representasse o Cristo na Terra. Assim sendo, pode ser uma peça fundamental para a compreensão de um período histórico que teve consequências jurídicas, políticas e teológicas significativas, interessando a todo aquele que se proponha a investigar a dinâmica Igreja-Estado no início da História moderna.

Ao mesmo tempo, não temos o objetivo de traçar um retrato definitivo da postura política de Shakespeare. Longe disso, o poeta apesar de dono de obra tão vasta e única, foi mestre em criar uma barreira muito eficaz entre sua personalidade e seus escritos. Para G. K. Chesterton, as crenças do inglês eram um enigma (“não sei dizer com certeza se era um católico ou protestante”) e, para Harold Bloom, qualquer tentativa de imprimir uma ideologia em obra tão rica, recai invariavelmente em pobres reducionismos. Seus muitos personagens e múltiplas vozes dificultam a vida de todo aquele que se propõe a encontrar seu *alter-ego*. Afinal, a voz do autor está no bispo de Carlisle ou no Jardineiro? Shakespeare era católico ou anglicano? Nenhum dos dois lados podem ser *provados*, porque Shakespeare não escreveu tratados de teologia, mas peças de teatro. Da peça pode-se deduzir elementos que *não* estão materialmente no texto, constituindo interpretações acerca da intenção do autor (metatexto) — e isto jamais poderá produzir certezas, apenas indícios.

Assim, devemos confessar, trata-se de apenas uma entre várias possibilidades de recortes; só assim justiça será feita ao grande artista que legou uma quantidade admirável de símbolos poético-literários — e o símbolo, como lembra Susanne Langer, é uma matriz de intelecções, não um produtor de silogismos; nada obstante, o erro oposto, muito presente na chamada *new criticism*, é o de cisão absoluta entre autor e obra, como se coisas completamente distintas fossem. O autor não *é* sua obra, mas a obra não existe sem um autor que, invariavelmente, imprime sua marca e crenças na produção artística. Eis a permanente tensão entre o autor, ciente de seu fazer e legítimo “proprietário” de sua produção, e a obra dotada de “vida própria” e aberta à leitura.

O trabalho pretende, no que poderia chamar-se um “autorismo moderado”, tematizar os possíveis pensamentos, costumes e atitudes de Shakespeare ante as questões políticas, buscando entender como isso se reflete na estrutura dramática das obras, particularmente em *Ricardo II* e sua pertinência para a reflexão zetético-jurídica. Serão abordados os seguintes itens:

I– Conceituação de Direito, Poder e Autoridade sob a perspectiva da pragmática jurídica

desenvolvida por Tércio Sampaio Ferraz Jr. e Mara Regina de Oliveira.

II– Discussão sobre a natureza do teatro shakespeariano, seu vigor, nuances e o papel particular que *Ricardo II* ocupa nas peças históricas e na totalidade de sua obra. Aplicação do referencial teórico à *Ricardo II*, de maneira a desenvolver a ideia de desconformação da autoridade que aparece na peça.

III– A partir da leitura crítica de Bárbara Heliodora, sintetizar o *status questionis* interpretativo de *Ricardo II* para, com efeito, lançarmos uma nova hipótese.

IV– Situar o contexto religioso-político de Shakespeare, desde o Ato de Supremacia de Henrique VIII até as conspirações contra a rainha Elizabete e o rei Jaime I.

V– Abordar as origens teológicas próximas da noção de direito divino dos reis, ressuscitada pelos pais da Reforma, Martinho Lutero e João Calvino.

VI – Abordar as origens teológicas remotas do direito divino dos reis, e estabelecer o momento em que ocorre a ruptura da tradicional doutrina dos dois gládios durante a alta idade média e início da idade moderna, possibilitando a emergência do Absolutismo como “solução” de união entre as castas civis e espirituais.

VII — Traçar um paralelo entre a “visão política” shakespeariana e a doutrina gelasiano-hierocrática dos pensadores tomistas da assim chamada Escola de Salamanca, particularmente com os escritos do jesuíta Juan de Mariana, defensor do tiranicídio como corolário do direito de resistência.

Com olhar crítico e global, pretendemos fugir das amarras do dogmatismo jurídico e assim contribuir aos estudos da história e filosofia direito sua possível relação com o teatro shakespeariano. Hoje, época de culto inaudito ao especialismo, nada mais importante que reafirmar a filosofia como rainha das ciências, condição de funcionamento de todas as demais disciplinas, que a ela devem se integrar e prestar contas.

1 DO DIREITO E DO PODER: CONFIRMAÇÃO, REJEIÇÃO E DESCONFIRMAÇÃO DA AUTORIDADE

1.1 Da interdisciplinaridade e do enfoque zetético

Inicialmente, considerando o caráter da pesquisa, são necessárias algumas considerações sobre o tema da interdisciplinaridade. Não é de hoje que críticas à fragmentação do saber são feitas dentro do próprio *mainstream* universitário. “A organização disciplinar instituiu-se no Século XIX, principalmente com a formação das universidades modernas e desenvolveu-se no Século XX com o progresso da pesquisa científica.” escreveu o pensador francês Edgar Morin (2002, p. 37).

Se de um lado tal verticalização importou no avanço da técnica, de outro revelou-se altamente limitador no que se refere ao horizonte de consciência humana, cumprindo a “profecia” dita uma vez por G.K. Chesterton, de que o especialista converter-se-á naquele que sabe tudo sobre nada. Terrível *trade off*: o crescimento exponencial de determinados saberes tornou cada vez mais obscura uma visão global do humano.

Por isso mesmo, o papel da filosofia tem sido constantemente conclamado para que se recupere, senão a unidade do saber, ao menos o reconhecimento da importância de um conhecimento horizontal que dê conta da transversalidade dos temas; em um mundo subdividido em tantos campos de especializações, torna-se difícil reconhecer aquele sentido total que tradicionalmente a filosofia procurava.

Por isso, Hilton Japiassu (2006, p.21) lembra que as disciplinas, da forma como se constituem hoje, são invenção relativamente recente e que a especialização *stricto sensu* nasce apenas no Século XIX, provocando a multiplicação indefinida de disciplinas e subdisciplinas cada vez mais focadas em objetos de estudos reduzidos, de modo que os saberes tornam-se fechados e estanques. No mesmo sentido, para Morin (2005, p.72-73), a hiperespecialização contribui para a perda da visão do todo, pois o fechamento do espírito perde de vista os vínculos que unem os diversos conhecimentos. Em *A religação dos saberes: o desafio do século*

XXI, Morin (2001, p.14) afirma que “quanto mais os problemas tornam-se multidimensionais, maior é a incapacidade para pensar sua multidimensionalidade; quanto mais eles se tornam planetários, menos são pensados enquanto tais”. Tamanha cisão não deixa de ser a *ratio* iluminista que, em seu sonho de autonomia completa do conhecimento em relação à religião, separou-se também de toda e qualquer base metafísica — separou-se, afinal, da filosofia. Por isso mesmo, no desenvolvimento da maneira de pensar da modernidade, formou-se uma concepção de razão que Morin (1998) denominou “razão fechada”, cuja principal característica é o de prender-se a modelos reducionistas de mundo.

A partir desse paradigma, surgiram críticas à fragmentação dos saberes e, ao mesmo tempo, propostas para sua superação. Em 1994, foi realizado em Arrábida (Portugal) o primeiro Congresso Mundial sobre Transdisciplinaridade (MANFREDO, 2012), onde uma carta foi redigida por um comitê formado pelo físico romeno Basarab Nicolescu, Morin e o artista e escritor português Lima de Freitas. Segundo a carta, a transdisciplinaridade não constitui nem uma nova religião, nem uma nova filosofia, nem uma nova metafísica, nem uma ciência das ciências (art.7), mas antes a ideia de que o ser humano não se reduz a uma definição ou estrutura formal estanque (art. 1) (SANTOS, 1994).

Desde então, o tema ganhou cada vez mais força. Evitando, por ora, possíveis polêmicas acerca da diferença entre inter, multi e transdisciplinariedade, na concepção de Japiassu (1976, p. 43), a interdisciplinaridade exige uma “revolta” com o saber fragmentado atual. No prefácio de *Interdisciplinaridade e Patologia do Saber*, o filósofo francês Georges Gusdorf (1976, p. 27) ressalta que a “exigência interdisciplinar impõe a cada especialista que transcenda sua própria especialidade, tomando consciência de seus próprios limites para acolher as contribuições das outras disciplinas”. Por isso, na esteira do que propõe Morin, uma visão interdisciplinar é aberta na medida em que ultrapassa o domínio específico e engessado das disciplinas, dialogando não somente com as ciências humanas, mas também com a arte, a literatura, o teatro e o cinema etc. Muito antes, no século XVII, Blaise Pascal (*apud* Morin, 2002, p.25) já notara a ligação entre todas as partes e o todo, pois “sendo todas as coisas causadas e causadoras, ajudadas e ajudantes, mediatas e imediatas, e todas elas mantidas por um elo natural e insensível, que interliga as mais distantes e as mais diferentes, considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo...” e da mesma forma o todo se conhece por partes.

Finda a ressaca iluminista, “a maior contribuição de conhecimento do século XX foi o conhecimento dos limites do conhecimento” (MORIN, 2002, p.55): era o término da ilusão da supremacia da técnica e progresso; os autores modernos passaram a questionar os modelos e as

pretensões positivistas do século XIX. Thomas Kuhn (2013), por exemplo, demonstrou que de forma alguma o paradigma científico evolui passo a passo. Antes, principalmente nas ciências humanas e até em ciências aplicadas, como o direito, paradigmas constantemente falham, mesmo após anos e anos de *status quo* bem firmado. Mesmo na história das ciências chamadas “duras”, tais como a física e a química, paradigmas antes considerados perfeitamente robustos são desafiados, refutados e provados falaciosos e legatários de caminhos errôneos.

Por isso, é preciso que os diversos conhecimentos colaborem entre si, se atentando para o fato de que o conhecimento é uno; no entanto, não se esqueça que a interdisciplinaridade deve respeitar a especificidade de cada área, porque um certo nível de fragmentação é necessário para desenvolvimento do conhecimento. A questão é saber, quando da análise de determinado tema, integrar as diferentes especialidades e diferentes contribuições, ciente de que nenhuma disciplina possui seu fundamento *em si*, mas é antes justificada pela própria filosofia, rainha das ciências. Se é verdade que as disciplinas tendem a fechar-se em seus próprios domínios, também é que elas podem voltar a se conectar umas às outras.

A interdisciplinaridade propõe a superação de fragmentação e visa trabalhar as ciências em sua horizontalidade, ampliando a formação humana; não tem a pretensão de criar novas disciplinas ou, pior, unificá-las, mas de utilizar os conhecimentos de vários saberes para resolver um problema teórico ou concreto. É a articulação de saberes que se encontravam compartimentalizados, enjaulados pelos teóricos do progresso.

Para Mara Regina de Oliveira (2016, posições 179-189⁴), a interdisciplinaridade ocorre quando a colaboração entre várias disciplinas conduz a interações recíprocas. Não pode, pois, ser uma associação quantitativa de informações, mas antes interativa e integrada a um sistema total. Ressalte-se, nada obstante, que muitas vezes o projeto interdisciplinar tem sido feito de maneira laxa e academicamente pouco rigorosa. Em relação a isso, importa atentarmos ao artigo 14 da Carta redigida por Morin (1994), “rigor, abertura e tolerância são as características fundamentais da atitude e da visão transdisciplinares”. Abertura e tolerância, como oposição ao dogmatismo disciplinar, são necessidades evidentes do método proposto, mas o mesmo não

⁴ As referências em e-books serão dadas por meio das “posições”.

pode ser dito do rigor: não raras vezes, trabalhos fracos foram desenvolvidos sob a desculpa ou escudo da “interdisciplinaridade”, descuidando dos detalhes e lançando a proposta interdisciplinar, que deveria ser rica e robusta, ao “escárnio dos ímpios”.

Também, no que se refere às relações entre Direito e Arte, por exemplo, o mote de uma boa pesquisa é fazer com que os temas trazidos nunca percam de vista o poder estético das obras de arte das quais se originam. Um livro, um filme ou peça de teatro, não devem servir de instrumentos para que os intérpretes emitam seus próprios juízos ideológicos. Não é lícito “cavalgar” um autor para emitir nossas próprias ideias e pareceres; é preciso haver honestidade e comprometimento intelectual.

No Direito, o enfoque teórico zetético ocupa lugar privilegiado em investigações interdisciplinares. Nele, pode-se estabelecer a relação entre o mundo do direito e o da arte, mais especificamente o do teatro shakespeariano, como a pesquisa propõe. Ao contrário da dogmática, cuja praticidade reside na decidibilidade de conflitos, a zetética preocupa-se com questões da filosofia do direito como justiça, poder, autoridade, linguagem etc, sendo afeta a diversas outras áreas do conhecimento, como história, sociologia e economia.

Em artigo sobre *O Mercador de Veneza*, Mara Regina de Oliveira (2016, posições 114-130) escreve que a palavra *zetein* vem do grego investigar, enquanto *dokein* está relacionado à doutrina, termo muito comum ao cotidiano jurídico. Enquanto o enfoque investiga um problema sob o signo das especulações infinitas, acentuando o aspecto *pergunta*, o enfoque dogmático objetiva *respostas* aos problemas da prática jurídica, pois que o Direito é chamado a decidir sobre casos concretos.

A zetética é, sobretudo, investigação epistêmica. Relacionando-se com a função informativa da linguagem, as próprias premissas são questionadas e submetidas à dialética crítica. Acerca das diferenças entre o enfoque dogmático e zetético, escreve Tércio Sampaio Ferraz Jr (2003, p.41) que as questões zetéticas possuem uma função especulativa e potencialmente infinita, enquanto as questões dogmáticas são finitas e diretivas: ao passo em que as primeiras buscam saber o que uma coisa é (ontologia), as segundas possibilitam a tomada de decisão (pragmática). As disciplinas que partem de dogmas axiomáticos e que encontram sua fonte no “legislador racional”, são as chamadas dogmáticas: direito civil, direito do consumidor, direito penal, direito constitucional, ambiental etc. As teorias dogmáticas podem se dar ao luxo de não responder as questões jurídicas, pois todos os problemas devem ser enquadrados segundo as normas vigentes. Já as disciplinas zetéticas não se resumem ao jurídico, mas antes o englobam: filosofia do direito, sociologia jurídica, ética, lógica etc. Na

zetética todos os fundamentos axiológicos/teleológicos do Direito são confrontados: o sistema-Direito é obrigado a abrir-se ao sistema-mundo.

Por isso mesmo, a insistência de alguns autores em sublinhar o fato de que nos cursos de graduação ainda prevalece o enfoque dogmático jurídico separado de sua visão crítica, é oportuna; ora, o horizonte crítico zetético interessa, no final das contas, para a maior robustez do próprio pensamento dogmático. Assim como excesso de qualquer ramo do conhecimento hipertrofia a personalidade humana, como bem observou o tomista André. D. Sertillanges (2010), o excesso de dogmática pode insensibilizar, engessar e mecanizar os alunos de Direito; não se trata de desprezar a dogmática, mas de abri-la a um horizonte mais amplo, criativo, crítico e porque não, metafísico. A zetética, pois, é o enfoque naturalmente propício e receptivo às abordagens interdisciplinares.

1.2 Direito, Poder e Autoridade

1.2.1 Poder e obediência

Em *O desafio à autoridade da lei: a relação existente entre poder, obediência e subversão*, Mara Regina de Oliveira (2015, posições 371–381) inicia seu primeiro capítulo descrevendo como o ensaísta búlgaro Elias Canetti, em seu clássico *Massa e Poder*, faz comparações interessantes acerca do fenômeno do poder no universo humano. A obra expõe como as relações de poder são análogas às que ocorrem no meio natural, isto é, à maneira como os animais irracionais interagem entre si. Por exemplo, o “inocente” processo biológico de digestão oculta uma relação terrível de poder entre dois seres, entre aquele que digere e o que é digerido. A relação de poder se concretiza no momento em que este último perde a sua forma ao ser incorporado àquele que o digeriu. Isto faz com que cada um de nós, ainda que inconscientemente, reconheça o excremento como que “carregados com todas as nossas culpas de sangue” (CANETTI, 1995, p.209), isto é, uma “espécie de prova do nosso pecado cotidiano ininterrupto”, inelutavelmente responsável pela manutenção da vida.

Analogamente, no âmbito político, Canetti diz que os homens não hesitam em demonstrar superioridade e força para rebaixar seus semelhantes, como se fossem as “presas” a serem dominadas, ainda que tal “consumo” seja feito de maneira sutil. Assevera o autor que é fácil não enxergar o cerne tais processos quando o ser humano também é capaz de manter animais sem mata-los de imediato. Para uma ideia mais clara, Canetti (1995, pp. 208–9) fornece o exemplo do rato sendo caçado pelo gato:

O rato, uma vez caçado, encontra-se sob o regime de força do gato; este o agarrou, o mantém preso, sua intenção é matá-lo. Mas, assim que ele começa a brincar com o rato, acrescenta algo de novo ao relacionamento. Solta-o e permite que ele corra um pouco. Assim que o rato se vira e corre escapa do regime de força. Mas está em poder do gato fazer com que ele retorne. Se o gato permite que o gato se vá definitivamente, este é excluído de sua esfera de poder. Até o ponto em que o rato pode ser alcançado com toda a certeza, ele permanece em poder do gato. (CANETTI, 1995, pp. 208-209)

Daí a necessidade do poder ocultar-se e dissimular-se a todo custo, de ter no “jogo de máscaras” sua imagem mais apropriada, e por isso mesmo “a troca de máscaras como instrumento de dissimulação é antiquíssima” (CANETTI, 1995, p. 209), pois que realiza uma das constantes do temperamento humano. Outrossim, a identificação entre poder e força é posição mais que comum na filosofia moderna. Porém, realizando uma desidentificação entre os dois conceitos, Oliveira (2015, posições 379–409) observa que, além de permanecer dissimulado, o poder deve ser mais vasto e mediato — enquanto a força exerce uma coerção imediata — e, à medida em que se liga à ideia de controle, deve se perdurar no tempo e no espaço. Se a força precede a relação de poder, então é verdade que o poder é uma etapa posterior que abrange e eleva a força a um patamar mais elevado em complexidade. Como se verá, poder está ligado à ideia de controle e seletividade.

Nesse sentido, toda ordem é uma manifestação de relações de poder. Retomando as metáforas de Canetti (*apud* Oliveira, 2015, 430–438), a ordem é composta de um “impulso” e de um “agulhão”. O impulso ordena ao receptor a execução da ordem, enquanto o “agulhão” é uma espécie de “marca de rancor”, que coloca em relevo a violência sofrida. Quando as ordens são obedecidas sem problemas, sem resistência, estes “agulhões psicológicos” não são percebidos enquanto tal, de modo a permanecerem escondidos, como que latentes no interior das relações humanas, que são tranquilas apenas em aparência.

1.2.2 Dogmática enquanto máscara do Poder

A ocultação das relações de poder aparece no próprio universo jurídico e nas teorias dogmáticas que teorizam sobre este mesmo universo. Do ponto de vista da zetética, sabe-se que o Direito é um instrumento de controle social utilizado pelo Estado para que possa decidir conflitos sociais como terceiro mediador e resolutor. Com efeito, em que pese a decisão jurídica nem sempre resolver em concreto todos os conflitos humanos, ela absorve a insegurança que é inerente — emprestando a expressão de Thomas Hobbes — ao estado de natureza. Estado moderno liberal enquanto provedor de “segurança jurídica”, portanto. “Estas considerações não são assumidas pelas teorias jurídicas que, do ponto de vista dogmático, encaram a decisão jurídica como um meio de eliminação justa e equitativa dos conflitos” (OLIVEIRA, 2015, 497-99).

Ademais, a noção de poder como “substância” e não como dinâmica está, afinal, no cerne da dogmática jurídica que, como assinalado, racionaliza e mascara as relações sociais. Nesse sentido, Max Webber e Hans Kelsen são figuras mais que relevantes para a explicação do Estado moderno racional. O primeiro, pioneiro ao diferenciar poder de dominação (poder como possibilidade de imposição da vontade sobre o comportamento alheio, dominação como dependente da maior ou menor colaboração do sujeito passivo das ordens), além da clássica tipologia das dominações: carismática, tradicional e racional-legal. A partir dessas colocações, a questão da obediência ao sistema jurídico-político se perde diante das modernas teorias dogmáticas, pois que não raro ignoram o problema da legitimidade do direito, quando muito identificando-o com o conceito de legalidade (OLIVEIRA, 2015, 560 –623).

O moderno pensamento jurídico gira em torno de alguns conceitos como segurança, impessoalidade, neutralidade, legalidade (noção liberal clássica de *rule of law*), em suma, tudo que envolve o Estado de Direito e tende a mascarar os mecanismos estatais da própria dominação. O positivismo jurídico kelseniano teve a pretensão de construir uma autêntica Ciência do Direito, purgada de todos os elementos extrajurídicos que a contaminassem. Nesse sentido, diz a autora (2015, 684–88), Kelsen “dogmatizou” o seu objeto de análise, reduzindo-o radicalmente ao estudo científico da descrição das estruturas lógicas das normas jurídicas.

Contudo, ao tentar eliminar o problema da legitimidade, foi obrigado a admitir que a efetividade pode afetar a validade jurídica da norma. Se assim é, então a eficácia social (ordem do ser) é componente integrante da validade do ordenamento jurídico (ordem do dever-ser), o que representa uma brecha em sua ciência pura do direito.

É por isto que a questão de “por que obedecer?” (efetividade social) permanece em aberto neste autor: O Estado moderno, que a todo custo tenta racionalizar e burocratizar ao máximo seu poder, distinguindo-o da força e identificando-o com o ordenamento jurídico, é de certa forma auxiliado pela teoria dogmática jurídica que evita as questões de proximidade entre direito, poder, ordem e obediência.

1.2.3 Poder interativo

O poder, como visto, possui estreita relação com a força, mas não se reduz a ela. Nem sempre é necessário recorrer à força para obrigar alguém a realizar determinado comportamento. Nesse sentido, o poder em Niklas Luhmann (1985, p. 75) aparece como controle de seletividade da ação, não estando em algum ponto específico da estrutura social, mas espalhado por todas as relações humanas. Visto sem filtros, o poder permeia as relações humanas de maneira difusa, abrangendo a tudo e a todos. Por isso, toda comunicação se abre à possibilidade de influência, controle e até prejuízo para uma das partes. Em sua teoria mais abrangente dos sistemas, o poder é de fato um tipo de comunicação que ocorre em todos os âmbitos sociais, ultrapassando o recurso político do Estado.

A sociedade é composta pela interação entre organizações e comunicações. A evolução social, dentro da teoria sistêmica, é a transformação do improvável em provável, do implausível em plausível. Esta transformação revela um sucessivo aumento da complexidade: a sociedade é tanto mais evoluída (e aqui “evolução” não entra na conotação positivista) quanto mais complexidade estruturada produzir. Assim todo sistema produz inúmeros subsistemas e assim por diante, numa ramificação ilimitada, espécie de *autopoieses* (conceito emprestado de Humberto Maturana), produzindo e reproduzindo os elementos que o constituem (LUHMANN, 1985; 2002).

Unificando os sistemas, está a comunicação. Os meios simbolicamente generalizados de comunicação são os códigos binários, programas e critérios que permitem a abertura do sistema. Poder, assim, na teoria de Luhmann (1985, p. 74) aparece como o código binário do subsistema

social da política, não sendo qualidade ou substância de alguém que o detenha, mas antes um meio da comunicação que permite selecionar as ações dentro de um esquema de possibilidades: “O poder dever ser, pois, distinto da coação a se fazer algo concretamente determinado. As possibilidades de escolha do coagido são reduzidas a zero. No caso-limite, a coação leva ao uso da violência física e à substituição do agir próprio pelo agir, incansável, de outros”. (LUHMANN, 1985, p. 10). Por isso, à medida em que se aproxima da coação, o poder vai perdendo a sua função precípua de controlar a seletividade.

Explicando mais claramente como a estrutura geral da teoria sistêmica de Luhmann lança luz sobre a compreensão do fenômeno do poder, Mara Regina de Oliveira (2015, 2359–2367) diz que as relações entre emissor e receptor dos códigos não são rígidas, e sim interativas, pressupondo a possibilidade de escolha e de reação de ambas as partes, de modo que alguém será tanto mais “poderoso” quanto maior o leque de possibilidades.

Ainda sobre as diferenças entre poder e pura coação (força), o elemento de escolha (limitada) aparece como distintivo. O poder, e em certo sentido o Direito, assume a função de evitar o uso do força (*ultima ratio*). Trata-se, em verdade, de controlar a liberdade alheia, de maneira que muitas das possibilidades de ação sejam como que “neutralizadas”, sem que a vontade do receptor seja suprimida no todo (o que caracterizaria justamente o *abuso* de poder): o objetivo é reduzir, por parte de um dos comunicadores, as alternativas do outro, não eliminá-las.

Se poder, no sentido mais universal e etimológico, é possibilidade de ação e, no sentido estritamente político, é a possibilidade de determinar as ações dos outros, uma visão interativa e dialógica do poder talvez seja mais robusta e satisfatória no esclarecimento sobre as relações entre autoridade e obediência.

1.2.4 A comunicação normativa

Tércio Sampaio Ferraz Jr. (1997), em *Teoria da Norma Jurídica*, propõe uma visão da norma jurídica do ângulo da pragmática, em que a norma aparece como fato linguístico, além

de realizar uma espécie de semiótica da linguagem normativa. Seu modelo ocupa-se principalmente da relação discursiva (“princípio da interação”), analisando a relação emissor/receptor na medida em que esta é mediada por signos.

Outrossim, não resumindo o direito a linguagem, mas entendendo que o direito necessariamente se expressa por meio dela (“discurso jurídico”), a pragmática, absorvendo muito das escolas do “realismo jurídico”, seja em sua vertente escandinava (Alf Ross), seja americana (Richard Posner), rejeita abordagens excessivamente ontologistas, julgando a norma jurídica mormente pelo ângulo de sua eficácia, não se esquecendo que ela será um trabalho de hermenêutica necessariamente feito por um juiz: todo o universo jurídico, afinal, só pode existir enquanto expressão linguística que visa a *práxis* decisória.

A situação comunicativa é o ensinar e aprender, na qual se manifesta a compreensibilidade da ação, que não é relação de partes físicas, mas relação entre ações e resultados de ações; uma série de mensagens trocadas entre orador e ouvinte chama-se interação, porque os polos nunca são fixos, mas intercambiáveis. Já a comunicação normativa é o princípio da interação sendo aplicado ao sistema jurídico, ligando a noção de decisão à noção de controle — um controle da linguagem que por sua vez resulta em controle da ação. Neste ato há, além da informação emitida, também uma “informação sobre a informação” que diz ao receptor como este deve se comportar diante do emissor (FERRAZ JR, 1997, p. 106).

Assim, quando se denomina essa “informação sobre a informação”, isto é, a informação sobre o modo de encarar a própria informação, de cometimento, pode-se dizer que o Direito não é senão um modo de comunicar-se pelo qual uma das partes tem a capacidade de estabelecer um cometimento específico em relação à outra, determinando um esquema de possibilidades de reações. Trata-se de um controle social, mais especificamente um controle jurídico, manifestado por meio de um terceiro comunicador entre as partes, o “sujeito normativo” ou simplesmente: norma.

1.2.5 Confirmação, Rejeição e Desconfirmação da autoridade

Na relação de comando, múltiplas são as possibilidades dos agentes, tanto do emissor, quanto do receptor. Aquele que escuta uma informação, por exemplo, pode escolher confirmá-la, rejeitá-la ou até mesmo ignorá-la, fenômeno que é descrito como “desconfirmação”: estas são as três maneiras de contra-reagir a um cometimento. Para que dúvidas não hajam, Tércio

fornece um exemplo simples de como essas múltiplas respostas podem se manifestar:

Suponhamos um comando dirigido pelo professor aos alunos: “não fumem na sala de aula”. O relato ou conteúdo da comunicação é a abstenção de fumar. O cometimento se percebe, digamos, no tom da voz ou no uso da forma imperativa, cuja mensagem é: “aqui mando eu, vocês obedecem”. Essa mensagem sobre a relação é confirmada quando os alunos, abstendo-se de fumar, não manifestam, por exemplo, nenhum protesto. Ela será rejeitada se os alunos fumam, mas o fazem escondidos (o que significa que os alunos, porque se escondem, reconhecem a posição de mando, mas a negam). Ela será desconfirmada se os alunos, ostensivamente, põem-se a fumar, como se nenhuma ordem tivesse sido dada. (FERRAZ JR, 2003, p.107)

Enquanto a confirmação é uma relação de reconhecimento da relação, a rejeição é uma relação de negação e a desconfirmção é uma relação de ignorância da relação. São três modos também no qual o emissor reage à reação: o emissor aceita a confirmação e têm-se aí justamente a relação de autoridade; o emissor rejeita a rejeição, ou seja, reconhece que houve transgressão e assim a nega; por fim, o emissor pode escolher desconfirmar a desconfirmção, isto é, tomando-a como mera negação. Note-se, entretanto, que a rejeição não deixa de ser reconhecimento de uma relação de autoridade, pois para que se rejeite uma autoridade, é preciso antes reconhece-la enquanto tal; a desconfirmção, por sua vez, é muito mais radical: uma autoridade ignorada deixa de ser autoridade (FERRAZ JR, 2003, p.107).

No entanto, a relação de autoridade, na esteira do que foi visto, não é estática e sim dinâmica ou interativa, relação em que os dois polos agem e reagem. A relação de mando deve ser construída ao longo do tempo (o “jogo de poder”), de modo que a autoridade necessite da cooperação dos destinatários ao longo da interação para que esta seja uma genuína relação de poder. Sobre o problema da rejeição da autoridade, que em termos jurídicos equivale à conduta ilícita ou proibida, Mara Regina de Oliveira (2015, 2691-99) coloca que a rejeição do conteúdo da norma, ao contrário da rejeição do cometimento, isto é, a desconfirmção, contribui para o fortalecimento da autoridade, possibilitando a esta que se mostre enquanto tal, que prove sua imperatividade.

Se Hans Kelsen já entendera que o Direito abarcava a ilicitude (que precede e determina a própria licitude), é certo que, ao menos no plano de sua Teoria Pura, não atentou-se para uma

terceira possibilidade, quando o destinatário do comando normativo deixa de complementar o cometimento da norma, ou seja, desconfirma a autoridade da lei. Para a autora (2015, posições 2706 – 2721), tal atitude, do ponto de vista do emissor, é perigosa, pois que desmascara a ficção do consenso geral presumido (segundo o qual todos são detentores do poder), mostrando que nem todos reconhecem a relação de autoridade: o endereçado deixa de reconhecer seu ato como ilícito, tratando-o como desobediência civil

Pode-se entender, retomando Luhmann (1985, p. 83), porque a desconfirmação é tão desafiadora à relação de autoridade, uma vez que põe em xeque o poder meta-complementar, interferindo no “controle de seletividade dos partícipes”, fazendo com que o mecanismo de ocultação seja revelado, o que pode significar o seu fim. Oliveira (2015, 2781–94) escreve que a desconfirmação é reação que escapa ao binarismo lícito/ilícito, pois que emerge do conflito entre o editor normativo e os sujeitos, os últimos impondo aos primeiros uma crise de legitimidade. De fato, o código informal das reações desconfirmadoras impõe um limite natural às pretensões totalizantes do poder.

Dentro da proposta interdisciplinar, é possível relacionar a linguagem do teatro shakespeariano com a linguagem do direito, analisando, a partir do referencial teórico descrito (pragmática jurídica, comunicação interativa e normativa), como o exercício do poder é capaz de dissimular as relações de força que o compõem. O próximo capítulo trabalhará de que modo a desconfirmação como limite à jurisfação do poder entra em cena na peça *Ricardo II*.

2 O DRAMA POLÍTICO EM SHAKESPEARE

2.1 O Teatro Elisabetano

No século XVI, sob a dinastia Tudor — a dinastia de Henrique VIII, o monarca responsável pela separação da Igreja inglesa da Igreja Católica —, e sob a influência tardia da Renascença, florescia um novo tipo de literatura inglesa, elegante e popular, caracterizada pela renovação da língua e pelo ufanismo.

Depois de décadas marcadas por violentos conflitos religiosos, sobe ao trono Elizabete I, a quinta e última monarca da casa dos Tudor. No governo, Elizabete foi mais moderada que seu pai e seu meio irmão Eduardo VI — um de seus lemas era *video et taceo* ("vejo e me calo") —, evitando, ao menos durante as primeiras décadas de reinado, a perseguição sistemática aos católicos (NEALE, 2005, p. 386), pois à nova rainha interessava punir apenas os católicos que participassem de atos políticos. No entanto, depois de 1570, quando o papa Pio V a declarou usurpadora (Bula *Regnans in Excelsis*), liberando seus súditos de obedecê-la, várias conspirações ameaçaram sua vida. Como veremos mais adiante, uma série de problemas econômicos e militares diminuíram sua popularidade ao final de seu reinado. Entretanto, depois dos curtos reinados de Eduardo VI e Maria I, seu governo conferia estabilidade à nação e ajudou a criar um sentimento de identidade inglesa (STARKEY, 2003, p. 5).

Recém-chegado de Stratford-upon-Avon, sua cidade natal, William Shakespeare encontrou uma Londres vibrante, onde as artes eram estimuladas pelas classes burguesas que haviam se tornadas nobres pelas mãos de Henrique VIII. Por isso, afastando-se dos modelos tradicionais, a cultura crescia a partir de hábitos e tradições mais populares. O segredo do teatro elisabetano foi ter aproveitado tanto o recém-descoberto teatro clássico — as comédias de Plauto e Terêncio e as tragédias de Sêneca eram encenadas nos colégios e universidades — com o teatro popular medieval (HELIODORA, 2008, p.13). No novo teatro, a forma e o rigor dos romanos se encontrava com a ação do teatro tradicional. Ao fim dos anos 1580, um grupo de jovens poetas se lança ao teatro profissional e escrevem peças que são capazes de misturar “a

ação do teatro medieval e dos cinco atos, o uso de grandes protagonistas e a preocupação com a qualidade literária dos romanos” (HELIODORA, 2008, pp.13-14). Entre os integrantes estavam Thomas Kyd, autor d’*A Tragédia Espanhola* (1587), peça de vingança que serviria de modelo para *Hamlet* e Christopher Marlowe, autor de *Tamerlão* (1588), o grande introdutor da estrutura dos versos brancos⁵. Segundo a teatróloga e tradutora, Bárbara Heliadora (2008, p. 14):

Foi esse o panorama favorável que Shakespeare encontrou quando foi para Londres. Tudo o que já havia sido feito o seu talento sugou, assimilou e aproveitou; e, se tantos reclamam de que se sabe pouco a respeito dele, seus escritos nos informam que foi um inglês da classe média comerciante, que viveu na Inglaterra de 1564 a 1616. Foi a Inglaterra de seu tempo que ele observou — e ela deu origem a essas peças que atraem o mundo até hoje.

Inaugurado em 1576, o *Theatre*, se consolida como primeiro espaço específico para as peças de teatro. O verso tradicional da época era o famoso pentâmetro iâmbico (“cinco pés”), métrica que imprime a rima de dois em dois versos. No entanto, e principalmente em Shakespeare, a métrica tradicional vai cedendo espaço aos versos brancos, com a rima reservada para os momentos de destaques dramáticos (HELIODORA, 2008, p. 13).

2.2 Shakespeare, o homem

William Shakespeare era o terceiro de oito filhos de John Shakespeare, um bem sucedido fabricante de luvas originalmente de Snitterfield, e Mary Arden, a filha de um rico agricultor. Nasceu em Stratford-upon-Avon e lá foi batizado em 26 de abril de 1564; em que pese sua data real de nascimento permanecer desconhecida, é tradicionalmente celebrada em 23 de abril, dia de São Jorge (SCHOENBAUM, 1987, pp. 24–26.).

Embora nenhum registro de frequência para o período sobreviva, a maioria dos biógrafos concorda que o dramaturgo provavelmente foi educado na *King's New School*, em Stratford. Aos 18 anos, casou-se com Anne Hathaway, de 26 anos, com quem teve três filhos, Susanna e os gêmeos Hamnet e Judith (SCHOENBAUM, 1987, pp. 93–94). Após o nascimento

⁵ Os versos brancos são aqueles destituídos de rimas.

dos gêmeos, Shakespeare “sumiu de cena”, tendo deixado poucos traços históricos — teorias abundam sobre esse período de sua vida⁶ — até ser mencionado na cena teatral de Londres em 1592.

Não se sabe definitivamente quando Shakespeare começou a escrever, mas alusões e alguns registros contemporâneos de performances mostram que várias de suas peças já eram encenadas no palco de Londres em 1592 (CHAMBERS, 1951, p. 287). Seja como for, ele já era bem conhecido para ser sutilmente atacado pelo dramaturgo Robert Greene, um dos precursores do teatro elisabetano, em seu panfleto *Um vintém de sabedoria comprado com um milhão de sofrimento*:

Homens de mente vil são todos os três, se não forem alertados pela minha miséria: pois a nenhum de vocês (como a mim) procuraram esses vermes se prender: esses Bonecos (quero dizer) que dizem nossas palavras, esses Palhaços enfeitados com nossas cores. Não é estranho que eu, a quem todos eles tem sido devedores; não e provável que vocês, a quem todos eles tem sido devedores, fiquemos (se estivessem vocês na situação em que estou agora), sejamos todos de uma só vez repudiados? Sim, não confiem neles: pois há um corvo arrivista, embelezado com nossas penas, que com seu *Coração de tigre envolvido na pele de um Ator* supõe ser tão capaz de compor bombásticos versos brancos como o melhor de vocês: e sendo um absoluto *Johannes factotum*, e, em seu próprio conceito, o único Sacode-cenas do país. Ah, que eu pudesse persuadir seus raros espíritos a serem empregados em atividades mais proveitosas: deixares esses Macacos imitar suas excelências passadas, sem jamais deixá-los conhecer sua admirável inventividade. (CHAMBERS *apud* HELIODORA, 2008, p. 23, grifos nossos)

A maioria dos estudiosos concorda que Greene estava acusando Shakespeare de tentar alcançar o nível de escritores “maiores” como Christopher Marlowe, Thomas Nashe e o próprio Greene (SCHOENBAUM 1987, p. 153). Os elementos do texto indicam que se trata efetivamente de nosso poeta: “Sacodecenas”, um jogo com o nome do Shakespeare, que significa literalmente “Sacode-espada”, e a expressão “Coração de tigre envolvido na pele de um Ator”, referência direta a uma fala da terceira parte de *Henrique VI* (HELIODORA, 2008,

⁶ A mais notável é a de Richard Wilson (1997), segunda a qual o poeta teria passado seus “anos perdidos” secretamente em retiro com jesuítas, donde teria crescido a sua antipatia para com o anglicanismo.

p. 23) não pode deixar dúvidas.

O ataque de Greene é a mais antiga menção ao trabalho de Shakespeare no teatro, sugerindo que sua carreira pode ter começado em meados de 1580 ou até pouco antes das observações de Greene (CHAMBERS, 1951, p. 59), com peças tão bem sucedidas que chegaram a incomodar autores do porte de Robert Greene.

Em 1954, a partir do momento em que Shakespeare entra para o grupo patrocinado por Lord Hunsdon, a companhia “Os homens do Lord Camerlengo”, que viria se tornar a mais importante do país, sua história passa a se confundir com a história da própria companhia, da qual adquire uma cota (HELIODORA, 2008, p. 25). Neste ano, Shakespeare já havia escrito as três partes de *Henrique VI*, *Ricardo III*, *Titus Andronicus*, *Os Dois cavalheiros de Verona*, *A Comédia dos Erros* e *A Megera Domada*. Em 1956, depois de obras-primas como *Romeu e Julieta* e *O Mercador de Veneza*, o poeta retorna às peças históricas, agora não mais preocupado com a disputa pelo poder, como no início da carreira, mas com a relação entre governantes e governados.

En passant, diga-se que o tema do poder, longe de ser preocupação acidental do dramaturgo, atravessa praticamente todas as suas obras, ainda que muitas vezes se mantenha em segundo plano. É provável que alguns grandes acontecimentos tenham causado profunda impressão na mente fértil do inglês. Por exemplo, em 1587, após dezenove anos na Inglaterra, tendo participado de inúmeras de conspirações contra Elizabete, foi decapitada a rainha Maria da Escócia, a candidata católica ao trono inglês (HELIODORA, 2008, p. 21). Em 1588, uma esquadra reunida por Felipe II da Espanha, viúvo de Maria Tudor, ataca a Inglaterra com a “Invencível Armada” — expressão irônica cunhada pelos ingleses —, derrotados no Canal da Mancha. O fato foi dos mais relevantes na formação da identidade nacional inglesa, elevando o país ao panteão das grandes nações europeias. Não é sem razão que todos esses fatos — e muitas outras conspirações, como veremos — tenham provocado no Bardo um gosto fora do comum pelas intrigas do poder.

2.3 A Comunicação Normativa da Igreja Anglicana

No primeiro capítulo vimos que, à luz de leituras estratificadas, o poder corre o risco de ser visto como “substância” pertencente tão-só ao Estado soberano, desvinculado das relações de força mutantes, ignorando a questão da obediência e da própria legitimidade. No entanto,

para a pragmática jurídica, o poder não está unicamente nas mãos da autoridade oficial/nominal, não é um objeto, mas é antes qualidade interativa que atravessa a própria relação de autoridade e sujeito.

A supremacia do Estado moderno, longe de ser inquestionável, depende de uma institucionalização social da própria relação de autoridade, que deve ser competente em neutralizar as possíveis reações sociais potencialmente dissonantes. Nesta questão, direito, poder e comunicação se interseccionam, na medida em que a relação de autoridade não é anterior à própria interação. Assim, paralela à vontade do legislador — em sentido amplo —, temos a “vontade” do sujeito destinatário das normas (FERRAZ JR., 2003, p. 109).

Também vimos que o cometimento das mensagens normativas implicam relações de poder, fazendo com que os endereçados sociais sofram um “controle de seletividade” por parte dos editores normativos. Daí a relevância da metacomplementariedade: a validade jurídica das normas dependerá dos destinatários que poderão confirmar, rejeitar ou desconfirmar a mensagem normativa. Outrossim, a confirmação reconhece e aceita (licitude) o cometimento metacompletantar, enquanto a rejeição reconhece e rejeita (ilicitude) — ambas, no entanto, reconhecem a autoridade.

Ocorre que a constante possibilidade de haver reações desconfirmadoras torna inevitável o conflito entre o direito e o poder, fazendo com a autoridade perca o controle sobre a relação completar, uma vez que os endereçados sociais passam a se considerar livres da sujeição. Se bem sucedida, é produzida uma nova relação de poder, paralela à primeira, em que o antigo destinatário das normas estatais torna-se autoridade emissora de novas mensagens normativas (OLIVEIRA, 2015b, pp. 25–6). De certa forma, todos os processos revolucionários atravessam esse processo de inversão legiferante. Desta feita, inevitável que o processo de desconfirmção deva ser neutralizado o quanto antes pela autoridade original, isto é, que um processo de desconfirmção da reação desconfirmadora ocorra, transformando-a em uma simples rejeição (ilicitude). Tornando-se ilicitude, o comportamento pode mais uma vez ser coibido via sanção.

Para Tércio Sampaio (2003) e Mara Regina (2015b), as reações de desconfirmção surgem em momentos de maior fragilidade do poder institucional. Nesse sentido, o abuso na

comunicação normativa, o qual elimina a seletividade dos sujeitos, corre o risco de levar o poder a se transformar em simples coerção e violência, desmascarando a teia sutil que sustenta a relação de forças, o que por fim leva a uma crise de autoridade. E se a autoridade de fato não for uma autoridade? Do ponto de vista do legislador, eis o questionamento mais terrível.

Por isto, em casos tais, os sistemas normativos tendem a se fechar, cuja tendência é dupla: ou o colapso ou reação violenta que modifica a comunicação normativa. Trata-se da absolutização da comunicação, distorção que nega a possibilidade dialógica com o endereçado social, fazendo do poder algo irracional e ilegítimo. Paradoxalmente, a soberania só se mantém conquanto aberta esteja a essa dimensão interativa. Uma vez fechados os portões comunicacionais a crise social se instala. O absolutismo que conhecemos tão bem nos manuais de História não é senão a dimensão política de uma absolutização comunicacional.

Em William Shakespeare, este processo de crise de legitimidade é, afinal de contas, o enredo de *Ricardo II*. Em que pese não haver um engajamento político direto no teatro shakespeariano, o horizonte de seu drama apresenta inúmeros pontos em comum com a análise interativa do poder por nós apresentada.

Analisando criticamente a natureza do governo e do mando, o poder seria o jogo de permanente disputa interativo-conflitiva. Para Mara Regina (2015b, p. 33), seu pensamento — ou, melhor dizendo, suas peças — atacam a dissimulação de sua época, fortemente amparada em noções substancializadas de poder e, para Bárbara Heliodora (1978, p.21), o dramaturgo nos dá um espelho que, em lugar de reproduzir — como muitos críticos creem—, desvela toda a violência simbólica político-religiosa que sustentava a dinastia Tudor no poder.

Assim, à luz da pragmática jurídica, o cisma de Henrique VIII com a Igreja Católica, significou a definição de uma nova doutrina teocrática, a qual deve muito à importação da doutrina paulina do “Corpo de Cristo” — a ideia de que a Igreja é extensão do corpo de Cristo remonta à Epístola aos Coríntios⁸ — e uma retomada de antigas lendas sobre a taumaturgia dos reis ingleses, resultando em uma nova cadeia normativa religiosa. A fundação da Igreja Anglicana reuniu, em uma só pessoa, duas titularidades antes distintas, Pontífice e Rei. Mais ainda, essa nova cadeia normativa teocrática não só desconfirmou o conceito católico de distinção entre o poder civil e espiritual, como também a tradicional hierarquia entre esses

⁸ Para o tratamento definitivo sobre o tema da Igreja como Corpo Místico de Cristo, cf. Encíclica *Mystici Corporis* (1943) de Pio XII.

poderes, em que o secular ordena-se ao espiritual⁹.

Na nova configuração, o espiritual é prisioneiro do temporal e a religião sofre um processo de nacionalização, o que determinaria a soberania dos reis nas duas ordens: antes de João Calvino iniciar seus experimentos em Genebra, formado estava o primeiro Estado modelo do absolutismo moderno. Talvez o ponto fulcral seja o fato de que a ruptura de Henrique VIII com o papado romano veio de encontro a um anseio dominante à época, o de obediência irrestrita ao poderes nacionais. Daí a formulação de uma teologia¹⁰ que negue o tradicional direito de resistência dos súditos, outrora desenvolvido por teólogos e juristas católicos. Como qualquer resistência torna-se não só um crime, como naturalmente se espera, mas também um pecado, procura-se institucionalizar de antemão uma estrutura fechada à metacomplementariedade, negando as possíveis tentativas de desconfirmar a soberania Tudor.

O novo ponto de partida dogmático, ao fazer da rebelião um pecado e um crime, fazia também com que qualquer desobediência às ordens estatais fossem desobediências aos mandamentos divinos. De fato, já nos comentários de Martinho Lutero à Epístola aos Romanos, “não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram instituídas por ele. Assim, pois, quem resiste à ordem estabelecida por Deus, e os que a ele se opõe atrairão sobre si uma sentença de condenação” (LUTERO *apud* VILLEY, 2005, p. 325). Se antes o limite da autoridade real eram as leis divinas e naturais, agora devia-se dócil obediência mesmo aos maus príncipes, pois todo o ordenamento positivo é produto direto do desiderato divino.

Neste contexto, os padres e bispos anglicanos exerceram um papel de destaque, pois que passaram a ler compilados de homilias previamente aprovadas, em vez da elaboração estar a cargo do sacerdote local. Essas homilias eram lidas obrigatoriamente nas igrejas, particularmente aos domingos, quando todos eram obrigados — por lei, diga-se — a participar e aqueles que pregavam sermões de sua própria autoria corriam o risco da punição.

Assim, os sermões dos sacerdotes foram agrupados em dois livros autorizados durante

⁹ Nas alegorias dos Padres da Igreja, o primeiro poder é geralmente representado pela Lua, enquanto o espiritual é representado pelo Sol. Ora, a Lua não possui sua própria luz, senão que reflete a luz emanada pelo Sol. Igualmente, tudo pertence a César é antes de Deus.

¹⁰ Cf. Capítulo 5.

os reinados de Eduardo VI e Elizabeth I. Thomas Cranmer abordou a ideia de um livro de homilias em 1539, mas não fora autorizado até 1542. Dentro de um ano, as doze homilias do primeiro livro foram coletadas e editadas por Cranmer, que também escreveu pelo menos cinco delas, até que em 1547 foram publicadas. As seis primeiras homilias apresentam algumas das novas bases da teologia protestante: autoridade e suficiência das Escrituras, a doutrina da depravação da natureza humana e justificação somente pela fé (*sola fides*). Em razão do conteúdo anticatólico, as doze homilias foram revogadas sob o curto reinado de Maria I, mas restabelecidas por Elizabeth (*The Anglican Library, The Homilies*, 1999).

A mais interessante para o nosso propósito, a décima, intitulada “Uma exortação à obediência”, expõe o suposto direito divino dos reis e a necessidade de obediência irrestrita dos súditos. Vejamos como a homília começa:

Deus Todo-Poderoso criou e designou todas as coisas, no céu, terra e águas, na mais excelente e perfeita ordem. No céu ele designou ordens distintas e classes de arcanjos e anjos. Na terra, designou reis, príncipes, com outros governantes sob eles, tudo em boa e necessária ordem [...] Remova-se os reis, príncipes, governantes magistrados, juizes e tais classes da ordem de Deus, homem nenhum poderá cavalgar ou passar na estrada sem ser roubado, homem nenhum dormirá em sua casa ou cama sem ser moro, homem nenhum manterá sua esposa, filhos propriedade em tranquilidade, todas as coisas serão comuns e daí seguir-se-á necessariamente todo o mal e completa destruição tanto de almas, corpos, bens de comunidades. (*The First Book of Homilies*, X, *apud* HELIODORA, 2005, pp. 67-8)

Se na cosmovisão de “encadeamento dos seres” todos devem ocupar o seu lugar, desde os animais até os vegetais, também os humanos possuem a sua hierarquia social, com nobres guerreando — pois governar é responsabilidade e dever para com os fracos antes de ser privilégio —, camponeses trabalhando e monges rezando. Até aí, nada de estranho à ortodoxia católica, a qual sempre postulava que a ordem de todas as coisas se conformava a uma *Ratio Divina* e, se podemos falar de Deus a partir do conhecimento humano (*analogia entis*), é porque cada elemento cósmico (criado) participa da realidade divina (criadora) e as realidades invisíveis se mostram pelas realidades visíveis¹¹.

Neste sentido, e seguindo a *Epístola aos Romanos*, as potestades são permitidas por Deus para a administração da justiça (“remova-se os reis, príncipes, governantes magistrados,

¹¹ Cf. *Romanos* 1, 20: “Desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, o seu sempiterno poder e divindade, se tornam visíveis à inteligência, por suas obras; de modo que não se podem escusar.”

juízes e tais classes da ordem de Deus, homem nenhum poderá cavalgar ou passar na estrada sem ser roubado...” e os demais bens da comunidade, de maneira que até o regime de propriedade privada pode ser vista como uma melhor conformação aos desígnios da lei natural. Nisto, a homília anglicana também não se diferencia.

No entanto, o que estava ausente no Magistério católico, o que é genuinamente novo em relação à tradição medieval, é fazer dos príncipes uma manifestação direta e pessoal da vontade divina. Corolário lógico, devem os súditos se submeter docilmente a essa perspectiva teológica. Ensina o sermão:

Portanto, deixemos nos submeter aos nossos deveres, dando graças calorosas a Deus e rezando para a preservação desta ordem divina. Nos permitamos obedecer do fundo de nossos corações, todos os seus divinos procedimentos, leis, estatutos, proclamações, injunções e todas as suas divinas ordens. Consideremos as Escrituras do Espírito Santo, que perseveram e ordenam a todos nós a sermos submetidos obedientemente, primeiramente e principalmente à Majestade Real, governador supremo sobre todos, e em seguida ao seu honroso Conselho, e a todos os outros nobres, Magistrados e oficiais que, por bondade de DEUS, são investidos e ordenados. (*The Anglican Library, The First Book of Homilies, X, 1999, tradução nossa*)

Muitos outros trechos emblemáticos poderiam ser escolhidos, mas a partir do excerto cremos não restar dúvidas de que *toda* a estrutura temporal passa a ser digna de obediência máxima. Em 1562, um segundo livro de homilias foi editada, embora não contivesse os vinte e um sermões completados até 1571. Apesar de ser mais devocional que o primeiro livro, o último e mais longo sermão, *On disobedience and sinful rebellion*, lembrava que a raiz de toda rebelião jaz em Lúcifer (*the founder of all rebellion*) e que o coração do Príncipe está nas mãos de Deus. Mais ainda:

Ao abrir as Sagradas Escrituras, encontraremos em muitos e quase infinitos lugares, bem como no Antigo quanto no Novo Testamento, que Reis e Príncipes, tanto os bons quanto os maus, reinam pela ordem de Deus, e que os súditos são obrigados a obedecê-los (Salmos 18.50, 20.6, 21.2, Provérbios 8.15-16): que Deus dá aos Príncipes sabedoria, grande poder e autoridade: que Deus os defende contra seus inimigos e destrói horripelmente seus inimigos: que a ira e desagrado do Príncipe é como o rugido de um Leão, e o próprio mensageiro da morte: e que o súdito que o desagrada peca contra sua própria alma. (*The Anglican Library, The Second Book of Homilies, XXI, 1999, tradução nossa*)

São dezenas de páginas demonstrando que a rebelião — palavra que aparece 130 vezes no texto — é invariavelmente pecaminosa, um ato incompatível com o plano de Deus para o Paraíso. Não é que seja impossível a existência de maus governos, mas sim que a rebelião seja mais deletéria do que o pior dos príncipes e o pior dos governos, uma falsa solução, tão iníqua quanto satânica:

Uma revolta é pior do que o pior dos príncipes e a rebelião pior do que o pior dos governos [...] a rebelião é um remédio inadequado para reformar qualquer pequena falta de um príncipe ou para curar qualquer pequena doença no governo, porque tais remédios indecentes são muito piores do que quaisquer outras doenças e distúrbios que possam infectar o corpo político. (*The Anglican Library, The Second Book of Homilies*, XXI, 1999, tradução nossa)

Essa homilia foi escrita em resposta a uma série de eventos que ameaçavam a estabilidade do governo elisabetano: a rebelião de Norte (1569-70), em favor da reivindicação de Maria Stuart; a Bula papal que declarava a rainha Elizabete como ilegítima e a execução de Thomas Howard, quarto duque de Norfolk (1536-1572), o principal católico, pela participação na rebelião de Ridolfi contra a rainha. O sermão foi concebido, portanto, em um momento conturbado e de grave perigo para o regime Tudor (HADFIELD, 2004, p. 48).

Estima-se que a homilia XXI do *Segundo Livro* foi lida pela primeira vez em Stratford, em 1573, quando Shakespeare tinha dez anos de idade. Trata-se de uma legítima violência simbólica que dissimulava as relações de força que porventura ameaçassem Elizabete, fornecendo a validade jurídico-religiosa de seus mandamentos contra quaisquer reações desconfirmadoras. A ressacralização do regime monárquico, atribuindo aos príncipes deste mundo qualidades divinas ou semidivinas, como se delegados de Deus fossem, implicou a aceitação teológica de que até mesmo os governantes maus e tiranos obrigavam a consciência.

Nos aproximemos, portanto, de *Ricardo II*, talvez a peça mais representativa da visão política shakespeariana, e a sua dramatização de um rei que herda a coroa aos nove anos, acreditando em seu direito divino de governar sem intermediações.

2.4 Ricardo II e a desconfirmação da autoridade jurídica

2.4.1 Ato I

Depois de sua primeira tetralogia histórica (*Henrique VI*, parte 1, 2 e 3 e *Ricardo III*) e de *Rei João*, espécie de interlúdio entre dois ciclos, Shakespeare inicia a sua segunda tetralogia, composta de *Ricardo II*, *Henrique IV* 1 e 2, e *Henrique V*. O período de tais peças remonta aos acontecimentos anteriores à Guerra das Rosas, conflito que marca a primeira tetralogia. Se na primeira fase o foco estava nas disputas pelos poder, estão latentes neste segundo ciclo as relações entre o poder e os poderosos, governantes e súditos e como cada classe encara seus deveres e direitos.

Para a crítica Bárbara Heliodora (1978, p. 258), trata-se da expressão mais clara de Shakespeare ante o fato político, em que a usurpação aparece plenamente justificada quando o usurpador não agisse por ambição pessoal, mas por dedicação ao bem comum, reagindo às ações iníquas de maus governos. O problema da violência simbólica presente em todo poder político-jurídico é exposto em seus termos interativos, descrevendo a queda de um rei ingênuo em relação à dinâmica do poder. Longe de ser uma reafirmação da ideologia teocrática, como muitos críticos arguíram, a peça é a exposição dos mecanismos que regem os discursos normativos.

Ricardo II (1595) é obra de um autor em pleno domínio do fazer artístico, adentrando desde a cena I diretamente no conflito do qual nascerá toda a ação da peça. A grande carga de formalidade e pomposidade do início salientam a dependência dos aspectos exteriores para o soberano Ricardo, um governante que tem mais preocupação com parecer do que ser um rei. Ao longo da peça, o espectador/leitor encontrará a tragédia (quase cômica) de um rei que, esquecendo-se de que os grandes privilégios são comprados a preço de grandes responsabilidades, emprega uma retórica de ostentação e arrogância para justificar o que ele acredita ser um direito delegado por Deus para governar. Veja-se algo do tom assumido pelo monarca:

REI RICARDO

Não temos por costume pedir nada,
senão dar ordens. Já que não podemos
vos deixar como amigos, aprestai-vos,
respondendo com a vida nesse ponto,
que em Coventry vos batereis no dia
de São Lambert. As lanças e as espadas
patentearão as intenções malvadas.
Já que o não pude, incumba-se a justiça
de fazer ressaltar a fé castiça.
(SHAKESPEARE, 2017, p. 18)

Na cena inicial, Henry Bolingbroke, duque de Hareford, primo do rei, acusa Thomas Mowbray, duque de Norfolk, de planejar atos de traição nos últimos dezoito anos e desviar fundos destinados ao pagamento das tropas, além do assassinato de Thomas de Woodstock, duque de Gloucester, tio do rei. Depois de tentar conciliá-los, o rei ordena que entrem em combate para que se decida quem está com razão — como se toda a ordem natural proviesse *diretamente* da ação divina: será dono da verdade aquele que vencer.

Para Mara Regina de Oliveira (2015b, p. 43), todo o primeiro ato de Ricardo II resume a situação comunicativa da realeza abusiva. O formalismo exacerbado de Ricardo revela um rei escravo da comunicação visual ostensiva, preocupado em se exibir como um rei soberano sobre o controle de seletividade das reações dos sujeitos, formalidade esta que dissimula o ódio mútuo dos duques:

REI RICARDO

Que acusação levanta o nosso primo
contra Mowbray? Grande é, decerto, para
nos fazer despertar o pensamento
de algo ruim por ele praticado

BOLINGBROKE

Vede: o que eu vou dizer provo-o com a vida.
Digo, pois, que Mowbray recebeu oito
mil nobres como empréstimo do soldo
do exército de Vossa Majestade,
que ele desviou para uso inconfessável,
como biltre injurioso e vil traidor.
Afirmo, ainda, e provarei na liça,
aqui ou alhures, ou nas mais distantes
paragens que o olho inglês possa ter visto,
que todas as traições imaginadas
durante estes dezoito anos
têm no falso Mowbray a fonte e a origem.
Digo mais, e pretendo sustentá-lo,
tirando-lhe a existência miserável
porque surja a verdade, que ele a morte
Deu ao duque de Gloster, por ter feito

sugestões aos seus crédulos inimigos,
 e assim, como traidor e pusilânime,
 em sangue lhe afogou a alma inocente,
 sangue esse que me grita, como sangue
 de Abel sacrificado, das cavernas
 mudas de toda a terra, reclamando
 justiça pronta e justa punição.
 Por meus avós, eu perderei a vida
 ou lhe darei a pena merecida.
 [...]

REI RICARDO

Ouvidos e olhos imparciais eu tenho,
 Tomás Mowbray, se irmão ele me fosse,
 digo mais: fosse herdeiro da coroa —
 com ser apenas filho do meu tio —
 juro pelo respeito do meu cetro
 que a vizinhança ao nosso sacro sangue
 privilégio nenhum lhe ensinaria,
 nem deixaria parcial a inabalável
 firmeza de minha alma íntegra e justa.
 És meu vassalo, como ele é também;
 fala, pois, sem receio de ninguém.
 (SHAKESPEARE, 2017, pp. 13–14)

Logo na cena II, no entanto, ficamos sabendo, por meio de João de Gaunt, outro tio do rei, que o responsável pela morte de Gloucester foi o próprio rei. O formalismo inicial ocultava a distância entre o mundo normativo — violência simbólica do discurso — e o mundo factual da coerção física (OLIVEIRA, 2015b, p. 44). Gaunt é submisso e nada pode fazer contra o Estado, detentor do poder exclusivo de punição:

GAUNT

Ai, a porção que me tocou do sangue
 de Gloster, muito mais do que essas queixas,
 me concita a ir de encontro aos carneiros
 de sua vida. Mas, como o castigo
 se acha nas mãos que a falta cometeram,
 que punir não podemos, à vontade
 do céu entregue fica nossa causa.
 Quando vir que é chegada a hora oportuna
 sobre a terra, vinganças esbraseantes
 ele fará chover nos criminosos.
 (SHAKESPEARE, 2017, p. 19)

Recusa o pedido de sua cunhada para vingar a morte do duque e, quando interpelado sobre a lei natural, invoca a intocabilidade do rei ungido (*God's substitute*, no original), demonstrando que crê naquilo que posteriormente haveria de ser chamado direito divino do rei, o que confirma a posição de autoridade não interativa a que se submete:

DUQUESA

Ah, Gaunt, era o teu sangue!

[...]

Não dês, Gaunt, a isso o nome de paciência; chama-lhe desespero. Consentindo que seja teu irmão assassinado, pões a nu o caminho de tua vida, mostrando ao duro criminoso o modo de te matar. O que nos homens baixos tem nome de paciência, é covardia pálida nas pessoas de alto sangue. Como direi? O meio mais seguro para salvaguardares a tua vida é vingar o assassínio do meu Gloster.

GAUNT

É de Deus a questão, porque essa morte
foi causada por seu representante,

o mensageiro ungido em seu conspecto.

Se um crime cometeu, que Deus o puna,
porque eu jamais levantarei o braço
vingador para ir contra o seu ministro.

(SHAKESPEARE, 2017, p. 20, grifos nossos)

À cunhada só resta redigir suas preces diretamente a Deus, o “defensor das viúvas”. Na cena III, Thomas Mowbray (duque de Norfolk) e Henry Bolingbroke se preparam para o combate, mas o rei, destilando doses de “piedade” teatral, condena ambos ao exílio, reafirmando sua metacomplementaridade de soberano quando diz “não temos por costume pedir nada, senão dar ordens” e seu prazer pelos privilégios da monarquia sagrada.

Depois de banir o primo Bolingbroke por seis anos e Norfolk por toda a vida, exige o divino juramento de que não viessem a se unir no exílio para tramar alguma vingança. Neste sentido, é o juramento uma confirmação da autoridade metacomplementar e da condição de sujeitos na interação comunicativa (OLIVEIRA, 2015b, p. 45).

BOLINGBROKE

Permiti, marechal, que a mão eu beije
de Sua Graça e que os joelhos dobre
ante o meu rei, porque Mowbray e eu próprio
somos como pessoas que se aprestam
para uma viagem longa e cansativa.

Permiti, pois, façamos despedida
cerimoniosa e adeus muito saudoso
aos amigos que ficam presentemos.

MOMBRAY

Como a Fortuna e o céu determinarem,
vai morrer ou viver aqui um súdito
fiel ao rei Ricardo, um gentil-homem
honrado leal e justo.

[..] Poderoso

monarca, companheiros de nobreza,
meus votos vos dirijo com lhaneza.

Como para um passeio eu me despeço,
confiante em vir a obter alto sucesso.

(SHAKESPEARE, 2017, pp. 25–27)

Segundo Bárbara Heliodora (1978, p. 252), a suposta imparcialidade de Ricardo escondia a sua qualidade de ator, para quem a posição de mando era tão valiosa que até mesmo a suspensão do combate necessitava, ainda assim, que todos os preparativos para a contenda fossem realizados, para que apenas no último momento aparecesse tal qual o Anjo que salva Isaac no sacrifício de Abraão. Na cena IV, Ricardo aparece rodeado por seus bajuladores Green, Bagot e Bushy, enquanto reconhece, não sem maliciosidade, que seu primo era querido pelo povo como homem sóbrio e humilde:

REI RICARDO

Nós próprios, Green aqui, Bagot e Bushy
observamos como ele costumava
bajular o povinho, parecendo
mergulhar-lhe no peito com saudares
de cortesia familiar e humilde;
como ele prostituía reverências
com escravos, ganhando os operários
a poder de sorrisos e fingindo
paciente suportar o triste fado,
como se para o exílio carregasse
a afeição deles todos.

(SHAKESPEARE, 2017, p. 39)

2.4.2 Ato II

Se o primeiro ato aparentemente instituía a legitimidade do rei, o segundo enfocará vários aspectos do mau governo de Ricardo, deslizando para os inúmeros abusos de comunicação normativa propagados por ele, o que termina por comprometer a metacomplementariedade de seus comandos. Depois de descobrirmos a veracidade da denúncia feita por Bolingbroke, todas as irresponsabilidades de Ricardo – o aumento de tributos para vencer a guerra na Irlanda, o confisco dos bens da coroa — são reveladas sem parcimônia ao público, de modo que o poder torna-se cada vez mais identificado com a violência.

Na primeira cena, João de Gaunt, na véspera de sua morte, agora mais consciente dos abusos cometidos pelo Rei, condena a devastação da Inglaterra, maldiz seus aduladores e os seus demais atos iníquos. Para Gaunt, um governante deve obedecer as próprias normas (*rule of law*), um Estado deve obediência à lei, tanto positiva quanto natural, e não aos comandos caprichosos e arbitrários.

É neste sentido que a soberania só se perfaz quando o soberano obedece a si próprio, enquanto simultaneamente emissor e receptor das normas (FERRAZ JR., 1978, p. 179; OLIVEIRA, 2015b, p. 30). Veremos no capítulo cinco como a ideia de uma lei positiva com validade irrestrita, desprovida dos freios da lei natural e divina, aparece em alguns autores no início da era moderna. Por ora, as significativas acusações do moribundo Gaunt:

Tens por leito
de morte a própria pátria, onde agoniza
tua reputação. E tu, por seres
um doente negligente, o unguido corpo
aos cuidados confiaste dos que tantas
feridas te causaram: os milhares
de aduladores que se abrigam dentro
da coroa, cujo âmbito, contudo, se mede apenas pela tua cabeça.
Mas, com ser tão pequeno o ninho deles,
estende-se a devastação por toda tua terra.
Ah! se teu avô pudesse
ter sabido que o filho de seu filho
viria a ser a ruína de seus filhos,
longe de ti ele teria posto
tua grande desonra e te haveria
deposto antes de seres empossado
na posse que depor te ameaça agora.
Sim, primo, embora fosses rei do mundo,
seria vergonhoso hipotecares este
país. Cingindo-se o teu mundo
a ele somente, é mais do que vergonha

*desonrá-lo a esse ponto. És o intendente
da Inglaterra, tão-só, não seu monarca.
O Estado soberano à lei se curva; mas tu...*
(SHAKESPEARE, 2017, p. 50, grifos nossos)

João de Gaunt — o mais poderoso e rico duque da Inglaterra — morre e o rei surpreendentemente determina o sequestro de todos os seus bens; ocorre, neste momento, a transgressão de um dos direitos fundamentais, o de propriedade; mais do que isso, com tal conduta, o rei contradiz o princípio da hereditariedade, o próprio princípio que o faz rei e, desta feita, incita Bolingbroke à revolta, que já fora punido como traidor sem sequer ter-se rebelado. Ao cortar o galho em que está sentado, perde o apoio da nobreza; com o aumento dos tributos, de outro lado, perde o apoio do povo.

Segundo Bárbara Heliadora (1978, p. 255) e Mara Regina (2015b, pp. 48–49), todo o seu comportamento é de tal irresponsabilidade que até mesmo Edmundo de Langley, duque de York, outrora de temperamento conciliador, enche-se de indignação contra todos os crimes do sobrinho-rei, lembrando-lhe de que seu pai era dócil com os amigos nobres e implacável com os inimigos franceses. Antecipando a iminente crise de legitimidade que se instalará no reino, York sublinha que desconfirmar o direito de Bolingbroke à sucessão é comando que atenta contra a própria cadeia normativa mantenedora da autoridade régia. Um rei deve se guiar por princípios: ao se recusar enquanto vassalo de tamanho disparate, o duque de York é o primeiro personagem a assumir a desconfirmação da autoridade jurídica:

REI RICARDO
Agora falemos da campanha
da Irlanda. [...]
É de vulto o empreendimento,
mas impõe- nos despesas excessivas.
Em vista disso, nós nos apossamos
da prataria, do dinheiro e rendas,
acrescidas de todos os bens móveis
pertencentes ao nosso tio Gaunt.

YORK
[...]
Espoliar Hereford de seus direitos
equivale a tomar do tempo as cartas de privilégio
e o seu direito usual.

Desse modo impedis que o dia de hoje
 tenha por sucessor o de amanhã.
 Por que sois rei, senão por descendência
 legal e sucessão? [...]
 Não verei isso; meu senhor, adeus.
 As conseqüências, só as conhece Deus;
 mas de ruins princípios, é sabido,
 jamais bons resultados têm saído.
 (SHAKESPEARE, 2017, pp. 52–55)

Ainda assim, após ir à Irlanda, Ricardo nomeia o duque de York como governante interino, a figura mais confiável da corte. De fato os demais nobres, antes bajuladores do rei, resolvem aliar-se a Bolingbroke que, revoltado com o desmando que sofrera seu pai, retorna à Inglaterra com oito navios e três mil homens. Nos diálogos, os nobres confirmam que Ricardo sobrecarrega a população com impostos e espolia os nobres com multas extemporâneas:

NORTHUMBERLAND

É vergonhoso que essas injustiças
 se pratiquem com um príncipe de sangue
 e com outros mais de nobre nascimento
 nesta terra a tal ponto decadente.
 O rei mudou demais; guiado se acha
 por vis aduladores. Tudo o que estes
 lhe alvitram contra nós, movidos de ódio,
 põe em prática o rei, severamente,
 contra nossa fazenda, a vida e os filhos.

ROSS

Sobrecarrega o povo com pesados
 impostos, o que a todos dele afasta;
 multou, por questões velhas, muitos nobres,
 o que todos, também, afasta dele.

WILLOUGHBY

Todos os dias surgem novas taxas,
 como letras em branco, dons gratuitos
 e coisas desse gênero. [...]
 O rei faliu, qual negociante que fosse à bancarrota.

NORTHUMBERLAND

O opróbrio e a ruína pendem sobre ele.
 (SHAKESPEARE, 2017, pp. 57–58)

Bolingbroke volta à Inglaterra para reclamar o que é seu por direito, sua herança e não, ainda, o trono. De início, York, governante temporário, o censura como líder de uma “rebelião grosseira”, uma falta “das mais graves” — o que não deixa de nos lembrar as homilias

anglicanas sobre o caráter pecaminoso das rebeliões. O futuro Henrique IV, muito hábil retoricamente, nega a sua própria condição de traidor, não considerando ilícita a sua atitude, dizendo que foi banido como Hereford, mas que volta como Lencastre. (OLIVEIRA, 2015b, p. 51; HELIODORA, 1978, p. 88). Contra os abusos, contra a lei e os juízes que negam atendê-lo, Bolingbroke retorna para reclamar pessoalmente seus direitos. Incapaz de detê-los e se declarando “neutro”, York deixa que os nobres avancem.

Para Antônio Cândido (1999, p. 89), a peça seria uma desestruturação do mando seguida de uma reestruturação da ordem. Bolingbroke, mesmo afastado da linha de sucessão, tem alto grau de eficiência, adquirindo a legitimidade que perdera ao ser incompetente na interação comunicativa. A punição arbitrária de Bolingbroke e outras situações de abuso contribuem para a crescente revogação da autoridade, vez que a aniquilação dos sujeitos torna impossível o exercício regular do poder.

2.4.3 Ato III

A tônica do terceiro ato é o gradativo alastramento da crise de legitimidade. Ao retornar da Irlanda, Ricardo continua ingênuo em relação à interatividade do poder, incapaz de compreender que a realeza sagrada não elimina os aspectos contingenciais da governabilidade. Bolingbroke, ao contrário, consciente dos elementos interativos do poder, será o novo editor normativo, pois “quando o poder se desarticula, o rei, que teve a sua coroa arrancada da cabeça, torna-se um simples mortal, o homem se separa do rei” (CANDIDO, 1999, p. 96).

Quando a crise avança, a força física se torna incapaz de sustentar por muito tempo a autoridade original, por isso Bolingbroke e seu exército se aproximam do Castelo de Flint com absoluta confiança. Ainda que este concorde em suspender a revolta caso seus direitos sejam restabelecidos, o tom do discurso entre os nobres é agora de desprezo e desconfirmação. O rei Ricardo, doravante apenas “Ricardo”, é um mortal como todos.

NORTHUMBERLAND

A notícia, milorde, é bela e boa, que
Ricardo a cabeça escondeu aqui por perto.

YORK

Seria conveniente que milorde
Northumberland dissesse: “o rei Ricardo”.
Que tempo o nosso, em que um rei ungido
necessita esconder a sacra frente!
(SHAKESPEARE, 2017, p. 96)

O rei, todavia, procura apelar uma última vez para a sua autoridade divina — observe-se o plural majestático, recurso estilístico oportunamente empregado — e, ao buscar desconfirmar a desconfirmação de Bolingbroke, fazendo dele e de quaisquer outros adversários apenas vis traidores, tenta retomar o topo da cadeia normativa-hierárquica (OLIVEIRA, 2015b, p. 55):

REI RICARDO

(*A Northumberland*)

Estamos admirados. Muito tempo
ficamos esperando que dobrasses
os trêmulos joelhos, por pensarmos
que nos considerasses rei legítimo.
Se ainda o somos, como se atreveram
teus membros a esquecer o pagamento
da homenagem terrível que é devida
à nossa real presença? Se não o somos,
mostra-me a mão de Deus que nos houvesse
privado do poder. Pois bem sabemos
que mão alguma existe, de osso e sangue,
capaz de nos arrebatá-lo ou profaná-lo.
senão para roubá-lo ou profaná-lo.
(SHAKESPEARE, 2017, pp. 99–100)

A partir desse momento, uma sutil inversão do poder se consolida, com Ricardo assumindo uma posição submissa que beira o patético, pois que prevê o seu destronamento e a coroação de seu primo:

REI RICARDO

Que é preciso que o rei faça agora?
Submeter-se? Fá-lo-á. Deixar o trono?
Ficará o rei satisfeito com isto.
Perder o título de rei? Em nome
de Deus, que seja assim. Darei as jóias
por um rosário; meu palácio esplêndido,
por um eremitério; as vestes ricas,
por andrajos de pobre; minha alfaia
lavrada, por um prato de madeira;
meu cetro, por bastão de peregrino;
meus vassalos, em troca das imagens
de dois santos, e meu imenso reino,

por sepultura exígua, pequenina
sepultura, um sepulcro obscuro e humilde.
(SHAKESPEARE, 2017, pp. 102–103)

O cenário está montado para deposição do monarca. E, como não raramente ocorre, é provável que Shakespeare se “posicione” quando dá voz aos personagens da classe governada, como é o caso do diálogo entre o jardineiro e o criado, momento em que a arte da jardinagem serve de metáfora para a arte da governança. Não há dúvida de que os membros das classes mais humildes consigam enxergar — melhor do que o Rei — o caráter metacomplementar do poder:

PRIMEIRO CRIADO

Por que causa
devemos observar, no âmbito estreito
deste recinto, a lei, a forma e todas as
proporções, mostrando, como exemplo
digno de ser seguido, o nosso Estado
de fundamentos firmes, quando é certo
que *nossa terra, esse jardim cercado
pelo mar, está cheio de cizânias,
suas flores mais belas se estiolam,
asfixiadas, as árvores frutíferas
carecentes de poda, arruinadas
as sebes, os canteiros em desordem
e as ervas boas cheias de lagartas?*

JARDINEIRO

Cala-te! *O causador de tal desordem
da primavera já perdeu as folhas.*
As ervas más, que estavam protegidas
por sua fronde extensa e que, tirando-lhe
a seiva, pareciam sustentá-la,
arrancadas já foram com as raízes
por Bolingbroke; ao duque me refiro
de Wiltshire, Bushy e Green.
[...]
Bolingbroke apossou-se do monarca
dissipador. Que pena não ter este
cultivado o país como o fazemos com o jardim.
Na sazão apropriada fazemos incisão na casca,
a pele das árvores frutíferas, por medo
de que o excesso de seiva e sangue as deixe
muito orgulhosas, vindo a se destruírem
pela própria riqueza. Se ele houvesse
feito assim com as pessoas ambiciosas

e de influência, elas teriam tido
 vida bastante para dar os frutos do dever
 e ele enfim os gostaria.
 Suprimimos os ramos parasitas
 para que os produtivos viver possam.
 Tivesse ele feito isso, e não teria
 perdido o cetro em tal madraçaria.

PRIMEIRO CRIADO

Acreditais que seja ele deposto?

JARDINEIRO

Já está abaixando; e, quanto a ser deposto,
 não há dúvida alguma. Ainda esta noite
 chegaram cartas para um grande amigo
 do bravo duque de York, noticiando coisas bem negras.
 (SHAKESPEARE, 2017, pp. 108-110, grifos nossos)

2.4.4 Ato IV

Falta de autocontrole e incapacidade de subordinar a vida particular às exigências da vida pública, fazem com que Ricardo, incontestável herdeiro da dinastia Plantageneta, leve seu reino ao colapso. Infringiu as bases de um bom governo ao ser tanto impiedoso para com os pobres que estão abaixo, quanto com os nobres que estão ao seu redor.

Enquanto Ricardo acumulou o povo de tributos e expropriou os bens de seu tio, seu primo Henry Bolingbroke, na contramão, é apresentado como modesto, cortês, correto, objetivando apenas o que é seu de direito, dedicado ao bem estar de seu povo. É proclamado rei quando Ricardo abdica forçosamente, momento em que o bispo de Carlisle faz um longo discurso contra a deposição, usando acima de tudo a ideia de que nenhum súdito pode julgar seu rei, profetizando um processo de “expição” no porvir da Inglaterra.

Sem dar-lhe qualquer monólogo, Shakespeare evita a caracterização do personagem como ambicioso consciente e assim Henry chega ao trono com responsabilidade, astúcia e austeridade. A narrativa cria a impressão de uma natural ascensão ao trono, como se os acontecimentos em si impossibilitassem que tudo de outro modo se passasse. De outro lado, como é típico na técnica shakespeariana, insinua-se no texto o alto grau de consciência e domínio retórico do personagem, abrindo a possibilidade deste ter ascendido ao poder de maneira premeditada e, por que não, oportunista. O fato é que Ricardo foi incapaz de neutralizar a desconfirmação do primo enquanto este instituíra uma nova cadeia normativa respaldada na nobreza e no povo.

Para Bárbara Heliodora (1978, pp, 116-118), *Ricardo II* é uma peça que lidou

habilidosamente com a censura política da época de Elizabete, pois a deposição de um monarca era assunto espinhoso. Ora, a Inglaterra dos Tudors era de um fato o lugar histórico em que a teoria do rei ungido tinha sido oficialmente consagrada; o caminho que Shakespeare encontrou para superar esse problema foi ter mantido um interessante equilíbrio: enquanto Henry Bolingbroke é apresentado de forma seca e severa (vimos que isso é fundamental para entender a sua objetividade e consciência retórica), Ricardo é valorizado como personagem nos últimos dois atos (perda do trono e morte) e sua autodramatização é esteticamente belíssima, com grande potencial de obter simpatia por parte do público.

Mesmo assim, nas duas primeiras publicações a cena da abdicação foi cortada. Apesar de longos, estes excertos da única cena do ato IV, revelam a essência da brilhante técnica de ambiguidade empregada:

BOLINGBROKE

Ficais contente em resignar o trono?

REI RICARDO

Sim, não; não, sim, pois tenho de ser nada;
daí, não dizer não, que é tua a alçada.

Vede agora a maneira por que eu próprio
vou me destruir: esta coroa incômoda,
retiro-a da cabeça; o cetro inútil,
jogo-o longe, varrendo do imo peito
todo o real orgulho de comando.

Com as lágrimas eu próprio tiro o bálsamo
de minha fronte; o diadema entrego
com minhas próprias mãos; *com minha língua*
renego meus sagrados privilégios;

[...]

NORTHUMBERLAND

(Mostrando-lhe um papel)

Mais nada, salvo lerdas

estas acusações e os crimes bárbaros
praticados por vós e os vossos cúmplices
contra o interesse e as leis de nossa terra,
porque depois de os terdes confessado,
os corações humanos dizer possam
que fostes destronado com justiça.

REI RICARDO

Precisarei fazê-lo? Será força
que eu desfiz o tecido das loucuras

praticadas por mim? Dize-me, caro
 Northumberland, se acaso os teus deslizes
 anotados ficassem, não terias
 pejo de os ler numa reunião como esta?
 Mas se o fizesses, neles encontraras
 uma *odiosa passagem sobre a injusta
 deposição de um rei e a violação
 dos laços sacrossantos de uma jura
 que no livro do céu está marcada
 de preto e condenada para sempre.*
 E todos vós que me fixais de longe,
 espicaçados pela minha própria
 miséria, embora alguns, como Pilatos,
 lavem as mãos, mostrando uma aparência
 de compaixão: Pilatos, entregastes-me
 à minha cruz de dor. Nada, nem toda
 a água, vos limpará deste pecado.
 [...]

Não mando em mais ninguém; não tenho nome
 nem título, usurpados eram todos
 os meus nomes, té mesmo o recebido
 na pia batismal. Infeliz dia!
 Ter eu tantos invernos já vivido,
 sem que possa saber como me chamo!
 Fosse eu um rei ridículo de neve
 posto em frente do sol de Bolingbroke,
 para me derreter em gotas de água!
 Rei bondoso, rei grande — no entretanto,
 não grandemente bom — se ainda tem curso
 minha palavra dentro da Inglaterra,
 manda vir um espelho, para que ele
 a minha própria imagem me apresente
 desde que a Majestade abriu falência.
 (SHAKESPEARE, 2017, pp. 125-128, grifos nossos)

Mesmo nesse momento fatídico, Ricardo continua a insistir que sua deposição é um ataque aos desígnos do próprio Deus (“injusta deposição de um rei e a violação dos laços sacrossantos de uma jura”). Suas palavras indicam que não se trata de uma simples estratégia de dominação, de uma tentativa deliberada de mistificação do próprio poder, e sim de uma crença quase infantil e poética. Mas é preciso diferenciar personagem de autor: a poesia oculta os atos cruéis que o rei cometera.

Não à toa, essa aparente ambiguidade produziu leituras como as de E. M. W. Tyllard, grande crítico do século XX, para quem Shakespeare seria adepto da teoria do direito divino, alguém que “fala” pelas palavras do bispo de Carlisle, o último a confirmar a autoridade divina do rei. Para ele, o rei teria a supremacia sobre todos os assuntos espirituais e temporais, a última instância de jurisdição humana, exatamente como Jaime I argumentará mais tarde ao Parlamento Inglês em 1609:

*Que vassalo
pode julgar seu rei?
[...]
E ora o emblema da própria majestade
de Deus, seu capitão, representante
por ele eleito, unguido e coroado
há tanto tempo e sobre o trono posto,
vai ser julgado sem presente achar-se,
por um sopro inferior e dependente?
Deus não permita que em país cristão
almas de tal quilate a fazer venham
ação tão imoral, odiosa e negra.
A súditos eu falo, como súdito
que em prol de seu monarca Deus inspira.
Milorde de Hereford, aqui presente,
a que chamais de rei, é um pusilânime
traidor ao rei do nobre e alto Hereford.
Se o coroardes, faço a profecia
que o sangue dos nativos vai o solo
fertilizar da pátria e que as idades
futuras gerarão por esse crime
detestando. [...]
Evitai esses males, retirando
vosso apoio; se não, os vossos filhos
e os filhos destes, mesmo com voz lassa,
vos gritarão aos túmulos: Desgraça!
(SHAKESPEARE, 2017, pp. 121-122, grifos nossos)*

O alerta é desconsiderado e o bispo é preso pelo crime de traição, o que evidencia a nova estrutura de mando com Bolingbroke no poder. Antes dele, Ricardo também a seu modo profetizara (ato III, cena III) a ruína inglesa, culpando de antemão Bolingbroke pelo *devir* tenebroso que lançará a nação, supostamente em paz e estável, num processo de guerras e sangue derramado:

REI RICARDO
Dizei a Bolingbroke — pois parece
que o vejo ali — que cada um dos seus passos
em meu reino é traição horripilante.
Veio ele para abrir o testamento
purpúreo de uma guerra sanguinosa.
Mas antes de ele ter, em paz, na frente
a almejada coroa, dez mil outras
frontes sanguíneas de ardorosos filhos
hão de desfigurar as róseas faces

da Inglaterra, mudar a cor virgínea
da paz em escarlate indignação
e umedecer os campos arrelvados
da pátria com o fiel sangue de seus filhos.
(SHAKESPEARE, 2017, p. 100)

Longe de significar a voz do autor, o trecho exhibe mais uma amostra das crenças autodivinatórias e megalomaniacas de seu protagonista. Depois que o novo rei faz com que Ricardo confesse seus crimes em voz alta — o abuso de poder deve ser confessado o destronamento seja publicamente visto como legítimo/legal —, o ex-monarca é levado à Torre de Londres, momento em que uma vez mais Carlisle teme pelo destino da Inglaterra: “Abade: Triste demais a cena a que assistimos. / Bispo: Mais tristes serão outras; como espinhos,/ hão de na alma as sentir nossos filhinhos.” (SHAKESPEARE, 2017, p. 130).

2.4.5 Ato V

Finalmente, a reação metacomplementar dos destinatários das normas (povo) é que selará a nova legitimidade, a nova estruturação do comando: se Henrique IV é recebido euforicamente por todos os londrinos — “Deus te ampare, Bolingbroke!” — Ricardo é recebido com desprezo e zombaria, ao ponto de lançarem em sua face terra, confirmando sobremaneira a atitude desconfirmadora iniciada pelos nobres (OLIVEIRA, 2015b, p. 59). No final das contas, ao que parece é a população quem concede a verdadeira unção real:

YORK
[...] os assistentes
zombavam de Ricardo. Ninguém disse:
“Deus te salve”. Nenhuma voz amável
lhe deu boas vindas; atiravam-lhe
terra na frente consagrada, que ele
sacudia com gesto de tristeza
tão cativante, a luta revelando
nas feições, entre as lágrimas e o riso,
sinais de seu pesar e de paciência,
que se Deus, por algum desígnio oculto,
não tivesse deixado empedernido
o coração dos homens, fora certo
ficarem comovidos e sentirem
piedade de Ricardo os próprios bárbaros.
Mas nisso tem a mão Deus poderoso,
cujo alvitre acatar nos é forçoso.
Agora Bolingbroke é o novo rei;
obediência e lealdade eu já jurei.
(SHAKESPEARE, 2017, pp. 141–142)

Solitário e impotente na prisão, seus antigos abusos de poder são agora transformados pelo novo governo em ilegalidades, isto é, rejeições criminosas. Em seu último e melancólico monólogo, reconhece que o poder está sujeito a critérios legitimadores e, assim sendo, os caprichos e arbítrios não poderiam ter sustentado a relação hierárquica por muito tempo (OLIVEIRA, 2015b, pp. 59–60). O rei finalmente compreende a ilusão do mando divino, atestando a má governança a que submetera o Estado:

REI RICARDO

Conservai o compasso! Como a doce música é insuportável para o ouvido, quando falha o compasso e não se observa nenhuma proporção. A mesma coisa se passa na harmonia da existência dos mortais. Aqui eu tenho ouvido fino para apanhar pequena dissonância de uma corda mal posta. No entanto, não percebi a falta de compasso que deveria haver na consonância do meu tempo e do Estado. Malgastei todo o meu tempo; o tempo ora me gasta, porque me vejo transformado agora no relógio do tempo.

(SHAKESPEARE, 2017, p. 160)

Apesar de ter ordenado — insinuado, para ser mais exato — o assassinato de Ricardo, Bolingbroke se exhibe como um rei nobre e responde ao assassino de Ricardo que, embora este tenha merecido a morte, não pode aprovar a conduta e assim o condena ao desterro, tal qual um “Caim que passa a vagar à noite”. Para Mara Regina de Oliveira (2015b, p. 60) e Bárbara Heliadora (2005, p. 223), tal ato seguiria o preceito maquiavélico de que o sangue da dinastia destronada deve ser extirpado. Assim termina a peça, deixando no ar um certo grau de realismo maquiavélico em Bolingbroke, agora Henrique IV, livre de inimigos que podem ameaçar a sua soberania.

EXTON

Grande rei, neste esquife eu te apresento teu medo sepultado. Sem perigo mais para ti, aí jaz teu inimigo, Ricardo de Bordéus,

por mim trazido.
 BOLINGBROKE
 Exton, não te agradeço; o cometido
 feito de que te orgulhas me enxovalha,
 cobrindo a nossa pátria de mortalha.
 EXTON
Tu mesmo, ó rei, me insinuaste o feito.
 BOLINGBROKE
 Quem recorre ao veneno, só proveito
 dele entende tirar; ódio lhe vota.
 Não te amo; muito embora eu a derrota
 de Ricardo almejasse, ora *abomino*,
quanto lhe tenho amor, seu assassino.
 [...]
 Vinde chorar comigo o que eu lamento
 e ponde luto desde este momento.
 À Terra Santa pretendo ir, contrito,
 para limpar-me deste atroz delito.
 Solidários ficai na minha agrura,
 lastimando esta morte prematura.
 (SHAKESPEARE, 2017, pp. 166–167, grifos nossos)

2.5 Os Dois Corpos de Ricardo II

Em sua obra *Os Dois Corpos do Rei*, Ernst H. Kantorowicz (1998) investiga a base teológico-política para a doutrina jurídica dos reis como dotados de “dois corpos”, por assim dizer: o primeiro, natural, sujeito às imperfeições e à corrupção, e o segundo, um corpo místico perfeito e divino, remetendo à figura de Cristo: “O rei, ao contrário de um homem individual, é *in officio* o tipo e imagem do Ungido no céu, e conseqüentemente, de Deus” (KANTOROWICZ, 1998, pp. 51-2). Isto permitiria que os reis, à semelhança da antiguidade pagã, exercessem um controle tanto na ordem secular quanto no plano espiritual, promulgando leis eclesiásticas. No entanto, esse caráter de *persona mixta* é tanto mais intenso na redivinização promovida por regimes absolutistas, como na Inglaterra do século XVI, na medida em que o rei torna-se uma figura de Cristo, o Deus que encarnou-se na Terra: *figura et imago Christ et Dei*.

Para Kantorowicz (1998, p. 34), se a imagem dos Dois Corpos do Rei não se perdeu, é porque William Shakespeare conseguiu ser o único a transportar habilmente um conceito teológico-político da época para o plano dramático, fazendo dela a essência de uma de suas melhores peças, *Ricardo II*, responsável por eternizar essa metáfora jurídica.

Assim, Shakespeare foi capaz de realizar essas “duplicações” em ao menos três importantes cenas, que se dissolvem adiante no reflexo do Espelho: a cena da costa de Gales

(III, ii), o Castelo de Flint (III, iii) e em Westminster (IV, i), de modo que nelas uma operação sucessiva é proposta: o ápice da direito divino dos reis, a queda da majestade divina para o “Nome” da realeza, e do nome para a miséria humana integral.

Na primeira cena, ainda não há separação corpórea em Ricardo quando do famoso trecho em que expõe toda a majestade de sua condição régia: trata-se de colocar em evidência o caráter indestrutível do corpo político do rei, a um só tempo humano e divino: “O curto sopro de homens terrenos é impotente/ para depor um rei que foi por Deus eleito” (III. ii. 54ss) (KANTOROWICZ, 1998, p. 35). Assim, o sopro humano parece não se encaixar com a divina realeza, assim como o ato de comer e sentir diversas necessidades não parece condizer com cargo tão nobre.

No entanto, conforme a cena avança, ocorre uma alteração súbita na atitude de Ricardo: o universal “Realeza” se desintegra, perdendo sua certeza para tornar-se apenas um pálido nome, cedendo espaço à dúvida lancinante: “Havia-me esquecido de mim próprio/Não sou rei? Indolente majestade/, desperta! Estás dormindo. Pois não vale/ o só nome de rei vinte mil nomes?/ As armas, nome! Um súdito mesquinho/ se atreveu a atacar tua grande glória.” (III. ii. 83ss). Por isso, Ricardo começa a suspeitar que talvez a sua condição de vigário de Deus pudesse legar o ônus de suportar também as dores e o destino trágico da cruz de Cristo — e daí as referências à traição de Judas posteriormente no castelo de Flint: “Víboras aquecidas no meu peito,/que o coração me pungem! Oh! Três Judas/cada um mais traiçoeiro do que Judas!” (III. ii. 131) (KANTOROWICZ, 1998, pp. 36-7).

A humanidade do rei torna-se mais importante que a divindade da realeza — a partir daí o dramaturgo inicia o processo de valorização de seu protagonista — de modo que a Coroa passa a significar Morte. Outrora imortal, o rei é agora aquele que sofre o mais cruel dos destinos: desaparece a unidade do corpo natural com o corpo político imortal, inexistindo qualquer tipo de prerrogativa real mística:

não zombeis, com solenes reverências,
do que é só carne e sangue. Despojai-vos
do respeito, das formas, dos costumes
tradicionais, dos gestos exteriores,

que equivocados todos estivestes
 a meu respeito. Como vós, eu vivo
 também de pão, padeço privações,
 necessito de amigos, sou sensível
 às dores. Se, a tal ponto, eu sou escravo,
 como ousais vir dizer-me que eu sou rei?
 (III. ii. 171 ss. *In*: KANTOROWICZ, 1998, p. 38)

A unidade do corpo se perde, Deus e homem agora em polos opostos. Mudando para o Castelo de castelo de Flint, veremos o desmoronamento daquilo que ainda resta, a aparência de rei, pois Ricardo ainda começa tentando manter os adornos: “seu olhar é de rei”, afirma York (III. iii. 68). Nesta nova desintegração, em que o *nomen* da realeza também se perde, é finalmente o homem humilhado que aparece, como que dos escombros do corpo místico destruído:

Darei as jóias
 por um rosário; meu palácio esplêndido,
 por um eremitério; as vestes ricas,
 por andrajos de pobre; minha alfaia
 lavrada, por umprato de madeira;
 meu cetro, por bastão de peregrino;
 meus vassalos, em troca das imagens
 de dois santos, e meu imenso reino,
 por sepultura exígua, pequenina
 sepultura, um sepulcro obscuro e humilde.
 (III. iii. 147 ss, *In*: KANTOROWICZ, 1998, p. 39).

Na cena de Westminster (IV. i), pela terceira vez a liturgia da realeza sagrada prevalece. Enquanto em Gales, Ricardo encarna o direito divino e no castelo de Flint o rei tenta ao menos salvar a aparência de realeza, em Westminster ele sequer é capaz de explicá-la, de modo que outro personagem é responsável por tal: não por acaso, o bispo de Carlisle. Esse personagem, como vimos anteriormente, tenta produzir o retorno da *rex imago Dei*: “Que vassalo/pode julgar seu rei? E das pessoas/ aqui presentes, quem não é vassalo de Ricardo? [...] E ora o emblema da própria majestade/ de Deus, seu capitão, representante/por ele eleito, ungido e coroado” (IV, i, 121ss)

Depois que o bispo é detido¹², entra o Rei Ricardo, cena em que sua realeza é integralmente desfeita, com seu corpo político anulado. Segundo Walter Pater (1944, p. 205)

¹² Note-se a importância simbólica de tal prisão, pois que o novo código normativo precisa anular o antigo conteúdo discurso, de maneira que a Bolingbroke o discurso do bispo em defesa da imunidade e supremacia régias (“Que Vassalo pode julgar seu rei”) é certamente uma retórica perigosa que põe em xeque a nova estrutura de mando.

trata-se de um “rito invertido” tão solene quanto o de consagração, mas torturante e patético em vez de belo. Como ninguém tem o direito de tocar no “ungido de Deus”, é o próprio rei quem celebra a sua abdicação: “Terei de ser meu próprio sacristão? / Pois não faz mal; direi Amém...” (IV, i, 173). Mas antes seu corpo político precisa abdicar de todo o aparato simbólico, restando o corpo natural exibido aos olhos do público:

Vede agora a maneira por que eu próprio
vou me destruir: esta coroa incômoda,
retiro-a da cabeça; o cetro inútil,
jogo-o longe, varrendo do imo peito
todo o real orgulho de comando.
Com as lágrimas eu próprio tiro o bálsamo
de minha fronte; o diadema entrego
com minhas próprias mãos; com minha língua
renego meus sagrados privilégios;
minha palavra anula os juramentos
de todos os meus súditos; abdicó
da pompa régia e toda majestade [...]
(IV. i. 203 ss *In*: KANTOROWICZ, 1998, p. 43)

Ricardo sequer consegue se proteger atrás de seu “nome”, este já foi anulado na cena anterior: “Não tenho nome [...] sem que possa saber como me chamo!” (iv. i. 254 ss). Por isso, passa a se considerar indigno da tradição monárquica, traidor de seu corpo político imortal: “percebo que eu sou também traidor como os demais, porque meu coração foi conivente no despojar o corpo de um monarca” (IV. i. 244).

Mas o ápice da duplicação se dará na cena do espelho, momento em que a cisão da personalidade se faz total. O espelho produz os efeitos de um aparato mágico, como se Ricardo fosse personagem de conto de fadas que é obrigado a colocar sua magia contra si mesmo:

Serão estas
as feições de quem tinha diariamente
dez mil pessoas sob seu teto e a todas
alimentava?
Será esta a face
que, à maneira do sol, deixava cego
quem a olhasse de frente ? Era esta a face
que fez face a loucuras incontáveis

para, afinal, ter de baixar os olhos
diante de Bolingbroke ?
(iv. i. 281 *In*: KANTOROWICZ, 1998, p. 46)

Quebrando o espelho, Ricardo afasta em definitivo seu passado, presente e a possibilidade de um outro corpo — um supercorpo político — que seja a representação terrena do divino Cristo. Resta o homem, demasiado humano: “o estilhaçamento do espelho significa ou é a ruptura de uma dualidade possível. Todas as facetas se reduzem a uma só: a face banal e a *physis* insignificante de um homem miserável [...] esvaziada de qualquer metafísica” (KANTOROWICZ, 1998, p. 46). Resta, enfim, o corpo natural de um governante não mais imune aos sobressaltos do destino, um corpo como um de seus súditos.

3 CHAVES HERMENÊUTICAS: O ESTADO DA QUESTÃO

3.1 De Alfred Hart a Eustace Tyllard

A pesquisa histórica desta e de muitas outras peças históricas de Shakespeare foi provavelmente extraída da obra de Raphael Holinshed, *Crônica da Inglaterra, Escócia e Irlanda*, publicada em 1577. Ao passo em que na primeira tetralogia temos uma reconstrução dramática da Guerra das Rosas, em que o foco era a luta arrivista pelo poder, nesta somos apresentados aos eventos que antecedem a citada guerra, em que predomina o estudo dos mecanismos da manutenção do poder e da relação entre governantes e governados. (HELIODORA, 2008, p. 54.).

Uma vez que a ordem das tetralogias foi cronologicamente modificada, não faltaram explicações que tentaram dar conta de tal escolha, entre elas a do grande crítico do século XX, Eustace Tyllard, para quem a história da segunda tetralogia refletiria a visão de Shakespeare sobre a quebra da ordem sagrada, a qual levaria a Inglaterra aos eventos que compõe a primeira tetralogia. Neste sentido, a Guerra das Rosas seria uma “expição” dos pecados cometidos pelos usurpadores.

Antes dele, *Shakespeare and the homilies* (1934), de Alfred Hart, já intervira no debate crítico sustentando a tese de que o autor teria replicado a ideologia político-religiosa dos Tudors — dinastia que trasladou, com algumas modificações, a doutrina de Lutero sobre o poderio do Príncipe para o ambiente inglês.¹³ Necessitando de sanções teológicas para confirmar tanto a ruptura com a Igreja Católica, quanto para garantir a obediência civil necessária à nova política monárquica absolutista e nacionalista — que contrastava com a política descentralizadora e europeísta da idade média — Henrique VIII aproveitou para a sua igreja a doutrina luterana de não-resistência, mesmo em casos em que a lei positiva ferisse a lei natural.

¹³ Cf. capítulo cinco.

Hart diz que o primeiro documento que encontrou para atestar a nova doutrina político-religiosa Tudor foi o *The Bishop Book* (1537), destinado à instrução do clero, em que a obediência hierárquica aparecia nestes termos:

Os súditos não poderão retirar sua lealdade sob qualquer pretexto. É contra a lei que os súditos tirem suas espadas contra seu soberano, pois Deus não fez súditos seus juízes. Não! Ele fez com que o magistrado supremo não tivesse de prestar contas ao povo e reservou os reis para o seu próprio Tribunal; tudo o que os súditos poderão fazer será rezar a Deus para que ele mude o coração de seu Príncipe. (HART, 1934, p. 20)

Thomas Cranmer, arcebispo da Cantuária e idealizador da reforma litúrgica anglicana, sustenta em 1549 de modo ainda mais explícito que “embora os magistrados sejam maus e verdadeiros tiranos para com a comunidade, no entanto os súditos devem obedecer em toda coisa mundana” (ALLEN *apud* HELIODORA, 2005, p. 108). A doutrina se espalha de maneira eficiente pois na peça de John Bale, *Rei João*, aparecem versos que confirmam a tese de que apenas Deus poderá julgar os atos dos príncipes: “Pois, em seu próprio reino, um rei é juiz sobre tudo/Por desígnio de Deus; e ninguém poderá julgá-lo novamente” (HELIODORA, 2005, p. 119).

Ora, essa relação entre senhores e súditos é explorada ao máximo pela monarquia centralizada que se instalara na Inglaterra, pois trazendo para si a parcela do poder outrora reservada ao Papa e ao clero, Henrique VIII ocupa a posição de Chefe Supremo da Igreja. Apenas nos últimos anos do reinado de Elizabete, a natureza dessa posição tão privilegiada passa a ser investigada de maneira consciente, pois as declarações sobre o direito divino dos reis, tão vagas quanto fortes, produziram um clima que neutralizava a viabilidade de discussão sobre as premissas dogmáticas. Para John Hooker (ALLEN, 1960, p. 126), o cargo de um magistrado é ordem de Deus e mesmo o rei infiel representava a imagem divina na Terra.

Em seu ensaio, Hart (1934, p. 27) diz que Shakespeare, no que se refere ao número e variedade de alusões feitas ao direito divino do monarca reinante, supera todos os dramaturgos de seu tempo. As referências aos temas do dever de obediência passiva, o caos das guerras civis e das rebeliões estão espalhados por pelo menos vinte peças, desde Henrique VI, parte I, até Henrique VIII. Além disso, *sacred* (sagrado) e *anointed* (ungido) parecem ser os epítetos de honra costumeiramente empregados pelo autor e, se é uma constante a dignificação pelo poeta da cabeça, peito, sangue, trono e vontade do governante, em Ricardo até mesmo o cabo de seu cetro é elevado ao patamar sagrado.

Para o crítico, o Bardo não só aceitou com passividade tal ideologia, mas também aplicou-a como lei divina válida para todos os tempos e épocas: “[Shakespeare] entreteceu habilmente na trama de suas peças tantas e tão variadas referências, diretas e indiretas, a essas doutrinas, que podemos retirar delas um excelente resumo dos principais artigos do credo político dos Tudor” (HART, 1934, pp. 27–29). Este credo constituiria os princípios norteadores das relações entre governantes e governados na Inglaterra elisabetana.

Na perspectiva de Bárbara Heliodora (2005, p. 110), o trabalho de Hart é tão importante quanto ilusório, pois se por um lado ninguém havia ainda apresentado com tanto detalhe a presença das homilias na obra shakespeariana, por outro parece patente que o crítico se perdeu na interpretação das peças.

Entre as interpretações que extraem uma atitude tudoriana da obra do bardo, estão as de Theodor Spencer (1949) e L.C. Knights (1953), que enriqueceram também o debate no campo do condicionamento elisabetano. Mas é E. M. Tyllard quem oferece o exame mais detalhado e objetivo acerca das *histories*. Em *The Elizabethan World* (1958), a obra do autor é considerada o ponto máximo de uma vasta literatura que procurava refletir os conceitos hierárquicos da ordem universal; em *Shakespeare's History Plays*, publicado em 1944, Tyllard escreve que a crença de que as futuras gerações sofreriam as consequências da deposição de um rei ungido era generalizada na Inglaterra elisabetana e, assim sendo, a consequência (sobre)natural da rebelião de Henry Bolingbroke foi a Guerra das Rosas, fazendo da profecia em *Ricardo II* uma posição eminentemente autoral.

As observações de Tyllard a respeito da cosmovisão elisabetana demonstram que esta era a síntese dos ensinamentos propagados pelos Livros de Homilias e pelas tradições sobre a ordem do universo derivadas da Antiguidade Clássica e da Bíblia. Vimos no subcapítulo 2.3 um exemplo pungente desse pensamento medieval tomando forma na décima homilia, agora notemos o exemplo de *Troilus e Créssida* (1609), em que Ulysses discorre poeticamente sobre a ordem e gradação do universo e as consequências do desprezo à “essência do governo”:

Mas quando os astros entram desordem,
 Que pragas, que presságios, que motins,
 Que revoltas no mar, tremor na terra,
 Tempestades nos ventos, medos, horrores,
 Perturbam, quebram, rasgam as raízes
 Da unidade e calma dos Estados.
 Se acaso se destrói a hierarquia
 Que é a escada de todo alto desígnio
 Toda empresa se abala.
 [...]
 As coisas entram
 Em conflito gratuito; as águas, soltas,
 Erguendo-se mais alto do que as praias
 Tornam em lama todo o globo sólido:
 O mando entrega-se à imbecilidade,
 E o rude filho fere e mata o pai.
 (SHAKESPEARE *In*: HELIODORA, 2004, pp. 64–65)

Esses e muitos outros exemplos sobre a ordem cósmica (*Rei Lear, Hamlet, Coriolano* etc) podem ser colhidos do teatro shakespeariano, o que demonstra que o autor conhecia intimamente o pensamento Tudoriano sobre ordenamento — que, nesse aspecto, dava continuidade à antiga metafísica do ser. Outro ponto levantado por Tyllard é de que havia uma tendência crescente à moralização entre os historiadores a partir do final da Idade Média, o que se traduz muito bem na obra de Edward Hall (1497– 1547), que não poupa títulos dramáticos e carregados de adjetivações aos episódios históricos. Senão, vejamos:

- i. O tempo inquieto do rei Henrique Quarto
 - ii. Os atos vitoriosos do Rei Henrique Quinto
 - iii. A época atribulada de Henrique Sexto
 - iv. O próspero reino do rei Eduardo Quarto
 - v. A patética vida do rei Eduardo Quinto
 - vi. Os trágicos feitos do rei Ricardo Terceiro
 - vii. A governança política do Rei Henrique Sétimo
 - viii. O reino triunfante do rei Henrique Oitavo
- (HALL *In*: HELIODORA, 2005, p. 113)

O tom dramático-emotivo carregado nos títulos é patente, conferindo um sentido geral de crime, expiação e castigo à História da Inglaterra, mormente no período sombrio que começa com a quebra da sucessão pelo usurpador Henrique IV, sofrimento que perdurará até a união das duas rosas, Lancaster e York, isto é, até o casamento de Henrique VII, primeiro Tudor, com Elizabeth de York (HELIODORA, 2005, p. 113). Presente no material, portanto, duas tendências: a censura ao crime de usurpação e a ideia de que Deus próprio zela, no final das contas, pela nação inglesa, pois após uma longa sucessão de conflitos eis que a paz chega ao

reino por meio dos Tudors.

Por isso, considera Tyllard que as duas tetralogias constituem uma unidade, particularmente influenciada pela concepção de Edward Hall que concebe a Guerra das Rosas como um episódio que resultou diretamente da quebra da sucessão por Henrique IV. E como se explica então a inversão cronológica? O crítico (1969, pp. 155) sugere que o dramaturgo teria escrito quatro primeiras versões da segunda tetralogia que hoje estariam perdidas. Assim, a quebra da hereditariedade teria trazido à Inglaterra uma maldição que só seria desfeita pela purgação dos pecados, isto é, com a Guerra das Rosas funcionando como uma expiação dos pecados de Henrique IV. Quando se trata de explicar o sucesso de Henrique V, Tyllard (1969, p. 167) sustenta que o príncipe teria escapado do processo destrutivo em razão de sua “piedade”.

Por que Shakespeare escreveu primeiro a segunda metade podemos apenas especular. Talvez, como outros, julgasse que o vício fosse mais fácil de retratar do que a virtude, o inferno do que o paraíso, e que seria mais garantido despender suas energias do momento em retratações do caos e de um grande vilão [Ricardo III], deixando o retrato mais difícil da perfeição principesca para a sua maturidade [Henrique V]. Porém, existe uma outra explicação para o que é, afinal, um procedimento curioso [...] Shakespeare provavelmente escreveu em sua juventude muito que tenha desaparecido. Ele pode muito bem ter escrito versões iniciais das peças da segunda tetralogia, Ricardo II, Henrique IV e Henrique V, hoje perdidas, porém retrabalhadas nas peças que temos. (TYLLARD, 1969, p. 155)

Depois do trabalho de Tyllard, um paradigma no debate crítico moderno, durante décadas foi amplamente aceita a ideia de que a visão política de Shakespeare amparava-se no chamado “Mito dos Tudors”, a ponto de Irving Ribner (1957, p. 154) escrever que não haveria mais dúvidas de que o dramaturgo teria aceito as doutrinas absolutistas de sua época com passiva obediência.

3.2 Refutações de Bárbara Heliodora

A partir dos anos 1970 e 1980, no entanto, proliferaram-se teses que passam a questionar, em múltiplos sentidos, se de fato Shakespeare seria advogado de uma “doutrina da ordem”. Não raras vezes, críticos chegaram ao exagero de caracterizar o poeta como um proto-anarquista.

Escapando a tais exageros, Bárbara Heliodora argumenta que Shakespeare captou o conteúdo político subjacente às homílias de sua época (a ordem do estado e a obediência cega ao príncipe hereditário), aceitando permanentemente o primeiro desses ensinamentos, mas abandonando o segundo. De fato, diz a estudiosa (2008, p. 53) que o tema principal da peça propõe a seguinte questão: o que é melhor, um mau rei legítimo ou um bom rei usurpador?

N’*O Homem Político em Shakespeare* (2005, pp. 161 *et seq.*), a crítica constata que as maiores influências na formação da visão política do poeta são as homílias da Igreja anglicana, os textos de Plutarco e o maquiavelismo. Inicialmente, o maquiavelismo à luz de interpretações como as do jurista huguenote Inocêncio Gentillet (1535–1588), de caráter puramente negativo, retratando o pensador florentino como o bastião da imoralidade e perversão, e depois o Maquiavel compreendido de maneira mais fiel, como estrategista e realista, precursor da *real politik*.

Essas duas interpretações do Maquiavel estariam presentes em ambas as tetralogias políticas: se Shakespeare, nos sonetos (“*murderous machiavelli*”) e na primeira tetralogia, teria sido um ardoroso crítico do maquiavelismo, na segunda teria apreendido o sentido mais “justo e correto” do pensamento maquiavélico, encarando o fato político como algo a ser observado segundo seus próprios critérios, dissociado das sanções morais e teológicas — ou pseudoteológicas — que se manifestavam naquele período.

Recusando-se a aceitar as interpretações de Tyllard e Hart, Bárbara Heliodora propõe uma hipótese que nos parece mais convincente, mais próximas do método do *close reading*¹⁴, pois que evita que os pressupostos históricos e filosóficos sejam presumidos de antemão, de modo que eles devam ser integrados à expressão dramática das próprias peças. Por isto, Cândido (*In: HELIODORA, 2005, p.12*) escreve que não se deve encarar as tetralogias como projeção da história da Inglaterra, mas sim como o uso livre dos fatos na construção de estruturas dramáticas que exprimem uma determinada visão político-social.

¹⁴ Cf. técnica crítica defendida pelo poeta TS. Eliot (1988–1965).

3.2.1 Resposta a Alfred Hart

Respondendo à ideia central de Hart, isto é, de que Shakespeare teria aceito plenamente a teoria do direito divino dos reis, Heliadora (2005, p. 121) contra-argumenta que tanto o critério numérico quanto o crítico são deficientes, já que uma série de citações usadas por Hart têm significado bem diverso da indicada por ele quando situamos em seu contexto dramático. Em relação ao critério numérico, Heliadora (2005, pp. 122 *et seq.*) demonstra que os termos *sacred* (sagrado) e *anointed* (ungido) são bem menos utilizados quanto poderíamos supor. Por exemplo, em relação ao substantivo *king* (rei), das 1265 aparições, apenas duas vezes está acompanhado do adjetivo *sacred* e quatro de *anointed*, enquanto outros substantivos como *Emperor* (Imperador), *prince* (príncipe), *Monarch* (monarca) e *Majesty* (majestade) não recebem qualquer qualificação sagrada.

Passando aos trechos em que o autor efetivamente usa os termos, a crítica procura analisar se o modo como são utilizados reflete uma visão autoral ou se estão adequadamente inseridos em um contexto dramático próprio, isto é, se exprimem apenas as vozes dos personagens. Passemos a uma resumida exposição desta análise de fôlego (HELIODORA, 2005, pp. 122–148).

Em relação ao uso do adjetivo *sacred*, comecemos pelo rei Ricardo: sendo ele o grande representante da teoria do direito divino, não surpreende quando considera o seu próprio sangue sagrado. O contexto é claro:

*Such neighbour nearness to our sacred blood
Should nothing privilege him...*
(I, i, 119-120)
Que a vizinhança ao nosso sacro sangue
privilégio nenhum lhe ensejaria...
(SHAKESPEARE, 2017, p. 14)

É lícito considerar que o personagem, não o autor, assim o pense, pois a expressão aparece na fala de resposta a Thomas Mawbray, quando este pede desculpas por se ver na obrigação de

acusar Bolingbroke, primo do rei, com os dizeres “*Till I have told this slander on his blood* (I, i, 113)/Até que eu mostre à mancha do seu sangue” (SHAKESPEARE, 2017, p. 14), em que *his* (seu) se refere ao sangue do rei, sem que o súdito se sinta obrigado a usar a mesma qualificação em relação ao sangue real. O uso, com efeito, denota a intenção de caracterizar a psicologia da personagem. A seguir temos outra caracterização, nesse caso a de um personagem legalista, o duque de York, tio do rei que se dirige a Northumberland quando este se “esquece” de aplicar o título de rei a Ricardo: “*When such a sacred King should hide his head/ Que tempo o nosso, em que um rei ungido necessita esconder a sacra fronte!*” (SHAKESPEARE, 2017, p. 14).

O termo é muito bem empregado para marcar a posição de York, personagem defensor da ética dominante, a quem a sacração aparece como um dado de importância fundamental. O próprio não deixa de jurar sua lealdade posteriormente a Henrique quando este é sagrado novo rei. Outra passagem ilustra com maestria o pensamento de Ricardo:

*We are amazed; and thus long we stood
To watch the fearful bending of the Knee,
Because we thought ourself thy lawful King:
And if web e, how dare thy joints forget
To pay their awful duty to our presence?
If web e not, show us the hand of God
That hath dismissed us from our stewardship;
For well we know, no hand of blood and boné
Can gripe the sacred handle o four sceptre
Unless he do profane, steal, or usurp.*

Estamos admirados. Muito tempo
ficamos esperando que dobrasses
os trêmulos joelhos, por pensarmos
que nos considerasses rei legítimo.
Se ainda o somos, como se atreveram
teus membros a esquecer o pagamento
da homenagem terrível que é devida
à nossa real presença? Se não o somos,
mostra-me a mão de Deus que nos houvesse
privado do poder. Pois bem sabemos
que mão alguma existe, de osso e sangue,
capaz de nos arrebatar o cetro,
senão para roubá-lo ou profaná-lo.
(SHAKESPEARE, 2017, pp. 99–100, grifos nossos)

O que nos espanta em Ricardo é o contraste entre a realeza de seus gestos e a incompetência de seus atos. Citada fora de contexto, como o faz Hart, a fala é exagerada e ridícula, mas ao refletirmos que na sacração ocorre o recebimento do cetro, o mais tradicional

símbolo do poder, a expressão *sacred* só pode ser aceita no contexto como caracterização (HELIODORA, 2005, p. 128).

Na fala de abdicação, novamente o termo reaparece: “*With mine own tongue deny my sacred state* (IV, i, 209) /Com minha língua renego meus sagrados privilégios” (SHAKESPEARE, 2017, pp. 125). Mais um exemplo da técnica de duplo sentido empregada pelo dramaturgo, em que dito contradiz a motivação da fala: o rei procura negar pela boca a própria sagração, enquanto insinua a impossibilidade de se anulá-la.

Mais um outro exemplo do emprego de *sacred* pode ser visto quando York, com a posição legalista já descrita, descreve à sua mulher a entrada de Bolingbroke em Londres, ovaciado pelo povo, enquanto Ricardo entra humilhado e vilipendiado: “*But dust thrown upon his sacred head* (V, ii, 30)/Atiravam-lhe terra na fronte consagrada” (SHAKESPEARE, 2017, pp. 125). Ora, clara a intenção de antagonizar a condição de rei e a humilhação pública sofrida. Onde está o sagrado?

No caso da palavra *anointed*, que aparece cinco vezes, destaquemos a fala de Gaunt à sua cunhada viúva, quando tenta impedi-la de levar adiante a ideia de vingar seu irmão Gloucester:

*God's the quarrel; tor god's substitute,
His deputy anointed in his sight
Hath caus'd his death; the witch if wrongfully
Let heaven revenge; for I may never lift
And angry arm against his minister
(I, ii, 37-42)*

É de Deus a questão, porque essa morte
foi causada por seu representante,
o mensageiro ungido em seu conspecto.
Se um crime cometeu, que Deus o puna,
porque eu jamais levantarei o braço
vingador para ir contra o seu ministro.
(SHAKESPEARE, 2017, p. 20)

A fala contém as expressões *god's substitute*, *deputy* e *minister* de uma só vez, mas especificamente o termo *anointed* é usado de modo literal, isto é, sagrado em uma Igreja, com as implicações naturais de tal ato, pois na doutrina cristã virtualmente qualquer coisa ou pessoa

pode ser abençoada. Heliadora dá muitos outros exemplos de detalhada análise crítica, seja em *Júlio Cesar*, em *Rei João*, *Macbeth* ou qualquer outra peça em que as palavras *sacred* e *anointed* aparecem. Vale a pena citar um último trecho em que a divinização do personagem ocorre, desta vez com a ideia de que Ricardo é o representante de Deus na Terra. Vejamos:

*The breath of worldly men cannot depose
The deputy elected by the Lord.
For every man that Bolingbroke hath press'd
To lift shrewd steel against our Golden crown,
God for his Richard hath in heavenly pay
A glorious angel: then, if angels fight
Weak men must fall, for heaven still guards right
(III, ii, 56-62)*

O curto sopro
de homens terrenos é impotente para
depor um rei que foi por Deus eleito.
Para cada homem alistado à força
por Bolingbroke, para o aço astucioso
levantar contra a nossa áurea coroa,
tem Deus para Ricardo um dos seus anjos
gloriosos, a que dá celeste paga.
Se não há homem que essa força enfrente,
vencerá a justiça plenamente.
(SHAKESPEARE, 2017, pp. 87–88)

A oposição entre o caráter triunfal da fala e os eventos que vêm a seguir não deixa haver dúvidas de que temos um processo de descrição psicológica da personagem principal. Todos os demais usos, seja em João de Gaunt, ou com o bispo de Carlisle, parecem nos levar a um similar caso de caracterização dramática.

Assim sendo, como se inferir o posicionamento do próprio autor a partir das falas? A resposta passa, segundo Bárbara Heliadora (2005, pp. 142–3) pela investigação do uso dramático elaborado a partir dos fatos históricos. Pelos relatos de Holinshed, Ricardo, por exemplo, estava casado com Isabela, princesa da França que contava com dez anos de idade; João de Gaunt passava longe da personalidade exemplar retratada pela peça e o próprio rei, ao que tudo indica, morreu na prisão devido às condições sanitárias.

Shakespeare, que habilmente manipulava os fatos históricos para atingir determinados objetivos, inunda a peça com referências ao direito divino enquanto, no plano da objetividade do enredo, o que se pode verificar é que o mesmo rei, que tanto confia na defesa celeste de sua soberania, é deposto com irônica facilidade. É como se, à ideologia reinante tudoriana, Shakespeare opusesse um fato histórico que a desmentisse. Longe de querer significar a crença

em reis divinos, o que se encontra é um poeta em pleno domínio dos usos narrativos dos fatos históricos.

Os acontecimentos que levam à crise do reinado são surpreendentemente temporais: Ricardo confisca injustamente os bens de João de Gaunt, impossibilitando a herança de Bolingbroke, o que abala estrutura mesma que o levou à coroa com apenas dez anos de idade. Segundo Bárbara Heliodora (2005, p. 143), a peça parece indicar que Maquiavel, autor de tanta má fama à época e criticado pelo próprio Shakespeare, possui sua dose de razão quando nos lembra que os homens toleram mais a morte dos pais do que a violência contra seus bens.

3.2.2 Resposta a Tyllard

Respondendo a Tyllard, Heliodora (2005, p. 151) assevera que devemos aceitar o que vem dos grandes autores na forma em que vieram. De certo modo, assumir que uma parte do material tenha se perdido é tentar forçar com que o autor tenha a visão do crítico e não o oposto. Logo, se Shakespeare optou por uma determinada ordem cronológica, mais razoável seria assumir que assim o quis, pois é provável que tenha encontrado em cada reinado a matéria-prima adequada para o que queria expressar naquele momento.

A argumentação de Tyllard sugere a presença de uma religiosidade típica da ortodoxia Tudor que parece não encontrar correlações nas tragédias e nas comédias do autor. Mais do que isso, a ideia de um processo expiatório só pode ser compatibilizada com a filosofia do olho por olho, das sete pragas do Egito ou mesmo do conceito de maldições que orientavam as sociedades pré-cristãs, de maneira que a ideia de um deus punitivo e vingativo não predomina no restante da obra do autor (HELIODORA, 2005, p. 153). Em relação ao destino na tragédia shakespeariana, A. C. Bradley (1949, p. 29) já comentara que “[Nas tragédias] não encontramos praticamente nenhum traço de fatalismo em suas formas mais primitivas, cruas e óbvias. Nada, ainda, faz-nos pensar nas ações e sofrimentos das pessoas como tendo sido de algum modo arbítrio predeterminados”, de modo que não parece haver traço de “ressentimento” divino contra algum grupo ou indivíduo, tão pouco pode alguém ou alguma família pagar os pecados

das gerações anteriores.

Assim, tanto Hart quanto Tyllard teriam hipertrofiado o elemento religioso, quando este aparece mais como pano de fundo capaz de criar uma identificação imediata com a plateia — e seu teatro era muito popular — do que como uma apologia moralizante do absolutismo, enquanto deixam de lado ou minimizam os aspectos do homem político, tão bem desenvolvidos por Bárbara Heliadora e outros críticos.

3.3 Uma Nova Interpretação

3.3.1 *Os homens de Plutarco*

Se é verdade que Shakespeare é influenciado pelo ambiente religioso-político suscitado pelas homilias anglicanas, é não menos verdade que o dramaturgo, em vez de receber o ensinamento simplesmente absorvendo o sentido religioso de maneira passiva, captou as camadas mais profundas desse mesmo universo, vertendo um senso muito mais consciente da dimensão política do humano do que os outros de seu tempo.

A diferença de atitude ante o político salta aos olhos quando comparamos o percentual dedicado a essa temática no cômputo geral das obras dos principais autores do período Tudor e Stuart. Das trinta e oito peças conhecidas, apenas oito estariam restritas a um plano meramente psicológico, entre as quais se destacam *A Megera Domada* e *Conto de Inverno*. Nada menos que vinte e duas peças tratam de temas diretamente políticos e noutras sete a política aparece de maneira subordinada ou incidental (HELIODORA, 2005, p. 100). Assim, Shakespeare teria gradativamente tomado consciência do substrato político das homilias, com qual as sanções religiosas (pecado e inferno) aparecem como neutralizadores da desobediência civil.

Nesta atitude, que “penetra além da superfície” da religião, muito teria influenciado a leitura de Plutarco, o grande historiador grego. Em *Vidas Paralelas*, Shakespeare provavelmente coletou inúmeros exemplos em que a boa governança fora exercida paralela à linha sucessória. Para J.A. Thompson (1952) e Walter Oakshott (1954, pp. 111–25), Plutarco é o autor que melhor explica como Shakespeare formou a sua visão trágico-histórica — testemunho disso é a fidelidade das peças em que o utilizou como fonte direta — abandonando a ideia da tragédia como fatalismo do destino (“Roda da Fortuna”) ou imposição dos deuses,

para o relato do homem como principal responsável pela sua própria tragédia. Com efeito, à herança medieval da ordem no universo junta-se a concepção plutarquiana objetiva dos estadistas e da ordem pública.

Tome-se, por exemplo, Marco Antônio em *Antônio e Cleópatra* (1606): a razão de seu fracasso se encontra na ausência de virtude do domínio sobre as próprias paixões carnisais, o que levava o Império ao colapso. Ora, as paixões desordenadas obstam a operação da razão, vão de encontro a uma das finalidades da natureza humana na ordem universal. Por isto, cedendo à parte instintiva da alma, sendo mais animal que humano, Marco Antônio cava sua própria derrota. Igualmente, a história de *Coriolano* revela um homem de temperamento colérico que é incapaz de compreender a interatividade do poder e por isto inapto a integrar as diversas classes sociais na ordem do Estado. Seja nas tragédias e comédias, seja nos dramas históricos, em Shakespeare ao vício privado atroz no governante, corresponde a igualmente atroz ruína pública.

Por isso, para Heliodora (2005, p.167), os exemplos em Plutarco dos homens públicos que conquistaram o poder sem o herdar, e que ainda assim foram bons governantes, são valorosos indícios de que William Shakespeare aceitou as homilias no que diz respeito à ordem do universo (na qual Estado se encaixa), mas não a visão luterano-calvinista de obediência irrestrita a qualquer príncipe.

Contrariando William Tyndale (*In:ALLEN*, 1960, p. 128), para quem, em seu *Obedience of a Christian Man* (1582), o rei era julgado apenas por Deus, o poeta oferecia, em seus mais diversos dramas, um julgamento da figura e do processo político retratado. Ao apresentar personagens de um passado não tão remoto, colocava-se, com a sutileza e a ambigüidade habituais, acima do imperativo doutrinário-moral de seu tempo, sem deslizar para os retratos moralizantes ou excessivamente didáticos.

Assim, se é verdade que Shakespeare retratou a humanidade não como gostaríamos que fosse, mas tal como ela é, foi porque observou, sem nunca abrir mão do amor pelos personagens

retratados¹⁵ (HELIODORA, 2005, pp. 169–70), a realidade de maneira tão objetiva que pode identificar tanto a mecânica das motivações públicas — que se escondem atrás do véu das justificativas abertas — quanto as motivações psicológicas e íntimas das personagens. Neste processo, o clássico Plutarco abriu novos caminhos na decifração dos códigos religiosos que marcavam o persuasivo estilo bíblico inglês.

3.3.2 A realpolitik de Maquiavel: *Fortuna e Virtù*

Outro ponto disputado é a questão de Nicolau Maquiavel, o famigerado estrategista florentino. Se Tyllard descarta absolutamente a hipótese do autor ter exercido qualquer influência que não negativa no teatro elisabetano, Heliodora (2005, p. 173) propõe a ideia de que houve um aprofundamento progressivo na compreensão deste pensador “maldito”. Segundo Edward Meyer (1897), a distorção típica do período elisabetano teria nascido tanto da falta de traduções inglesas para *O Príncipe* e os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, quanto da divulgação enviesada do pensador francês Inocêncio Gentillet, autor de *Contra-Machiavel*. Para Mano Praz (1973, pp. 90–3), a presença desse elemento deformador aparece desde o início na peça de Christopher Marlowe, *O Judeu de Malta* (c.1589).

Em Shakespeare, o autor aparece três vezes, em duas peças históricas e na comédia *As alegres comadres de Windsor*, todas em contextos negativos, reforçando a interpretação “popular” que se deu ao autor das linhas de *O Príncipe*:

YORK
Aleçon! That notorius Machiavel!
Aleçon! Aquele notório Maquiavel!
(1 Henrique VI, V, iv. 74)

GLOUCESTER
I Can add colours to the chameleon
Change shapes with Proteous for advantages
And set the mur'rous Machiavel to school.
 Posso acrescentar cores ao camaleão
 Trocar de formas com Proteu por vantagens

¹⁵ Sua obra está longe de se assemelhar aos representantes da literatura “pós-moderna”, muitos dos quais adotaram, como atitude artística, apenas cinismo, ironia e desprezo pelos personagens narrados. Para uma crítica contundente de certos vícios da literatura contemporânea, conferir o ensaio de David Foster Wallace — ele próprio um autor “pós-moderno” — *E unibus pluram: Television and U.S Fiction* (1993), disponível em: <https://jsomers.net/DFW_TV.pdf>

E fazer o assassino Maquiavel ir à escola
(3 *Henrique VI*, III, ii, 191-193)

HOST

Am I politic? Am I subtle? Am I a Machiavel?
Sou político? Sou sutil? Sou um Maquiavel?
(*The Merry Wives of Windsor*, III, i, 103-104)

A tendência à la *Contra-Machiavel* que transparece nestes versos não parece a visão definitiva de Shakespeare sobre o assunto, pois não é razoável assumir que o autor pudesse identificar tão bem os processos políticos nas engrenagens das homilias e, ao mesmo tempo, não ser capaz de identificar os mesmos processos na história da vida política inglesa (HELIODORA, 2005, p. 174). Identificou-os, muito provavelmente, nos exemplos colhidos da própria dinastia Tudor, de cujos métodos pode encontrar correspondentes na obra do escritor florentino. Vejamos alguns exemplos dados por Bárbara Heliodora (2005, pp. 175–180), onde as citações extraídas d’*O Príncipe* e dos *Discursos* podem ser comparadas com algumas das peças históricas e com algumas das *maximes* tiradas por Inocêncio Gentillet na primeira edição de *Contre-Machiavel*:

O Príncipe:

Capítulo III. [no principado novo] tens como inimigos todos aqueles que ofendeste na ocupação daquele principado, e não podes conservar como teus amigos aqueles que nele te colocaram, por não poder satisfazer-lhes naquilo que pressupunham e por não poder usar contra eles os remédios fortes, uma vez que tens obrigação para com eles [...] quem os conquista, querendo tê-los, deve ter dois cuidados: um, que seja extinta a dinastia do seu príncipe antigo; outro, de não alterar nem as suas leis nem os seus impostos, de tal modo que em brevíssimo tempo, juntamente com seu principado antigo, tudo faça um só corpo. (MAQUIAVEL, 2010, pp. 35–9)

Deste trecho tirou Gentillet (2010, pp. 35–39) a seguinte máxima, que consta na terceira parte, que trata da política de que se deve ter um príncipe quando conquista um novo território: “O Príncipe, em um país recentemente conquistado, deve abater todos os que perdem muito com a mudança e exterminar completamente o sangue da raça daqueles que anteriormente dominavam.”

A primeira recomendação nos remete ao enredo dos Percies em *Henrique IV*, de Buckingham no de *Ricardo III*, Warick em *Henrique VI*, entre outros. Já a segunda ideia está presente nas mortes de Ricardo II, Eduardo V e Henrique VI. No mesmo capítulo, Maquiavel indica como boa a política de ajuda aos parceiros fracos de vizinhos fortes, o que inevitavelmente nos lembra da política de Elizabete em relação aos Países baixos, apoiando-os contra a Espanha:

Capítulo VI. Digo, pois, que nos principados inteiramente novos, em que haja um príncipe novo, encontra-se menor ou maior dificuldade para conservá-los, segundo seja mais ou menos virtuoso aquele que o conquista. E porque esse evento, de o homem privado tornar-se príncipe, pressupõe ou *virtù* ou *fortuna*, parece que uma ou outra destas duas coisas mitiga, em parte, muitas dificuldades. Todavia, aquele que menos se apoiou na fortuna, manteve-se mais. (MAQUIAVEL, 2010, p. 69)

Enquanto, para o autor, a *fortuna* está ligada à ideia de destino e acaso, a *virtù* (virtude) neste contexto é uma série de aptidões requeridas pelo bom governante, quais sejam: capacidade de decisão, resolução, autoridade, consciência do dever e disponibilidade para a crueldade quando necessário. Assim, Henrique IV será o maior exemplo de príncipe conquistador capaz de estruturar o poder para manter-se no trono.

Capítulo IX. O principado origina-se do povo ou dos grandes, segundo uma ou outra destas partes tenha a ocasião: porque, vendo os grandes que não podem resistir ao povo, começam a aumentar a reputação e o prestígio de um dos seus e fazem-no príncipe para poder sob sua proteção, desafogar o seu apetite; o povo, também, vendo que não pode resistir aos grandes, aumenta a reputação e o prestígio de um dos seus e o faz príncipe, para serem defendidos com sua autoridade [...] não se pode, com honestidade, satisfazer os grandes sem injuriar outros, mas ao povo sim: porque o intuito do povo é mais honesto que o dos grandes, querendo estes oprimir e aquele não ser oprimido. (MAQUIAVEL, 2010, pp. 109–11)

Em Ricardo II, Shakespeare introduz comentários sobre o descontentamento do povo e seu apoio a Bolingbroke, como vimos nos diálogos entre o jardineiro e o criado. Interessante notar que G.W. Keeton definia o “despotismo Tudor” como uma política de concórdia entre a Coroa e a nascente burguesia contra o poder feudal dos nobres. Para o crítico (1967, pp. 226–7), o colapso temporário das tradicionais instituições inglesas abriu caminho para o absolutismo, de modo que as classes proprietárias aumentaram a sua representatividade. Ora, a nova política nacionalista, síntese das lutas dinásticas, não fazia senão outra coisa que minar os poderes intermediários tradicionais da Idade Média, tão bem descrita em sua tessitura jurídica por Paolo

Grossi (2014) em seu *A Ordem jurídica Medieval*, e que contribuía para a mitigação dos poderes dos reis.

Examinando o uso da crueldade e da piedade por um príncipe, e se é melhor ser amado do que temido, Maquiavel dá um de seus mais famosos conselhos:

Capítulo 17. Nasce disto uma discussão: se é melhor ser amado que temido, ou o contrário. Responde-se que se gostaria de ser um e outro; mas porque é difícil conciliá-los, é muito mais seguro ser temido que amado, quando se deve ser desprovido de um dos dois. (MAQUIAVEL, 2010, pp. 169–71)

Toda a política Tudor, desde Henrique VIII, baseou-se num hábil uso de tais princípios, de modo que o respaldo na religião destinava-se, em grande parte, a manter o aspecto de virtude e a justificar os atos dúbios. Henrique VI é exemplo do virtuoso (em sua vida privada) que fracassa nos deveres públicos e Ricardo III o do príncipe temido, porém odiado — e que, portanto, cai.

Capítulo 18. Deveis, portanto, saber que são dois os gêneros de combate: um com as leis, outro com a força. O primeiro é próprio do homem e o segundo dos animais. Mas porque o primeiro muitas vezes não basta, convém recorrer ao segundo: portanto, a um príncipe é necessário saber bem usar o animal e o homem. Sendo, pois, necessário a um príncipe saber bem usar o animal, deve destes tomar por modelos a raposa e o leão: porque o leão não se defende das armadilhas e a raposa não se defende dos lobos; necessita, pois, ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para amedrontar os lobos: aqueles que são somente leão não entendem nada de Estado. (MAQUIAVEL, 2010, p. 177)

Inocência Gentillet (*In: HELIODORA, 2005, pp. 369-70*) condensa o capítulo com as seguintes máximas, que sintetizam a célebre ideia de que no pensador florentino os meios seriam justificados pelos fins:

- 12. O príncipe deve emular a natureza do leão e da raposa: não a de um sem a do outro.
- 13. A crueldade que busca um fim bom não é repreensível.
- 23. O Príncipe deve ter o espírito habilmente habituado a ser cruel, desumano e desleal, para saber-se mostrar como tal quando necessário.
- 27. O Príncipe que desejar fazer profissão estrita de homem de bem não poderá durar muito neste mundo, na companhia de tantos outros que não valem nada.

Percebe-se que o pensador extrapolou em muito o sentido original do texto. De fato, com essas orientações, a imagem que nos vem à mente é a de um personagem grotesco como de *Ricardo III*. O fato é que o ideário do leão e a raposa estiveram sempre muito presente na administração Tudor e a figura aparece frequentemente nas peças do dramaturgo, particularmente em *Henrique IV*, *Henrique V* e *Hamlet*.

Capítulo XXIII. Não há outro modo de proteger-se das adulações que não seja os homens entenderem que não te ofendem quando te dizem a verdade; mas, quando todo mundo pode dizer-te a verdade, falta-te a reverência. Portanto, um príncipe prudente deve ter um terceiro modo, escolhendo no seu Estado homens sábios e apenas a estes deve dar liberdade para dizer-lhe a verdade, e apenas sobre aquelas coisas que ele lhes perguntar e não de outras – mas deve perguntar-lhes sobre todas as coisas –, e escutar as suas opiniões: depois deliberar por si, a seu modo. (MAQUIAVEL, 2010, pp. 209–217)

O contraste entre os bajuladores Bushy, Baggot e Greene, em *Ricardo II*, e a cena com os soldados antes da batalha de Agincourt, em *Henrique V*, é suficiente para evidenciar métodos e personalidades opostos. No primeiro caso, bajuladores que contribuem para a ruína do rei, no segundo, um rei virtuoso ligado aos mais sinceros laços com seus soldados.

Agora vejamos alguns exemplos extraídos d’*Os Discursos da Primeira Década de Tito Lívio*, pois trata-se de uma obra que, embora menos lida que *O Príncipe*, é não menos importante na compreensão de Maquiavel e de sua possível influência para nosso dramaturgo no tratamento dos fatos políticos:

Livro I. Capítulo 2. A religião é necessária para a preservação da ordem civil. Numa Pompílio organizou a religião romana e com isso domesticou selvagens de tal modo que durante anos o temor dos deuses facilitou a tarefa do senado romano. Não há um único legislador famoso que não tenha recorrido a Deus. As leis podem ser boas, mas como os homens não são bons, eles as discutiriam e, por isso, afirmar que elas emanam de Deus poupa imensa energia. A boa religião traz boa ordem, esta traz a boa fortuna e a boa fortuna conduz às grandes realizações. (MAQUIAVEL *apud* HELIODORA, 2005, p. 178)

Em Gentillet (*In*: HELIODORA, pp. 367–8) as máximas se encontram na segunda parte, que tratam da religião que se deve ter um Príncipe. Vejamos algumas delas, muito significativas:

1. O Príncipe, acima de tudo, deve desejar ser considerado devoto, mesmo que não o seja.
2. O Príncipe deve sustentar o que é falso na religião, contanto que isso resulte em seu favor.
3. A religião dos pagãos mantinha-lhes o coração altivo e forte para o empreendimento de grandes coisas: mas a religião dos cristãos os conduz à humildade, enfraquece-lhes os corações e os torna presa fácil
9. A religião de Numa foi a principal causa da felicidade de Roma.

Nada poderia resumir tão bem o uso das homilias pelos governos de Henrique VIII, Eduardo VI e Elizabete I. Os capítulos que se seguem atacam a Igreja Católica por não ter mantido ao longo dos séculos a sua antiga eficácia dominadora. De outro lado, a recomendação para um próspero reino é a continuidade dos príncipes virtuosos, fato que pode ser bem constado logo na segunda “gestão”: “Se dois príncipes virtuosos se sucedem, os resultados são excelentes. As repúblicas bem organizadas necessariamente têm sucessões de boa qualidade e por isso prosperam.” (MAQUIAVEL *apud* HELIODORA, 2005, p. 179). Podemos considerar que a sequência Henrique IV – Henrique V pode ser apontada como exemplo de prosperidade que acompanha dois reinados competentes sucessivos.

Segundo a autora, estes são alguns dos exemplos, entre muitos outros, que nos forçam a admitir que William Shakespeare teria conhecido a fundo as intenções nacionalistas e as observações de Nicolau Maquiavel, ainda que o autor tenha sido absorvido pelas lentes míopes de *Contra-Machiavel* e sua divulgação nos palcos elisabetanos tenha se dado por dramaturgos como Christopher Marlowe.

3.3.3 *Contra o Direito Divino dos Reis*

Em síntese, podemos dizer que um primeiro contato com a obra de Maquiavel muito influenciou a primeira tetralogia histórica, particularmente no retrato vilanesco de *Ricardo III*, o mais patife dos príncipes. Neste sentido, seu reinado e o de *Henrique VI*, expostos na primeira tetralogia, davam-lhe matéria para mostrar os males provocados pela perturbação da ordem, pois a organização social, como vimos, é como que reflexo da ordem cosmológica, do encadeamento total das criaturas e das coisas, da harmonia do universo. Um mau governo perturba a ordem social tal qual a revolta luciferiana romperá a ordem divinamente estabelecida. E por isso mesmo, em Shakespeare, os fatos históricos tendem a ser enquadrados não segundo a cronologia inglesa, mas antes segundo a sua própria cosmovisão.

Mas esta cosmovisão, sem modificar-se na base, ganha novos contornos quando o autor entra em contato com a obra de Plutarco, além de conhecer mais a fundo os princípios de

Maquiavel, os quais haveriam de lhe mostrar como os maus príncipes poderiam ser destronados quando ao interesse público conviesse. Deste modo, se explica a curiosa inversão das tetralogias, pois só posteriormente se apresenta a Shakespeare a possibilidade de trabalhar a miséria de um rei legítimo e inapto ao posto e, inversamente, duas personagens ilegítimas do ponto de vista da sucessão hereditária, porém legítimas enquanto promotoras do bem público.

Somente assim é possível explicar a contento quatro pontos tão debatidos da *opus* histórica shakespeariana: 1) a brutal diferença entre o bardo e seus contemporâneos no que tange à preocupação com o político, isto é, à sua lucidez para com os mecanismos e jogos do poder; 2) o seu permanente interesse pela diversidade dos governos, os bons e os maus, mesmo nas tragédias e nas comédias; 3) a não hesitação do autor em apresentar uma série de deposições nas quais são colocadas em xeque os direitos hereditários dos governantes e a incompetência para exercer as funções reais, fato que só pode ser explicado pela identificação do “direito divino dos reis” como um instrumento de controle político; 4) o interesse por tantos enredos não cristãos (*Troilus e Crésida*, *Antônio e Cleópatra*, *Coriolano*, *Júlio César* etc) para a observação de processos políticos sem as pressões religiosas de sua época (HELIODORA, 2005, pp. 165–166).

A divulgação do maquiavélico deformado em Gentillet torna provável, diferentemente do que pensara Tyllard, que *Ricardo III* seja realmente anterior a *Ricardo II*, pois que no primeiro mais forte a herança imediata das homilias e o retrato mais caricatural da vilania, enquanto o contato mais tardio com o realismo maquiavélico leva a um retrato bem menos temerário da usurpação quando justificada.

Para Mara Regina de Oliveira (2015b, p. 42), embora a sua obra preserve uma ética cristã, salta aos olhos o ceticismo em relação à Igreja anglicana organizada: Shakespeare expôs com perfeição a violência simbólica do discurso religioso das homilias, dissimulando as relações de força que constituíam o governo unificado dos Tudor, os quais necessitavam das sanções religiosas para garantir naquele momento a obediência civil.

Mas a teoria política do direito divino dos reis é antagônica à negociação dialógica essencial para o sucesso de um governo temporal. Ricardo não cessa de ameaçar os direitos hereditários e de propriedade da nobreza, os direitos do povo (tributação extorsiva), elimina cruelmente seus opositores e desrespeita o direito costumeiro, julgando-se acima da lei, o que coloca em risco a legitimidade do mando. Como vimos ainda no primeiro capítulo, o abuso de poder é violência que elimina a seletividade, impossibilitando que a hierarquia seja mantida no longo prazo sem atitudes desconfirmadoras: “Quando um monarca ignora humanos articulados,

alegando a sua própria divindade implacável, seu resultante governo sem lei representa um abuso de poder, podendo provocar a erosão do Estado” (OLIVEIRA, 2015b, p. 41). Assim, a fé de Ricardo em si mesmo o leva a cometer ilegalidades e rupturas com as bases costumeiras do direito inglês.

Mas e quanto à valorização humana e poética dada ao protagonista? Uma leitura detida e desconfiada faz com que nos atentemos à fina arte irônica do dramaturgo e seu talento para descrever personagens egocêntricos que mal notam os fatos e a posição que eles próprios ocupam na narrativa: Ricardo é autopiedoso, vitimista — ao ponto de se comparar a Jesus Cristo—, um autodestrutivo que troca seu país e povo por vaidade e luxo, incapaz de perceber que seu poder nada tem divino ou sobrenatural, mas é antes mantido pelo delicado equilíbrio entre o apoio da nobreza e do povo. Também a metáfora recorrente de Ricardo, sobre ser pastor de suas ovelhas, parece carregada de ironia, sugerindo não a proteção especial de Deus, mas um outro tipo de profecia, como aquela que aparece em Ezequiel 34,2¹⁶: “Filho do homem, profetiza contra os pastores de Israel; profetiza, e dize aos pastores: Assim diz o Senhor Deus: Ai dos pastores de Israel que se apascentam a si mesmos! Não devem os pastores apascentar as ovelhas?”.

Dos 2.755 versos da peça, Shakespeare faz dos primeiros 1101 versos um retrato do protagonista como uma personagem mesquinha e politicamente condenável, verdadeiro vilão do enredo. A partir da cena III do segundo ato, o autor toma cuidado para traçar o comportamento de Bolingbroke como modesto, cortês e correto, evitando palavras e gestos que possam sugerir agressão. Na verdade, vemos Henrique desconhecendo o caminho e sendo guiado por Northumberland, detalhe que deve ter sido incluído com um propósito dramático, pois este vê em Bolingbroke mais do que o futuro duque de Lancaster, mas o futuro rei da Inglaterra e, nesse sentido, é necessário evitar mostrar que o antagonista esteja “forçando” tal caminho. Não é impossível que o fato remeta ao supracitado capítulo VI de *O Príncipe*, com o

¹⁶ As citações das Escrituras são todas extraídas da Bíblia Ave Maria, Edição 102, São Paulo: Editora Ave Maria, 2018.

autor unindo o tradicional conceito da *chain of beings* com a noção de *virtù* maquiavélica, pois o personagem sintetiza bem os aspectos de leão e raposa necessários ao bom governante (HELIODORA, 2005, pp. 294–6).

Contudo, a partir da cena única que forma o ato IV, a longa deposição, Ricardo se torna valorizado enquanto personagem. A cena foi omitida durante todas as edições da peça publicadas durante o reinado de Elizabete, o que demonstra que o tema da deposição era considerado temerário para os anos Tudors. Rebecca Lemon, em seu ensaio *Shakespeare's Richard II and Elizabethan Politics*, afirma não haver evidência de que a peça foi usada como um estímulo para a ação imediata contra Elizabete e seus assessores (OLIVEIRA, 2015b, p. 40).

Todavia, a teoria de que a intenção do dramaturgo era a de advertir a rainha do que a poderia esperar se continuasse a deixar-se cercar por adutores e permitir impostos injustos, é bastante verossímil e amparada por inúmeras evidências, como o fato de que um partidário do conde Essex ter pago para que a peça fosse encenada no dia 7 de fevereiro de 1601, véspera de uma frustrada conspiração contra Elizabete. De certa forma, os incidentes corroboram a ousadia política de Shakespeare, consciência não raras vezes minimizada em montagens como as de John Gielgud, onde Ricardo é romantizado como uma espécie de artista sensível (HELIODORA, 2005, p. 303–4).

Não é exagero dizer que as leituras que procuram minimizar o aspecto político são em grande parte tributárias da virada promovida pelo romantismo a partir do século XVIII, movimento que hipertrofiou o interesse pelo passional em todas as obras de arte. Nesse sentido, *Romeu e Julieta* (1591–5), em que pese ser para nós uma obra de observações políticas notáveis, pode bem ser considerada a grande “peça-modelo” dos críticos românticos. Com efeito, não poderia ser diferente com as peças históricas, as quais sofreram as mesmas leituras estreitas e unidimensionais: mais arguto do que imaginamos, Shakespeare continuou a enganar críticos ao longo dos séculos.

O fato é que a sequência inteira de abdicação (ato IV, vv. 162–318), é exemplo da grande maestria na manipulação do diálogo: das 156 linhas, 132 são ditas por Ricardo em falas longas, elaboradas e ricas em imagens autorreferentes (*eu, minha, mim mesmo* aparecem 103 vezes), enquanto Henrique tem apenas 12 linhas, das quais *eu* e *minha* aparecem uma vez, pronunciando falas objetivas e enxutas, despidas de imagens sensibilizadoras (HELIODORA, 2005, pp. 306–7). Desta feita, a valorização final do rei tende a realçar sua criminoso inabilidade político-interativa, ainda que as sequências da autodeposição e do espelho apareçam frequentemente em antologias poéticas.

Avançando para o último ato, temos talvez a demonstração mais clara da aplicação de um preceito maquiavélico: a morte do antigo rei. Como visto no capítulo três d’*O Príncipe*, o sangue da dinastia deposta deve ser extinto e por isso, sabemos por Exton, que o novo rei sugere o assassinato de Ricardo. Os paralelos com a obra do florentino ficam mais claros ao sabermos que não há comprovação histórica de qualquer ato de violência contra Ricardo, reforçando o uso consciente da escolha dramática. Trata-se da cena em que o personagem surge de maneira mais simpática aos olhos do público, solitário em sua prisão, tornando-se mais digno e heroico do que em qualquer outro momento (HELIODORA, 2005, p. 309). Entretanto, embora a crítica destaque que Shakespeare tenha consciência da necessidade política de tal ato, não deixa de reconhecer que ele nunca o tenha aceitado plenamente do ponto de vista moral, e este é o motivo — não a questão da usurpação, como pensam alguns — que faz a morte de Ricardo pesar na consciência de Henrique IV. A cena final mostra ainda um último preceito maquiavélico, pois as prisões e as crueldades devem ser executadas pelos súditos, enquanto o perdão é reservado ao soberano. Assim, a peça termina com o repúdio do novo rei ao ato de Exton, embora reconhecendo-lhe a necessidade.

Portanto, até aqui são seis as conclusões extraídas da tese de Bárbara Heliodora (2005, p. 354–56): que, embora as homilias da Igreja Anglicana se apresentassem como puramente religiosas, Shakespeare reconheceu as intenções políticas que as sustentavam; que, dos dois ensinamentos fulcrais de tais sermões — a ordem do estado (e do universo, em sentido *lato*) e a obediência irrestrita ao governante hereditário —, Shakespeare aceitou apenas o primeiro; que, durante a composição da primeira tetralogia, a influência do jurista Gentillet, intérprete de Maquiavel mais célebre no período, vai dominar as caracterizações dos inimigos do Estado que atentem contra o bem comum; que a segunda tetralogia, com o autor morando em Londres há muitos anos e em contato com uma gama de novos pensadores, muda o enfoque no tema na abordagem do fato político, o que faria de *Henrique IV* e *Henrique V* encarnações do “maquiavélico positivo”; que o Bardo buscava um momento histórico possível para exibir um usurpador como um rei superior àquele que herdou legitimamente a Coroa, encontrando no período da dinastia Lancaster uma oportunidade excelente; e que, finalmente, o uso da tríade “homilias-Plutarco-Gentillet” continua a aparecer nas peças não imediatamente políticas, pois o autor não cessa de se interessar pelo ambiente sócio-político que o rodeia, o que faz dele

superior aos seus contemporâneos, mormente na habilidade de dissecação dos atos e gestos humanos por trás de suas justificativas abertas.

A tese da autora é forte e nos é cara: Shakespeare, na esteira dos medievais católicos, aceitou a ordem do ser e, contra as ambições reformistas anglicanas, rejeitou a visão de que toda rebelião atenta contra esta mesma ordem. Em *Coriolano*, o tema sintetiza-se na fábula do corpo humano narrada por Menênio Agripa, amigo do general Caio Márcio Coriolano, que tenta apaziguar um protesto popular:

Certa vez todos os membros do corpo,
Em revolta, acusavam a barriga
De, como um golfo, ela ficar sozinha
Sem fazer nada, no meio do corpo,
Sempre a guardar reservas de comida
Sem trabalhar; os outros, instrumentos,
Olham, ouvem, pensam, andam, sentem,
E participam todos no atender
Aos apetites e afeições comuns
Ao corpo todo.
[...]
A barriga responde após pensar:
“É bem verdade, amigos tão unidos,
Que eu recebo de início os alimentos
Que os mantém vivos, o que é justo e certo,
Pois sou do corpo o armazém e a loja;
E os mando, pelos rios de seu sangue,
À corte-corção, ao trono-cérebro.
Todos os cantos e tendões do homem,
Do maior nervo à mais humilde veia,
De mim recebem a ração normal
Com a qual vivem.”
(SHAKESPEARE, 2016, pp. 1058–60)

Para Shakesperare, a ordem ilustrada pelas imagens de seu personagem Agripa é necessária, todavia não deixa de ser menos verdade que esta ordem dependa da legitimidade popular e que nem sempre a barriga corresponda aos anseios do coração, do cérebro e dos tendões.

3.3.4 Uma contribuição ao *status questionis*

Se de um lado não podemos deixar de elogiar a ousadia de Bárbara Heliodora em trazer as perspectivas de Maquiavel para o problema da usurpação política, por outro buscamos nesta dissertação uma hipótese — cremos — ainda não explorada. A nossa tese é de que, embora não se possa traçar com toda a certeza uma confissão cristã determinada para Shakespeare — os debates entre anglicanos, católicos e puritanos não cessarão tão cedo — é lícito aproximarmos a posição política do dramaturgo de um grupo de pensadores protestantes que escreveram tratados monarcômacos e de pensadores católicos da segunda escolástica, eminentemente a chamada Escola de Salamanca, a qual integrou o ressurgimento do tomismo no século XVI.

Como veremos adiante, há uma tradição no pensamento tomista que corrobora com a ideia de que o povo é titular do poder de feitura das leis (*omnia potesta a deo per populum*), e que este delega seu direito primário ao governante-monarca, não havendo um rei que represente diretamente a vontade divina. Na Inglaterra anglicana, ao contrário, poder temporal e espiritual se encontraram unificados na figura divinizada do Rei, que possuía ao seu lado bispos cujos sermões sustentavam o caráter teocrático do Estado.

A preferência de Heliodora por Maquiavel como autor-chave, por mais rica e convincente, encontra alguns obstáculos: 1) a imprecisão e ambiguidade até hoje muito discutidas em torno de sua obra; 2) o fato de Shakespeare, como a crítica mesmo reconhece, não ter aceito as consequências mais fortes do pensador italiano do ponto de vista moral; 3) a presença de uma lei natural objetiva em inúmeras peças, históricas ou não e 4) a posição privilegiada que *Henrique V* ocupa neste mesmo processo de descoberta do justo governo. Se queremos compreender como o inglês enxergava os modelos e as regras para o exercício da potestade, forçoso estudar não só os exemplos de fracassos dos reis, como também os (poucos) governos bem sucedidos. Se não podemos descartar a figura maquiavélica do leão e da raposa na construção de *Henrique V*, tão pouco é possível olvidar ou minimizar o impacto que outras leituras proporcionaram ao poeta.

A questão da ambiguidade latente na obra do pensador florentino não pode ser subestimada, pois as disputas interpretativas em obras como *Il Principe* e *Discorsi* são inúmeras.

É certo que a leitura de Gentillet é caricatural e enviesada, mas tão pouco a interpretação do maquiavélico em “sentido positivo” é consenso acadêmico. O que marca a história desse pensador são as sucessivas leituras de seus comentaristas, tão influentes quanto divergentes entre si: Maquiavel aparece primeiro como um tirano, depois como um republicano, a seguir como cientista, artista e ainda como fraude intelectual.

Não é exagero afirmar que Nicolau Maquiavel tenha elaborado uma doutrina ambígua e confusa, ao ponto do filósofo e historiador Benedetto Croce (2016, p. 18) afirmar que se trata de um enigma que jamais será resolvido. Logo após a publicação d’*O Príncipe*, as primeiras reações foram virulentas, caracterizando o escritor como um grande imoral. “Todos o odiavam por causa do Príncipe. Os bons o consideravam mau, os maus ainda pior do que eles” (BUSINI, *apud* VIROLI, 1998, p. 114),

Mas os termos “maquiavélico” e “maquiavelismo” só haveriam de se tornar sinônimos de “crueldade premeditada” a partir de 1576 quando Inocêncio Gentillet escreve o seu *Contra-Machiavelli*, obra destinada inicialmente a atacar os Médicis e que sabemos conhecida e lida por Shakespeare (“*the murderous machiavel*”). A partir daí, “maquiavélico” torna-se qualidade daquele coloca a razão de Estado acima da razão moral, aquele que promove o divórcio completo entre Política e Ética. Mesmo o jurista francês Jean Bodin, grande teórico da soberania, igualmente considerado um dos precursores do absolutismo, não deixou de se espantar com o “amoralismo” de seu rival, pois para Bodin (MEINECKE, I, 1942, pp. 71–89) a ação dos príncipes deveria ser modulada pelas exigências dos costumes e da moral religiosa. Sob o mesmo espírito de ataque, agora na época do iluminismo, Frederico II, rei da Prússia, escreve o seu *Anti-Maquiavel* para “defender a humanidade desse monstro” que propunha uma política de “dominação e desmedida” (TRAWICK, 1962).

Entretanto, desde o início, algumas vozes se levantaram em sua defesa: é o caso do jurista Alberico Gentili (1585), para quem Maquiavel era opositor da tirania e ardoroso republicano. Nessa perspectiva, *O Príncipe* seria o exato oposto do que os outros imaginavam, não um manual da tirania, mas a denúncia da mesma, de maneira que os conselhos aos príncipes são como que “revelações” ao público dos bastidores do poder. Tal visão foi compartilhada por inúmeros pensadores subsequentes, destacando-se Baruch de Spinoza e os *philosophes* iluministas Jean Jacques Rousseau, D’Alambert e Denis Diderot, culminando no século XIX com Thomas Babington Macaulay (1827), para quem o estrategista foi dos mais nobres defensores dos cidadãos.

A partir do século XIX, todas essas versões caíram em descrédito, cedendo lugar à ideia

de Maquiavel como um observador clínico e “amoral” (e não imoral) da realidade política. Assim, para o Lorde Lawrence Burd (*In: ESCOREL, 1958, p. 3*), *O Príncipe* nada mais foi do que a primeira obra da ciência política positiva, visão que haveria de chegar ao século XX com Ernst Cassirer e o seu *The Myth of the State* (1946): “O Príncipe não é um livro moral nem imoral; é simplesmente um livro técnico. Não buscamos regras de conduta ética, de bem e mal, em um livro técnico. É suficiente que nos informem o que é útil e inútil” (CASSIRER, 2007, p. 152, tradução nossa).

Para complicar ainda mais esse caldo hermenêutico, um novo dado: o amoralismo da descrição maquiavélica seria produto de uma visão artística. Em Benedetto Croce (2016), um de seus mais famosos intérpretes, a descrição do Estado maquiavélico seria a de um artista contemplando a técnica pela técnica. Tese também defendida pelo brasileiro Lauro Escorel (1958) e pelo italiano Luigi Russo (1966), o crítico Otto Maria Carpeaux (1999, p. 779) a descreve como “única solução possível” para o grande dilema Maquiavel, porque — tal qual uma obra de arte — o texto do florentino define-se pela multiplicidade dos sentidos possíveis, de maneira que toda explicação que se pretenda definitiva não pode senão fracassar. Na mesma esteira refletiu o seu grande biógrafo Maurizio Viroli (1988), para quem o modo de argumentar maquiavélico era sempre retórico e não científico, uma vez que o objetivo era produzir a unificação das cidades-estado italianas pela exortação ufanista.

Assim, chegamos ao cerne da questão: sob certo aspecto a profusão de interpretações radica no fato de que todas elas possuem sua dose de verdade — na política de Maquiavel há elementos de amoralismo, republicanismo, nacionalismo, descrição objetiva das lutas pelo poder e também retórica apaixonada, havendo sempre quem o procurasse como um precursor de suas próprias ideias. Por isso, Quentin Skinner (1988), ainda que adepto da tese do Maquiavel republicano, afirma que é errado buscar nas obras do autor alguma coerência ou unidade de pensamento, pois mesmo os seus principais trabalhos, *O Príncipe* e os *Discorsi*, divergem entre si em inúmeros pontos. Mas o cientista político Leo Strauss foi o primeiro a levar a sério a ideia de que o que vigora em Maquiavel é a ambiguidade premeditada. Para Strauss (1958, p. 12), o excesso de erros grosseiros espalhados pela opus maquiavélica, isto é, falsas referências, omissões e citações mal feitas, levou-o a acreditar que haveria no autor duas

chaves interpretativas conflitantes, uma “exotérica” — destinada ao público sem conhecimentos profundos — e outra “esotérica” destinada a uma elite intelectual apta a buscar o sentido oculto por trás dos textos. Para o filósofo alemão, o imoralismo dos conselhos aos príncipes esconde algo muito mais profundo, que é o ataque do florentino à religião, mesmo quando parece elogiá-la.

É nesse sentido em que a aproximação com Maquiavel merece ser mitigada. Com ele, Shakespeare teria aprendido muito bem a observar diversos processos políticos, mas impossível aceitar que o dramaturgo tenha acompanhado o florentino na separação absoluta entre ética e política. Ao contrário, algumas de suas peças tendem a reafirmar a tradicional posição que submete a política à disciplina da ética, pois o agir na *polis* é senão uma extensão do agir com o próximo.

Além disso, o poeta combinou o interesse pelos novos humanistas com a antiga espiritualidade medieval, chegando até mesmo a conhecer — como Chapman e Spencer — muitas das doutrinas esotéricas e gnósticas que se alastravam desde o início do século XIV e efervesciam o ambiente intelectual londrino, como bem demonstra *A Arte Sagrada de Shakespeare*, de Martin Lings (2004). Logo, não se pode dizer que o religioso é apenas pano de fundo para as argutas reflexões sobre o poder, mas é antes um componente fundamental na cosmovisão de seu autor.

Com isto se quer dizer que a presença do político no poeta — tão bem evidenciado pelo trabalho de Bárbara Heliodora — não pode obscurecer a influência que as *mysteries* e *miracles* exerceram em seu teatro, tanto pela predominância da ação e da ética comum que cria um código de comunicação, quanto pela presença do fantástico e do milagre no mundo cotidiano. Tanto quanto o político, o sagrado é um elemento incontornável: “*By the apostle Paul, shadows tonight/ Have struck more terror to the soul of Richard/ Than can the substance of ten thousand soldiers/ Armed in proof and led by shallow Richmond*” (*Richard III*, V, iii, vv. 229–32).

Por isso, Tyllard, ao negar que a literatura elisabetana tenha sido representante de um humanismo entre dois períodos protestantes (dinastia Tudor e depois puritanismo), mas sim representante de uma visão tipicamente medieval em relação à ordem cósmica, possui sua dose de razão¹⁷. No entanto, em que pese ele e outros críticos insistirem na ideia de um grande plano

¹⁷ Cf. *The English Renaissance, Fact Or Fiction?* (1952).

expiatório para os conflitos que perturbaram a Inglaterra pós-Ricardo II, subscrevendo à tese original de Alfred Hart — de que Shakespeare teria apoiado o “pensamento homilético” que sustentava o direito divino do rei (comunicando-se ao público pelo bispo de Carlisle, por exemplo) —, este trabalho apontou para o fato de que em *Ricardo II* há a predominância da desconfirmação da autoridade régia, mesmo quando esta pretenda-se substituta do desiderato divino.

Contrariamente ao que pensara o crítico, o que une as duas tetralogias — a partir da nova hipótese — não é o processo de culpa e expiação nas crônicas inglesas, mas as diferentes habilidades e consciências políticas dos governantes no que tange à interatividade do poder e também as diferentes formas de atentado à lei natural — e em razão disto inúmeros modelos de “desgovernos” são exibidas ao longo das peças históricas, à exceção de *Henrique V*, único príncipe a satisfazer as exigências da virtude e a guerrear segundo os princípios do direito natural clássico.¹⁸ De fato, veremos que não se trata de rechaçar a leitura original de Heliodora, mas antes de trazer ao debate pensadores por ela ignorados, que podem revelar uma faceta pouco explorada do maior dramaturgo ocidental, um autor que reage às metamorfoses de consciência política na Inglaterra dos Tudor, mantendo-se fiel à tradição política tomista que o precede: a distinção entre poder civil e espiritual.

¹⁸ Cf. Capítulo final.

4 O CONTEXTO POLÍTICO-JURÍDICO E RELIGIOSO DA ERA TUDOR

4.1 Shakespeare e a Política Renascentista

Segundo Bárbara Heliodora (2005, p.164), a percepção de um subtexto político subjacente ao ensino aparentemente religioso não teria provocado em Shakespeare um espírito de revolta, mas antes uma admiração maior pela habilidade política demonstrada, além de um desencanto com a religião organizada. Não podemos subscrever inteiramente a tais conclusões. Se é verdade o ceticismo do poeta quanto à Igreja anglicana ou mesmo qualquer outra forma de religião institucionalizada, “admiração” parece ser uma qualificação arriscada demais em se tratando de um alguém que possivelmente se envolvera com as conspirações contra a Rainha Elizabete.

É verdade que para um autor como ele nunca foi necessário firmar posições políticas expressas: como autor dramático, transpõe para o plano da ação aquilo que observa na leitura dos fatos tantas vezes narrados pelos cronistas ingleses, os quais muitas vezes enxergavam os efeitos sem notar as causas e os processos que comandavam a engenharia do poder. Contudo, entrar em contato com as contingências políticas de sua época nos ajuda a compreender melhor tanto o âmbito de interesse do escritor, quanto suas prováveis inclinações políticas.

Andrew Hadfield (2004, p. 1; 23), em *Shakespeare and Renaissance Politics*, argumenta que os temas políticos mais importantes da época eram o da soberania e o fundamento da legitimidade das monarquias, de modo que, porquanto a maioria das pessoas concordasse quanto à necessidade em abstrata do governo, a questão sobre *quem* ocuparia legitimamente o cargo era disputada e nem mesmo os Tudor conseguiram contorná-la. O principal debate girava em torno da extensão dos poderes monárquicos, se o soberano deveria governar vinculado aos conselhos e às conclusões do Parlamento ou se, como Elizabete e Jaime I defendiam, era obrigado a escutar os conselhos dos parlamentares sem necessariamente levá-los em conta.

Em 1593, um membro do parlamento chamado Peter Wentworth, defendeu que todos os

membros deveriam possuir plena liberdade de expressão, uma vez que eles constituíam o estamento que realmente governava o país. Wetworth propôs uma série de dez questões na Casa, entre elas “se o Príncipe pode se sustentar sem o Parlamento”, e se é “permitido ao governante punir qualquer discurso de um dos membros da Casa quando não se tratar de traição”. O fato de sua intervenção ter ocorrido logo antes da encenação da segunda tetralogia histórica (1595–9) não é desprezível, uma vez que a sequência analisa questões tão caras ao período: soberania, legitimidade, papel dos conselheiros e o status das instituições estabelecidas (HADFIELD, 2004, p. 24).

Ademais, uma importante questão religiosa afetava a questão da soberania. Como visto, depois da ruptura de Henrique VIII com Roma (1533), sua filha, Elizabete — sucessora de seus irmãos mais velhos, Eduardo VI (1547-53) e Maria (1553-8), foi declarada por Pio V uma herege na Bula *Regnans in Excelsis* (1570), o que permitia aos súditos católicos a desobediência civil. Com efeito, muitos católicos foram perseguidos por meio de multas, privação de terras ou até mesmo condenados à morte por traição caso não jurassem lealdade à nova soberana. Há evidências de que a família de Shakespeare fosse católica — seu pai fora condenado a pagar multas pelo descumprimento do preceito dominicano —, e o próprio teria sido influenciado pelo catolicismo em seu início de carreira e possivelmente ao longo da vida (HONIGMANN, 1998, p. 78; HADFIELD, 2004, p. 2.), ainda que outros sejam mais relutantes com a hipótese.

Assim, a ascensão de Elizabeth ao trono, embora relativamente não problemática, não foi incontestada, pois os católicos nunca aceitaram que o casamento de Henrique VII com Catarina de Aragão tivesse sido corretamente anulado, estando ao lado de Maria, Rainha da Escócia, como legítima sucessora, também descendente de Henrique VII. Quando da morte de Maria Tudor em 1558, Henrique II da França alegou este fato que também embasou a série de conspirações contra Elizabeth durante seu reinado (HADFIELD, 2004, p. 25).

Ainda que menos violenta que as duas primeiras ondas de perseguições aos católicos (as primeiras sendo de Henrique VIII e Eduardo VI), sob o reinado de Elizabete muitos tratados foram escritos defendendo os direitos dos católicos de se rebelarem e destituírem governantes, seja por heresia ou por agressão aos direitos naturais, o que também espelhou uma onda de Tratados de inspiração calvinista de semelhante teor.

Nada obstante o impacto cultural da renascença, é importante lembrar que até esse momento as questões políticas eram amparadas em razões ético-religiosas, de maneira que a fundamentação do Estado moderno enquanto autorreferente — as “razões de Estado” de Marsílio de Pádua e de Nicolau Maquiavel — ou a fundamentação no “contrato social”, não

constituíam ainda a linguagem ética predominante.

Nesse ambiente cultural, onde diversos atores políticos concordavam que inúmeros problemas exigiam uma certa forma de comportamento moral, tanto protestantes quanto católicos desenvolveram teorias de resistência contra monarcas tiranos: enquanto o cardeal William Allen argumentou que os católicos tinham mais direito de resistir a um estado opressivo do que os protestantes, em virtude do apoio da autoridade eclesial, puritanos como John Knox e John Ponet defendiam que o mesmo direito de resistir pertencia a eles enquanto membros da Igreja de Cristo (HADFIELD, 2004, p. 3; SOMMERVILLE, 1986).

Convém mencionar o impacto no imaginário coletivo produzido pela Conspiração da Pólvora (1605), cuja causa direta foi a insatisfação de católicos para com os direitos exclusivos dos protestantes: o plano dos conspiradores era explodir a Câmara dos Lordes durante a cerimônia de abertura do parlamento em 5 de novembro de 1605 e levar ao trono a filha de Jaime I, Isabel, de apenas nove anos (HAYNES, 1996, pp. 32–39). Entretanto, as autoridades descobriram a trama a partir de uma carta anônima e, durante uma inspeção na Câmara dos Lordes, flagraram um dos conspiradores, Guy Fawkes, com trinta e seis barris de pólvora. Fawkes foi preso, torturado e esquartejado, junto dos demais conspiradores por ele delatados, entre eles o ilustre Robert Catsby, que já havia participado da rebelião de Essex (1601). A partir desse evento, Jaime I conseguiu estabelecer um período de relativa paz até a eclosão da Guerra dos Trinta Anos em 1618 (HADFIELD, 2004, p. 3).

Apesar da recente introdução da ideia do direito divino dos reis, em conformidade com a formação do Estado absolutista, e a submissão de boa parte dos súditos à nova ideologia de Estado-Igreja, muitos dos pensadores ingleses ainda acreditavam que a melhor forma de governo era o do tipo “misto”, de influência greco-romana: os escritos mais importantes eram *A Política* de Aristóteles, a história de Políbio da ascensão de Roma e as sentenças de Cícero sobre as formas e variedades de ativismo disponíveis para o bem. (HADFIELD, 2004, p. 6).

A noção-chave de “constituição mista” tentava incorporar os elementos de um soberano único (monarquia), com um grupo de conselho político bem informado (aristocracia) e a participação ampla das classes mais baixas (democracia). Dentro dessa noção alguns conservadores poderiam enfatizar os aspectos monárquicos, lembrando que o governo de um

só é menos propenso aos males da corrupção, enquanto outros enfatizavam o aspecto de pesos e contrapesos proporcionados pelas classes aristocráticas e democráticas, cujas funções precípuas era a de limitar os poderes do monarca. Entre esses últimos encontra-se Sir Edward Coke (1552–1632), Chefe de Justiça de Jaime I, que defendeu a validade da *common law* inglesa contra a assunção de que as prerrogativas reais fossem incondicionadas (HADFIELD, 2004, pp. 6–7).

De certa forma, boa parte dos críticos defendem a ideia do Shakespeare entusiasta de um “constitucionalismo misto” que engloba os dois aspectos, o foco no monarca como o ápice do Estado, contanto que abundante em virtudes (*Henrique V*) e a ênfase nos poderes intermediários como limitadores do poder central (*Júlio César*). Por outro lado, na visão ainda de Hadfield (2004, p. 8–10), também é possível aproximar o nosso dramaturgo das preferências republicanas, caso adotemos o termo em seu sentido lato. Nesse sentido, o autor propõe um itinerário de autores: primeiro os Anais de Caio Tácito (56 – 120), o grande historiador romano, depois os teóricos protestantes da resistência nos anos de 1550— muito influenciados pela Escola de Salamanca, diga-se — John Knox, John Ponett e Christopher Goodman.

Não se pode desprezar o compromisso da época com o programa humanista de pensadores como Cícero, Aristóteles, Tucídides, Políbio e outros que contribuíram à sugestão de que a monarquia hereditária nem sempre era a forma ideal de governo, vez que incapaz de garantir que os melhores herdassem o trono. Em quarto lugar, há um grande interesse nas histórias da república romana, particularmente um entusiasmo por Tito Lívio (59a.c–17), alguém que retratou com benignidade os opositores das pretensões imperialistas de César (HADFIELD, 2004, p. 10). Não há como se esquecer, na peça *Júlio César* (1599), do retrato de Brutus como um homem honrado e idealista, ainda que ingênuo quanto à interatividade do poder.

O poema *O Estupro de Lucrecia* (1594), escrito quando os teatros foram fechados por causa da peste e muito inspirado nas *Metamorfoses* de Ovídio, pode ser lido como um gesto republicano por parte de Shakespeare, pois a história original, narrada por Tito Lívio em *Ab urbe condita libri* (*História de Roma desde a sua fundação*), narra senão a fundação da própria *res publica*. Em quinto lugar, Hadfield (2004, p. 10) destaca a presença forte da linguagem dos direitos naturais derivada dos tratados huguenotes e dos monarcômacos católicos, tais como Francisco Suárez (1548–1617) e o polêmico Juan de Mariana (1536–1624).

Entre os tratados que se propunham a discutir os direitos dos cidadãos contra os arbítrios dos maus monarcas, o abordado *Contra-Machiavel*, do huguenote Inocêncio Gentillet. Da parte de Maquiavel, também admirado por outros republicanos, a preocupação era a de manter as leis

e o funcionamento do Estado mesmo após a morte do soberano, de maneira que “a melhor forma de governo” fosse aquela em que as leis fossem adequadamente constituídas para o interesse de todos (COLEMAN, 2000, p. 250).¹⁹

Com essa definição ampla de republicanismo, a qual englobaria inúmeros autores divergentes, as obras de Shakespeare, em particular aquelas escritas antes da morte de Elizabete, parecem deslizar por temas eminentemente republicanos. Diz Hadfield (2004, pp. 11-12) que a ênfase em todas as *histories* é colocada na virtude e capacidade individuais, em vez de nos direitos herdados: os enredos das duas tetralogias mostram que os governantes devem bem governar ou desastres se seguirão.

No entanto, não é exagero dizer que o autor foi “sequestrado” pelas mais diversas posições ideológico-políticas ao longo dos tempos. Leituras como as de Tyllard, por exemplo, influenciaram a visão de um Shakespeare absolutamente conservador, avesso a qualquer possibilidade de rebelião. Também não faltou quem o caracterizasse como um proto-democrático²⁰ ou ainda alguém responsável por semear uma cultura reacionária, racista e misógina, como espalham algumas correntes em voga.²¹

Para Blair Worden (1991, pp. 1–15), no entanto, é sempre arriscado tentar encaixar o autor em determinada corrente política, pois poucos são os eventos conhecidos de sua vida e grande é a complexidade dos textos. Para ele, Shakespeare aparece à maneira de Hamlet, interessado em preservar o mistério. Se Worden tem essencialmente razão e serve de aviso àqueles que desejam prender o dramaturgo em uma caixa ideológica, isto não deveria nos impedir de rastrear as influências diretas e indiretas que Shakespeare absorveu no ambiente londrino.

¹⁹ Vimos que esta leitura passa longe de um consenso. Andrew Hadfield e Janet Coleman, assim como Bárbara Heliodora, se aproximam da leitura clássica realizada por Quentin Skinner em *seu Maquiavel — Pensamento Político*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

²⁰ Cf. Terry Eagleton, *William Shakespeare*, Oxford, 1986 e Arnold Kettle, *Shakespeare in a Changing World: Essays*, London, 1964.

²¹ Cf. John. Drakakis. *Alternative Shakespeares*, London, 1985.

4.2 Entre conspirações e leituras republicanas

As evidências de que Shakespeare se interessava não só pelos temas “universais e etéreos”, mas também pelos eventos de sua época — os quais relia a partir dos dramas atemporais, é verdade — são muitas. Por exemplo, sabendo que Shakespeare tinha ligações com o conde de Essex, uma notável referência aparece na fala de Henrique V, quando prediz que o Conde traria uma “rebelião em sua espada”²². Também é verdade que a obra mais “tacitiana” do período, *The Life and Reign of King Henry IV* (1599), de John Hayward, junto de *Ricardo II* (1596), foram ambas usadas como justificativas para a deposição de Elizabete durante a rebelião do conde de Essex (HADFIELD, 2004, pp. 14–15).

Depois de ter sido dedicada ao Conde, o trabalho de Hayward foi censurado no início de 1599, logo após o retorno de Essex à Inglaterra. Já *Ricardo II* foi executada no Globe a pedido dos seguidores do Conde em 7 de fevereiro de 1601, um dia antes dele tentar levantar Londres contra a rainha (LACEY, 1970, pp. 282–3). Quatro anos antes, quando impresso no quarto de 1597, a peça teve o ato de deposição cortado, o que evidencia que Elizabete não tinha dúvidas quanto ao significado da obra. A rainha chegou a lamentar para William Lambarde que a peça havia sido encenada *quarenta vezes* nas ruas e casas de Londres, um fato inédito na carreira shakespeariana: “Eu sou Ricardo II, você não sabe?” (NEALE, 2005, p. 381).

Após a rebelião, seu secretário de Estado, Robert Cecil, também notou o paralelo, afirmando que Essex teria usurpado o trono e dado um destino à rainha semelhante ao que Ricardo II recebera (HEALY, 1998, p. 28). Com efeito, as evidências do período sugerem que Shakespeare não poderia ter ignorado tanto os desenvolvimentos na escrita da história política – sua leitura de Holinshed e a familiaridade com os clássicos de Tácito, Lívio, Virgílio, Plutarco, Ovídio etc — quanto o uso de paralelos históricos, dado o seu próprio envolvimento nos eventos entre 1599 e 1601. Afinal de contas, seus elogios a Essex em *Henrique V* aparecem quase ao mesmo tempo em que John Hayward estava sendo severamente pressionado por ter dedicado seu trabalho ao Conde (HADFIELD, 2004, p. 16).

O segundo conde de Essex, Robert Devereux (1565-1601), foi o principal líder da rebelião de Essex em 1601. Em 1598, os ingleses decidem enviar uma grande força contra Hugh O'Neill, o conde de Tyrone, que liderava uma revolta. Essex torna-se o responsável pela

²² Em 1599, data da peça, o Conde de fato estava na Irlanda e terminou por trazer rebelião à Inglaterra.

campanha contra Tyrone e, para isso, recebe amplos poderes de administração na Irlanda. No entanto, a campanha militar foi um desastre, marcado pela inabilidade, gastos exorbitantes e a recusa de seguir as ordens expressas da rainha, de modo que Essex volta à Inglaterra depois de um acordo de trégua. Furiosa, Elizabete manda-o prender em seu próprio domicílio. Em ruína política e financeira, Devereux escreve várias cartas de submissão à rainha, todas infrutíferas. Nesse tempo, a residência londrina do conde torna-se um ponto de reunião para as pessoas insatisfeitas com o governo (HOTSON, 1937, pp. 160–8; ROSS, 2011).

Para recuperar o poder, Essex reúne cerca de 300 partidários e tenta persuadir Lord Mountjoy, seu sucessor na Irlanda, a trazer suas tropas de volta à Inglaterra para apoiá-lo. Um dia depois de patrocinar a peça *Ricardo II* em Londres, em 7 de fevereiro de 1601, Essex e seus seguidores empreendem um plano para capturar a rainha Elizabete, livrar-se do Conselho liderado por Robert Cecil e proclamar James VI da Escócia rei da Inglaterra. Contudo, depois de receber em sua residência quatro assessores da rainha, ciente de seus planos, Essex e seus seguidores avançam às ruas esperando que as pessoas se juntem à causa, mas a esperança não se materializa (HOTSON, 1937, pp. 218-19). Levado perante um conselho, conde Essex é sumariamente julgado como traidor e decapitado. De certa forma, a principal consequência da rebelião fracassada foi garantir que Robert Cecil se fortalecesse nos bastidores, viabilizando a sucessão de James VI da Escócia ao trono inglês dois anos depois.

O reinado de Elizabete ficou conhecido pela prosperidade econômica e militar, além da relativa paz interna quando comparado com os governos imediatamente anteriores. Todavia, a partir de 1580, na segunda metade de seu reinado, um número crescente de cidadãos estavam cada vez mais desencantados: a marginalização de certos grupos políticos, a constante oposição dos católicos e o agravamento das condições sociais permitiram que parte dos escritores se voltasse contra as instituições existentes, lançando o olhar para outras nações e outros períodos históricos (HADFIELD, 2004, p. 22). Retorna à cena os temas dos limites do poder real, o papel das virtudes cívicas clássicas para o mando, a importância dos Conselhos na administração dos reinos e das repúblicas e os problemas endêmicos da corrupção. O objetivo era explicar como o vício, a lisonja e a ambição minavam os tradicionais valores da sabedoria e da *res publica*. (GUY, 1995, p. 15), temas que atravessam as duas tetralogias históricas de nosso dramaturgo.

Com a ascensão de Jaime I em 1603, esse ímpeto crítico continuou em parte pelo nervosismo em relação ao novo regime, e em parte pela oposição ao direito divino dos reis, dogma advogado abertamente pelo novo monarca. As obras de Shakespeare precisam ser lidas à luz desse ambiente intelectual, pois muitas delas, senão todas, estão envolvidas nas discussões e eventos dos anos 90 e início de 1600. Para Andrew Hadfield (2004, p. 34), a “análise” política shakespeariana abarcou duas direções: primeiro, olhando para os pensadores europeus, resgatou o legado político clássico — incluindo aí inúmeras formas de governo: republicano, absolutista, regime misto etc — aplicando-o às contingências de seu próprio período; segundo, explorou o passado inglês e as tradições dos órgãos intermediários de Conselho e assessoramento monárquico, característica cada vez mais suprimida em tempos de centralização absolutista do poder.

Assim como Bárbara Heliadora (1978; 2005), Hadfield (2004, p. 35) sugere que, conquanto não quisesse articular uma visão política decisiva e em desacordo com a fé na monarquia hereditária, Shakespeare estava ciente da possibilidade de que outros sistemas políticos desenvolvidos na História pudessem servir melhor às necessidades do povo britânico ou, ao menos, pudessem auxiliar a reformar tal sistema; nesse sentido, as *histories* procuravam entender melhor não o passado, mas a realeza contemporânea.

Escritos logo antes de Jaime I, *Macbeth*, *Hamlet* e *Rei Lear* levam *Ricardo II* adiante e concentram-se no problema da soberania e da resistência aos tiranos. Em *Hamlet* (1600), o novo rei, embora na linha hereditária, mata seu antecessor e empreende guerra com seus vizinhos; *Macbeth* (1605) trata das consequências de uma usurpação injusta e da tentativa de se restabelecer um legítimo governo; *Rei Lear* (1605) diz respeito à desastrosa tentativa de um poderoso rei para garantir às suas três filhas a sucessão. Ainda podemos citar inúmeras outras peças que tratam de temas semelhantes, tais como *Júlio César* (1599), que se preocupa com os erros e acertos de uma rebelião de cunho republicano contra um potencial imperador e *Medida por Medida* (1602-3), comédia sombria que especula questões de justiça distributiva aplicadas pelo soberano.

Igualmente, muitas das peças fazem referências diretas aos contextos imediatos da política inglesa. As profecias das bruxas em *Macbeth* fazem referência a Jaime I como sendo herdeiro do assassinado Banquo, além de remeter a várias de suas obsessões: a feitiçaria, a taumaturgia — habilidade para curar doenças — e o direito divino dos reis (JARDINE, 1996, p. 82). A “Ratoeira”, peça dentro da peça em *Hamlet*, bem pode ser considerada uma releitura do assassinato do segundo marido de Maria Stuart, Lorde Darnley.

A Tempestade encena inúmeras questões relacionadas à autoridade do monarca, aludindo em grande medida ao contexto europeu, especificamente ao casamento proposto entre Príncipe Charles e a colonização espanhola nas Américas, além da repressão política na Inglaterra. Já *Henrique V*, como visto, faz alusões à rebelião de Hugh O'Neill, conde de Tyrone, contra a coroa inglesa na Irlanda na Guerra dos Nove Anos, fazendo desta uma peça tanto sobre a França quanto sobre a Irlanda (HADFIELD, 2004, pp. 28-29).

Andrew Hadfield (2004, pp. 44–5) relata ainda como o radical impulso protestante do reinado de Eduardo VI encorajou numerosos pensadores a desafiar o poder da monarquia e os direitos assumidos por Henrique VIII depois da Reforma, os quais teriam provavelmente influenciado Shakespeare com seus tratados monarcômacos. Trata-se de uma reação puritana — tentativa de resgate de um cristianismo em sua “pureza”, movimento tão perseguido quanto o catolicismo no país —, entre os quais destacam-se John Ponet (1516-1556), Bispo de Winchester, que morreu no exílio depois de ter participado da Rebelião de Wyatt (1553-4) e Christopher Goodman, cujo tratado *How Superior Powers Oght to be Obeyed* (1558) vindicava a obediência hierárquica apenas quando pautada na lei divina.

Segundo Akrigg (1968, p. 13), sabemos pouco sobre os elos políticos de Shakespeare, mas ele parece ter sido capaz de ter Henry Wriothesley, conde de Southampton, como patrocinador na década de 1590. Ora, os poemas *Venus e Adonis* (1593) e *O estupro de Lucrecia* (1594) foram ambos dedicados ao conde — que por sua vez estava intimamente ligado ao círculo de Essex. Enquanto *Vênus e Adônis* pode ser lido como uma mistura de comédia erótica e elegia ao fim da juventude, *Lucrecia*, que reconta uma das histórias de Tito Lívio sobre a fundação de Roma — o da violação cometida por Sexto, filho de Tarquínio, último rei de Roma — foi concebido para apelar às inclinações políticas republicanas de Wriothesley, um sujeito que estava desenvolvendo ideias anti-absolutistas em meados da década de 1590 e exerceu um papel fundamental na rebelião de Essex em 1601, o que lhe renderia dois anos na prisão antes de ser perdoado por James I.

Convém observar que o conde, mais tarde, torna-se relativamente respeitável na corte jacobita, enquanto Shakespeare é um dos poucos escritores do período a negligenciar um poema-homenagem ao novo rei. O fato é que, de todos os autores financiados por Wriothesley,

foi Shakespeare aquele a confeccionar um poema sobre o assunto mais republicano possível, onde o tema é a própria origem da república e se isso expressou suas próprias opiniões políticas ou se estava apenas atendendo aos interesses de um cliente é mais difícil de concluir (HADFIELD, 2004, p. 112–4).

Essas ligações com o círculo de Robert Devereux, conde de Essex, parecem indicar que Shakespeare compartilhava na década de 1590 as frustrações com o regime vigente. Seja por motivos econômicos, sociais, políticos ou religiosos, a rainha merece cair. Segundo Hadfield (2004, pp. 227–8), a carreira do autor é multifacetada: em inúmeras peças parece brincar com a ideia de que a monarquia hereditária não necessariamente é a melhor forma de governo (as tendências republicanas de *O Estupro de Lucrecia*, *Julio César* e *Titus Andronicus*), enquanto algumas exploram os méritos e deméritos de formas políticas alternativas (*Otelo*, *O Mercador de Veneza*, *Coriolano*) e outras, as mais interessantes para este trabalho, exploram o problema da resistência à tirania (*Macbeth*, *Rei Lear*, *Hamlet* e *Ricardo II*).

Mas uma mudança ocorre quando Jaime ascende ao trono: enquanto o problema da sucessão era o principal eixo temático sob Elizabete, no novo reinado a questão de *como* governar ganha cada vez mais importância. Assim, obras como *Medida por Medida*, *Timão de Atenas* e *A Tempestade*, e já anteriormente *Henrique V*, revelam um autor em certa medida bastante pragmático e não mais reticente sobre o papel dos reis. Shakespeare republicano ou Shakespeare monárquico, a única faceta que não parece coadunar com o autor é a de um obediente irrefletido.

4.3 Os Atos de Supremacia

Os Atos de Supremacia foram leis expedidas pelos reis Henrique VIII e sua filha Elizabete I que nacionalizaram a Igreja na Inglaterra, transferindo o controle religioso da Igreja Católica, cuja sede de autoridade jaz em Roma, para a monarquia inglesa. O primeiro ato transformou Henrique VIII em “Chefe Supremo da Igreja” e deu origem à chamada Igreja Anglicana, ainda hoje a religião oficial do Reino Unido. A “supremacia real” (*royal supremacy*) produzida pelo novo marco legal subordinava as leis religiosas às leis civis, o poder espiritual ao temporal, além de eliminar a autoridade papal.

A lei foi revogada durante o reinado da católica Maria I (1553–1558), para depois ter seu

conteúdo reinstituído por meio do segundo ato em 1558, norma ainda vigente que declara a rainha Elizabete — e todos os monarcas sucessores — a governadora suprema da Igreja, garantindo o privilégio de nomear arcebispos, bispos e os decanos das catedrais que aconselham o Primeiro Ministro.²³ Ainda na mesma lei, foi instituído o “Juramento de Supremacia”, que obriga todo cidadão inglês que ocupe um cargo público ou eclesiástico a jurar fidelidade ao monarca como chefe de Estado e da Igreja, sob pena de responder pelo crime de alta traição.

4.3.1. O Ato de Supremacia de 1534

Com efeito, em 3 de novembro de 1534, após passar pelo Parlamento, é promulgado o Ato de Supremacia que declara Henrique VIII a “única cabeça suprema da Inglaterra”, dando à Coroa o privilégio de desfrutar todas as honras, dignidades, imunidades e lucros provenientes de “referida dignidade”. Vejamos o texto na íntegra, tão curto quanto prolixo:

Embora a Majestade do Rei justa e legitimamente seja e deva ser a cabeça suprema da Igreja da Inglaterra, e assim é reconhecida pelo clero deste reino em suas convocações, ainda assim, para corroboração e confirmação disso, e para aumento da virtude na religião de Cristo dentro deste reino da Inglaterra, e para reprimir e extirpar todos os erros, heresias e outras enormidades e abusos até aqui cometidos, seja promulgada, pela autoridade deste atual Parlamento, que o rei, nosso senhor soberano, seus herdeiros e sucessores, reis deste reino, serão considerados, aceitos e reputados como a única cabeça suprema na terra da Igreja da Inglaterra, chamada *Anglicana Ecclesia*; e deve ter e desfrutar, anexado e unido à coroa imperial deste reino, bem como o mesmo título e epíteto decorrentes, como todas as honras, dignidades, preeminências, jurisdições, privilégios, autoridades, imunidades, lucros e mercadorias destinadas à dita dignidade a cabeça suprema da mesma Igreja; e que nosso dito senhor soberano, seus herdeiros e sucessores, reis deste reino, terão poder e autoridade totais de tempos em tempos para visitar, reprimir, corrigir, registrar, ordenar, corrigir, restringir e corrigir todos esses erros, heresias, abusos, ofensas, desprezos e enormidades, quaisquer que sejam, que por qualquer ordem de autoridade ou jurisdição espiritual devam ou possam ser legalmente reformadas, reprimidas, ordenadas, reparadas, corrigidas, contidas ou emendadas, a maioria para o prazer do Deus Todo-Poderoso, o aumento da virtude na religião de Cristo, e para a conservação da paz, unidade e tranquilidade deste reino. (ATO DE SUPREMACIA, 1534, tradução nossa)

²³ Cf. Church of England, 2019 Disponível em: <<https://www.churchofengland.org/about/leadership-and-governance>>.

A redação do texto deixa claro que o ato é antes de natureza declaratória (o rei *é* a cabeça da Igreja) do que constitutiva, evidenciando uma situação de fato, de modo que nem mesmo o Parlamento poderia retirar tal “dignidade” ao rei. Não se trata de uma conceder um título, mas de reconhecê-lo: o monarca acumula para sempre as posições de chefe de Estado e de Igreja.

Outrora proclamado defensor da fé católica (*defesor fidei*) pelo Papa Leão X em 1521, graças a seus ataques a Martinho Lutero, Henrique VIII promove o cisma com Roma, declarando a *Ecclesia Anglicana* como nacionalizada e independente, nomeado a si mesmo e seus sucessores como chefes supremos (CHISHOLM, 1911, pp. 925–6). Logo a seguir, o Ato de Traição de 1534 veio a instituir a pena de morte àqueles que repudiassem o Ato de Supremacia. A norma define como “alta traição” privar o rei de sua "dignidade, título ou nome" ou chamá-lo de "herege, cismático, tirano, infiel ou usurpador da coroa ". O crime era de tão grave natureza que a pessoa acusada sequer poderia reivindicar proteção de um nobre, além de estar sujeito à perda de todas as suas posses. Senão, vejamos:

Qualquer ofensa em quaisquer dos lugares, cometida ou executada após o referido primeiro dia de fevereiro, será considerada, aceita e julgada como alta traição, e os infratores e seus auxiliares, conselheiros e apoiadores, sendo condenados por qualquer crime acima mencionado, deve sofrer a *sentença de morte* e outras penalidades [...] E seja ainda promulgada pela autoridade acima mencionada, que todo infrator e infratores, a partir de agora condenados por qualquer tipo de alta traição, por apresentação, confissão, veredito ou processo de ilegalidade, de acordo com o devido processo e costume das leis deste reino, *perderá para a alteza do rei, junto com seus herdeiros e sucessores, todas essas terras, cortiços e heranças.* (*Act of Treason*, 1534, In: MCFERRAN, *English Reformation Sources*, 2007, tradução nossa)

O ato especifica ainda que a pessoa que procura "maliciosamente” ferir, por palavras ou atos, a pessoa do rei ou da rainha — então Ana Bolena e os herdeiros aparentes (Elizabete), também seja executada por alta traição. Percebe-se igualmente o receio de que o rei seja considerado pela população um herege ou cismático:

Se alguma pessoa ou pessoas, após o primeiro dia de fevereiro que vem, deseje maliciosamente, por palavras ou por escrito, inventar, praticar ou tentar qualquer dano corporal à pessoa do rei, à rainha ou a seus herdeiros aparentes, ou privá-los a qualquer um deles de sua dignidade, título ou nome de suas propriedades reais, ou publicar e pronunciar caluniosamente e maliciosamente, por meio de escritos ou palavras expressas, que o rei nosso senhor soberano deve ser herege, cismático, tirano, infiel ou usurpador da coroa [...] deve sofrer a punição da morte (*Act of Treason*, 1534, In: MCFERRAN, *English Reformation Sources*, 2007, tradução nossa)

Thomas More (1478–1535), um dos grandes humanistas do Renascimento, foi martirizado após ter sido julgado traidor, pois enxergava a anulação do primeiro casamento do rei como uma matéria da jurisdição do papado. O Primeiro Ato de Sucessão havia tornado a princesa Elizabete, filha de Ana Bolena, nascida em 7 de setembro de 1533, a verdadeira sucessora da coroa, e bastarda a princesa Maria, filha de Catarina de Aragão, além de incluir um juramento acerca desse mesmo reconhecimento:

Que a dita dama Catarina será a partir de agora chamada e reputada apenas viúva do príncipe Arthur, e não rainha deste reino; e que o matrimônio legítimo e formalizado entre sua Alteza e sua esposa mais querida e amada, a rainha Ana, seja promulgado e considerado indubitável, verdadeiro, sincero e perfeito a partir de agora [...] E para o estabelecimento mais seguro da sucessão de sua real majestade, de acordo com o teor e a forma desta Lei, seja ainda promulgada pela autoridade acima mencionada, que tanto os nobres de seu reino espiritual e temporal, como todos os outros súditos, em todas as idades, pelo mandamento de sua majestade ou de seus herdeiros, a qualquer momento daqui em diante, quando agradar sua alteza ou seus herdeiros, sejam obrigados a *fazer um juramento corporal* na presença de sua alteza ou de seus herdeiros, ou diante de outros que sua majestade ou seus herdeiros representem. (*The First Act of Succession*, 1534, 25 Henry VIII, 22, tradução e grifos nossos)

Interessante notar a revolta do Parlamento contra as intromissões temporais do Papa, as quais são vistas como usurpações dos poderes dos Príncipes legadas diretamente de Deus:

[O Bispo de Roma] contrariamente às grandes e invioláveis concessões de jurisdições dadas por Deus imediatamente aos imperadores, reis e príncipes, presumiu, em tempos passados, investir quem deveria agradá-lo, coisa que nós, seus súditos mais humildes, tanto espirituais quanto temporais, mais detestamos; (*The First Act of Succession*, 1534, 25 Henry VIII, 22, tradução nossa)

Recusando-se a fazer tal juramento, Thomas More foi preso na Torre de Londres, juntamente com o Cardeal e Bispo de Rochester John Fisher. More aceitara o direito do Parlamento de declarar Ana Bolena a legítima rainha da Inglaterra, mas não pode aceitar a validade espiritual do segundo casamento, além de — denegando ao Parlamento o direito de proclamar o rei como chefe da Igreja —, manter-se firme na doutrina da supremacia papal

(KELLY, 2011, pp. xiv–xvi).

Entretanto, More jamais negou explicitamente a supremacia de Henrique VIII sobre a Igreja e, baseando-se na máxima *qui tacet consentire videtur* ("quem cala consente"), entendeu que não poderia ser condenado por se recusar a responder suas opiniões sobre o assunto. Ainda assim, não admitindo o seu silêncio, o rei determinou o seu julgamento por um júri, o que levou a uma condenação em 6 de julho de 1535 (KELLY, 2011, p. 189).

Depois que o júri proferiu o veredito, incapaz de reverter a decisão, More passa a falar livremente sobre a injustiça de sua sentença e sobre os fundamentos de suas razões, afirmando que nenhum príncipe temporal pode ser o chefe da espiritualidade.

Por isso, meu senhor, como esta acusação está fundamentada em um ato do Parlamento diretamente contrário às leis de Deus e à sua Santa Igreja, cujo governo supremo nenhum príncipe temporal pode por qualquer lei usurpar, e que por direito pertence à Sé de Roma, uma preeminência espiritual legada pela boca do próprio Salvador, pessoalmente presente na terra, a São Pedro e seus sucessores, bispos da mesma Sé, por especial prerrogativa concedida. (MORE *In:SAFIRE*, 1997, p. 330, tradução nossa)

Alegando que o ato de Supremacia era contrário à Magna Carta, às leis da Inglaterra e, principalmente, às leis da Igreja de Cristo, More foi levado à decapitação, momento em suplica aos presentes que orassem pelo rei e pronuncia as suas últimas palavras "Morro um fiel servo do Rei, mas de Deus primeiro" (HAHN, 2009, p. 73).

4.3.2 O Segundo Ato de Supremacia

O Ato de Supremacia original foi revogado em 1554 durante o reinado da filha católica de Henrique VIII, Maria I. Após sua morte em novembro de 1558, sua meia-irmã Elizabete, tendo conquistado o trono, promulga via Parlamento o Ato de Supremacia de 1558, o qual declara a rainha como Governadora da Igreja da Inglaterra²⁴, além de instituir um novo Juramento de Supremacia para aqueles que ocupassem cargos públicos e eclesiais. Elizabete,

²⁴ O novo termo Governador (*governor*) acalmou os ânimos dos cristãos preocupados com a liderança feminina na Igreja inglesa. O antigo termo Cabeça (*head*) fazia alusão diretamente à tradicional figura de Cristo como cabeça *masculina* da Igreja.

mais consciente que seu pai em relação à interatividade do poder, não persegue não-protestantes leigos, a menos que suas ações afrontem diretamente a sua autoridade.

Assim, mais uma vez poder temporal e espiritual encontram-se reunidos em uma só pessoa, conforme atesta o texto do juramento publicado em 1559:

Eu, (nome), testemunho integralmente e declaro em minha consciência que Sua Alteza Real é a única governadora suprema deste reino e de todos os outros domínios e terras de Sua Alteza, assim como em todas as coisas e assuntos espirituais e eclesiásticas ou temporais, e que nenhum estrangeiro, seja príncipe, pessoa, prelado, estado, ou potentado tenha ou possa ter qualquer jurisdição, poder, superioridade, preeminência, ou autoridade, seja eclesiástica ou espiritual, dentro deste reino; e assim eu inteiramente renuncio e descarto quaisquer jurisdições, poderes e autoridades estrangeiras, e prometo doravante manter fidelidade e lealdade verdadeiras a Sua Alteza Real, a seus herdeiros e legais sucessores e, no que me for possível, sustentar e defender todas as jurisdições, preeminências, privilégios e autoridades garantidas ou pertencentes, a Sua Alteza Real, seus herdeiros ou sucessores, ou ainda unidos ou anexados à coroa imperial deste reino. Assim valha-me Deus, e pelo conteúdo deste livro. (JURAMENTO DE FIDELIDADE *In*: FRANCISCO SUAREZ, 2017, p. 181.)

Antônio Browne, primeiro visconde de Montagu e um parlamentar católico, volta-se contra o juramento, pontuando que o príncipe ou a comunidade que aprova lei nova deve considerar três coisas: 1) Que a lei seja necessária, justa, razoável e possível de ser aplicada. Neste ponto, ele argumenta que "os católicos deste reino não perturbam, nem dificultam os assuntos públicos do reino, nem espirituais nem temporais" (HALLAM, 1847, p. 75). 2) Que o juramento não é razoável e justo, pois é contrário a todas as leis do homem, naturais e civis, e ninguém deve ser restringido em assunto que considere duvidoso e 3) a lei não tem efetividade pois "que homem existe sem tanta coragem e estômago, ou sem toda honra que possa consentir em receber uma opinião e uma nova religião pela força e pela compulsão?" (HALLAM, 1847, p. 76)

Em que pesem os apelos isolados de homens como o visconde de Montagu, o fato é que o ato de Supremacia de 1558 restaura a posição teológica eusebiana²⁵ de Henrique VIII, dando à rainha o poder de julgar todos os assuntos humanos, sejam temporais ou espirituais, ainda que

²⁵ Cf. Capítulo 6 e a explicação sobre as três posições teológico-políticas.

o conselho parlamentar e outras instâncias intermediárias do poder tenham exercido grande importância durante todo o reinado de Elizabeth. Novamente o texto é marcado pelo ímpeto nacionalista e recheado de ataques ao “poder estrangeiro”, isto é, à jurisdição papal, além de louvar o tempo de Henrique VIII e as suas “justas leis”:

Um ato restaurando à Coroa a antiga jurisdição sobre o estado eclesiástico e espiritual e abolindo todo o poder estrangeiro que a afronte [...] no tempo do reinado de vosso querido e memorável pai, o rei Henrique VIII, diversas boas leis e estatutos foram feitos e promulgadas, bem como para a completa extinção e afastamento de todos os poderes e autoridades estrangeiras que usurparam este reino [...] E com a intenção de que todo poder e autoridade de usurpadores estrangeiros, espirituais e temporais, possam para sempre ser claramente extintos e nunca sejam usados nem obedecidos dentro deste reino ou de qualquer outro país de sua Majestade, é do agrado de sua Alteza que seja promulgada, pela autoridade acima mencionada, que nenhum príncipe estrangeiro, pessoa, prelado, estado ou potentado, espiritual ou temporal, a qualquer momento após o último dia desta sessão do parlamento, usará, gozará ou exercerá qualquer forma de poder, jurisdição, autoridade, preeminência ou privilégio, espiritual ou eclesiástico, dentro deste reino ou em qualquer outro domínio ou país de sua Majestade [...] e que *agora sua Alteza, vossos herdeiros e sucessores, reis ou rainhas deste reino terão, pleno poder e autoridade para exercer todos os tipos de jurisdições, privilégios e preeminências relativas a qualquer jurisdição espiritual ou eclesiástica dentro desses reinos.* (UNITED KINGDOM, 1558, tradução e grifos nossos)

A redação do ato conferia à rainha — e a seus delegados — competência para corrigir e punir heresias, cismas e erros eclesiais. Cabe a citar a perseguição aos missionários jesuítas que terminou em execuções em Tyburn, onde sacerdotes como Edmund Campion (1540–1581) foram martirizados, e vários deles foram posteriormente canonizados como parte dos “Quarenta mártires da Inglaterra e do País de Gales”, um documento que reúne alguns dos nomes dos executados entre 1535 e 1679 por crimes de alta traição durante a Reforma Anglicana. Os indivíduos listados variam de monges cartuxos, que em 1535 se recusaram a aceitar o Ato de Supremacia de Henrique VIII, a padres do seminário que foram apanhados no suposta “Complô Papista” contra Carlos II em 1679, uma conspiração fictícia inventada por Titus Oates e que desembocou na execução de mais 22 homens (ATHERSTONE, 2015, pp. 574–587).

Depois que o papa Pio V, em apoio a várias rebeliões na Inglaterra e na Irlanda, excomungou a rainha Elizabeth em 1570, a Coroa respondeu com uma aplicação mais rigorosa de várias leis penais já promulgadas, julgando como crime de traição, por exemplo, afirmar que rainha fosse uma herege (13 *Eliz.* C.1), enquanto outro estatuto (27 *Eliz.* 1, c. 2) tornava crime ajudar ou abrigar sacerdotes jesuítas.

4.4 Os trinta e nove artigos de fé da Igreja Anglicana

Assim, a partir de Henrique VIII, os monarcas britânicos carregam o título de Governador Supremo da Igreja da Inglaterra e, enquanto tal, nomeiam formalmente membros de alto escalão da igreja que aconselham o primeiro ministro do Reino Unido. Tal posição do é reconhecida logo no prefácio dos Trinta e Nove Artigos de fé de 1562²⁶, os quais aglomeram as declarações de doutrinas e práticas litúrgicas da Igreja Anglicana:

Declaração de Sua Majestade.
Sendo pela ordenança de Deus, de acordo com o nosso justo título, Defensor da Fé e Governador Supremo da Igreja, dentro desses nossos domínios [...] os Artigos da Igreja da Inglaterra (que foram permitidos e autorizados até agora, e que nosso clero em geral se inscreveu) contêm a verdadeira doutrina da Igreja da Inglaterra aceitável à palavra de Deus [...] e esta é nossa declaração publicada: *Que somos Governadores Supremos da Igreja da Inglaterra*. (GEE; HARDY, 1896, p. 418, tradução e grifos nossos)

O artigo XXXVII dispõe sobre a supremacia real, se referindo explicitamente à ausência de jurisdição do Papa sobre a Igreja anglicana. Em que pese não competir aos príncipes o “ensinamento da Palavra de Deus”, cabem a eles o governo absoluto sobre as matérias temporais e espirituais, regulando o funcionamento da Igreja como bem entender. Tal prerrogativa foi concedida pelo próprio Deus: eis uma das bases jurídico-religiosas mais relevantes a fundamentar o *direito divino dos reis*. A aversão a todos os “poderes estrangeiros” é também mais uma vez explicitada:

A Majestade Real tem o poder central neste Reino da Inglaterra, e de outros de seus domínios, não pertencendo ou se sujeitando, seja no âmbito eclesiástico ou civil, a qualquer jurisdição estrangeira. Onde atribuímos à Majestade Real o governo-chefe,

²⁶ O prefácio foi adicionado posteriormente pelo Rei Charles I em 1628 com o objetivo de ameaçar punir clérigos e acadêmicos que ensinassem interpretações pessoais sobre os pontos da doutrina que, segundo o rei, deveriam ser tomados em seu sentido “objetivo”: “[ninguém] deve forçar sua própria interpretação ou comentário sobre o significado do artigo, mas deve tomá-lo no sentido literal e gramatical” (GEE; HARDY, 1896, p. 420)

cujo o título entendemos ofender a mente de algumas pessoas caluniosas, não damos aos nossos príncipes, entretanto, o ministério da Palavra de Deus ou dos sacramentos, coisa que as Injunções recentemente promulgadas por Elizabete, nossa Rainha, claramente testemunham; *mas apenas concedemos aquela prerrogativa, que vemos ter sido concedida sempre a todos os príncipes piedosos nas Sagradas Escrituras, pelo próprio Deus; isto é, que eles devem governar todas as propriedades e cargos delegados por Deus, sejam eles eclesiásticos ou temporais*, e restringir com a espada os teimosos e os malfeitores.

O Bispo de Roma não tem jurisdição neste Reino da Inglaterra.

Por ofensas hediondas e graves, as leis do Reino podem punir os cristãos com a morte. (UNITED KINGDOM, 1562, tradução e grifos nossos)

Em termos doutrinários, os trinta e nove artigos não pretendiam ser uma declaração completa da fé cristã, mas antes manifestar a posição de “via média” em relação à doutrina da Igreja Católica e dos protestantes mais radicais, como os anabatistas e puritanos. Muito perspicaz, a política eclesiástica de Elizabete mantinha a base da fé apostólica católica, reformando-a — de modo que foi chamada por alguns como “Catolicismo Reformado” (CHADWICK, 1988) — e incorporando os novos elementos protestantes, como a doutrina da dupla predestinação e a justificação pela fé, além de, por óbvio, reforçar o cisma com a Sé de Pedro. Neste “caminho do meio”, apenas dois sacramentos foram conservados, batismo e comunhão (sem a crença na transubstanciação²⁷) e o celibato clerical, a ideia de purgatório e o perdão das dívidas terrenas (indulgências) foram abolidos.

Por ordens da rainha, os artigos foram seccionados em quatro partes: Artigos 1 a 8 (“A fé católica”), dos quais os cinco primeiros articulam as declarações do tradicional credo católico dos Apóstolos; Artigos 9 a 18 (“Religião pessoal”), que trazem a influência protestante reformada, abordando a justificação pela fé, a doutrina calvinista do pecado original como corrupção total da natureza humana²⁸ e disposições sobre a eternidade da alma; Artigos 19 a 31 (“Religião corporativa”), que dispõe sobre os princípios e regramentos institucionais da Igreja Anglicana: culto, sacramentos, conselhos, ministério etc ; e Artigos 32 a 39 (“Diversos”), que colaciona questões avulsas tais como excomunhão, tradições da Igreja e celibato clerical,

²⁷ Sobre as diferenças entre transubstanciação, consubstanciação, presença espiritual e memorial, conferir *Catecismo da Igreja Católica*, São Paulo: Editora Loyola, 2002, O Sacramento da Eucaristia, pp. 364-74. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/ccc/index_po.htm>

²⁸ Na doutrina tradicional católica, o pecado original *feriu* a natureza humana, mas não *degenerou*-a. Para melhor compreensão da polêmica, conferir a Suma Teológica de Tomás de Aquino, I-II, q. 85, a. 2: “O bem da natureza, diminuído pelo pecado, é a inclinação natural para a virtude, a qual convém ao homem só por ser ele racional; pois por isso é que pode agir de conformidade com a razão, e portanto virtuosamente. Ora, o pecado não pode privá-lo totalmente de ser racional, pois então já não seria capaz de pecar. Logo, não é possível seja privado totalmente do referido bem”. Disponível em: <<http://permanencia.org.br/drupal/node/1713>>

além de afastar a jurisdição do Bispo de Roma (CROSS; LIVINGSTONE, 1997, p. 79).

Convém citar alguns dos artigos que expõem implícita ou expressamente a divergência em relação à doutrina católica (chamada de “romanista”), pois serão úteis ao investigarmos as origens teológicas do direito divino dos reis. O artigo VI, por exemplo, menciona a suficiência das Escrituras tanto para a salvação quanto para a formulação doutrinal da Igreja, em contraste com o tripé “Tradição, magistério e Bíblia” do catolicismo romano: “A Sagrada Escritura contém todas as coisas necessárias à salvação: assim, tudo o que nela não esteja, nem que por ela não possa ser provado, não deve ser exigido a nenhum homem” (UNITED KINGDOM, 1562, tradução nossa).

Os artigos XI–XIII dispõem sobre a justificação do homem pela Fé, remetendo a São Paulo (*Rm* 3, 20–6), considerando as obras um efeito e não causa da salvação. Definida como remissão de pecados e aceitação da Graça de Deus, a justificação é definida como “única misericórdia e graça do Pai”. Contudo, a influência luterana foi mitigada, uma vez que o ato da fé se une ao da caridade, isto é: boas obras são agradáveis a Deus. O Artigo XIX explora o significado de Igreja e ataca abertamente a Igreja Católica como errante em fé, doutrina e liturgia:

A Igreja visível de Cristo é uma congregação de homens fiéis, na qual a pura Palavra de Deus é pregada, e os Sacramentos são devidamente ministrados de acordo com as ordens de Cristo em todas as coisas que são necessárias para tal. Como a Igreja de Jerusalém, Alexandria e Antioquia erraram: assim também a Igreja de Roma errou, não apenas no modo de viver e no modo de celebrar as cerimônias, mas também em questões relativas à fé. (UNITED KINGDOM, 1562, tradução nossa)

Já o artigo XXII rechaça a ideia, tão fortemente medieval²⁹, de purgatório, uma espécie de terceiro lugar entre o céu e o Inferno onde as almas teriam a chance de “purgar” os pecados veniais e as imperfeições da alma³⁰. Além disso, é negada a intercessão dos santos e a veneração

²⁹ Cf. Jacques Le Goff, *O Nascimento do Purgatório*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

³⁰ Para alguns críticos o fantasma de Hamlet é evidência de que Shakespeare teria professado, ainda que não

das imagens³¹: “A Doutrina Romana sobre Purgatório, Perdão, Veneração e Adoração, tanto de Imagens quanto de Relíquias, e também a invocação de Santos, é algo inventado em vão e não fundamentado em parte alguma nas Escrituras, mas repugnante à Palavra de Deus” (UNITED KINGDOM, 1562).

O artigo XXVIII refere-se ao sacramento da comunhão (“Da Ceia do Senhor”), afirmando que o dogma da transubstanciação é antibíblico e supersticioso, mas sem negar, contudo, a presença espiritual de Cristo na Eucaristia. Portanto, a hóstia não pode ser adorada como Cristo o é: “A transubstanciação (ou a mudança da substância do Pão e do Vinho) na Ceia do Senhor, não pode ser provada pelas Escrituras sagradas; mas é repugnante às palavras claras das Escrituras, distorce a natureza de um Sacramento e deu ocasião a muitas superstições.” (UNITED KINGDOM, 1562).

O artigo XXXII libera os padres e bispos anglicanos do celibato, antiga matéria de disciplina (não dogmática) oficializada no século XII pelos dois Concílios de Latrão: “Bispos, sacerdotes e diáconos não são obrigados pela lei divina a seguir o estado de vida de solteiro, nem a se abster do casamento; portanto, é lícito a eles, como a todos os outros homens cristãos, casar a seu critério”³². (UNITED KINGDOM, 1562).

Concernente às tradições, o artigo XXXIV assevera que “toda Igreja em particular ou nacional tem autoridade para ordenar, mudar e abolir cerimônias ou ritos da Igreja ordenados apenas pela autoridade humana” (UNITED KINGDOM, 1562), corroborando o paradigma nacionalista do cisma anglicano. Por fim, o artigo XXXV institui os já estudados Livros de Homilias, que deveriam guiar os sermões de todos os sacerdotes da Igreja anglicana desde o tempo de Eduardo VI: “O segundo Livro das Homilias, os vários títulos aos quais nos juntamos sob este Artigo, contém uma Doutrina piedosa e saudável” (UNITED KINGDOM, 1562).

abertamente, a fé católica.

³¹ Elizabete tomou cuidado, contudo, para evitar movimentos iconoclastas catapultados pela ala mais radical do protestantismo. O uso de imagens continuou a existir, mas as pessoas deveriam ser ensinadas a não ajoelhar-se ou prostrar-se diante delas. Igualmente, a veneração à Maria e demais santos foi tolerada. (MARSHALL, 2017, pp. 238-9)

³² Em contrário, o *Catecismo da Igreja Católica* (2002, p. 433): “Todos os ministros ordenados da Igreja latina, com exceção dos diáconos permanentes, normalmente são escolhidos entre os homens fiéis que vivem como celibatários e querem guardar o celibato 'por causa do Reino dos Céus'. Chamados a consagrar-se com indiviso coração ao Senhor a 'cuidar das coisas do Senhor', entregam-se inteiramente a Deus e aos homens. O celibato é um sinal da nova vida da qual o ministro da Igreja é consagrado; aceito com coração alegre, ele anuncia de modo radiante o Reino de Deus [...] No Oriente como no Ocidente, aquele que recebeu o sacramento da Ordem não pode mais casar-se.”

Curioso notar que este artigo foi recebido em 1801 pela Igreja Episcopal³³ Americana apenas parcialmente, isto é, na medida em que declara que os Livros das Homilias são uma explicação da doutrina e da piedade cristã. Mas todas as referências à constituição e às leis inglesas, bem como a obrigatoriedade dessas leituras, foram suspensas. Deixando de lado as justificativas mais ostensivas, não seria de todo absurdo especular que as ideias antirrebelião e conformistas que deram a tônica a algumas dessas homilias não haveriam de casar muito bem com o perfil predominantemente liberal e “desconformador” que forja os Estados Unidos da América em seus primeiros anos.

4.5 Juristas elisabetanos da taumaturgia

Em seus *Relatórios*, o destacado jurista elisabetano, Edmund Plowden (1518–1585), descobriu a primeira elaboração clara sobre as definições místicas que alguns juristas da Coroa davam à realeza: "se esse tipo de discurso era realmente novo por volta do ano 1550, ou se não havia sido relatado até o surgimento de Plowden, não seria fácil dizer; mas os *Year Books* não nos haviam preparado para ele" (MAITLAND, 1936, p. 109). Por isso, retornando à teoria de Kantorowicz (1998, p. 21) acerca dos dois corpos do rei na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, conveniente citar alguns argumentos e julgamentos citados pelos Relatórios de Plowden.

O primeiro deles é a causa do ducado de Lancaster, utilizado pelos reis desta dinastia como propriedade privada e não da Coroa. Menor de idade, Eduardo VI havia feito uma concessão destas terras e anos depois os advogados da Coroa chegaram à conclusão de que nenhuma lei decretada pelo rei *enquanto* rei, seria invalidada em razão de menoridade:

Pois o Rei tem em si dois Corpos, a saber, um Corpo natural e um Corpo político. Seu Corpo natural (se considerado em si mesmo) é um Corpo mortal, sujeito a todas as Enfermidades que ocorrem por Natureza ou Acidente, à Imbecilidade da Infância ou da Velhice e a Defeitos similares que ocorrem aos Corpos naturais das outras Pessoas. Mas seu Corpo político é um Corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de

³³ Igreja Episcopal é a face “internacional” da Igreja Anglicana.

Política e Governo, e constituído para a Condução do Povo e a Administração do bem-estar público, e esse Corpo é extremamente vazio de Infância e Velhice e de outros Defeitos e Imbecilidades naturais, a que o Corpo natural está sujeito, e, devido a esta Causa, o que o Rei faz em seu Corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer Incapacidade em seu Corpo natural. (PLOWDEN *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 21)

Essa é uma das primeiras e mais contundentes passagens em que a ideia de um duplicidade corpórea aparece. Se é verdade, conforme veremos no capítulo sexto, que textos bem mais antigos se referiam ao caráter místico do poder temporal, o tratamento jurídico diferenciado a cada um dos corpos tem algo de inédito. Doravante, é responsabilidade da ciência jurídica responsabilizar cada um dos corpos consoante a ação do rei.

As discussões continuaram, com os juízes argumentando que, caso o rei tivesse comprado as terras antes de sua coroação (“na capacidade de seu corpo natural”), e estas terras fossem posteriormente doadas, o ato seria válido ainda que feito sob a menoridade, pois os dois corpos do rei estão unidos indissolivelmente em uma só pessoa

Conquanto ele [o rei] tenha ou receba a terra em seu Corpo natural, embora a esse Corpo natural esteja unido seu Corpo político, que contém sua Riqueza e Dignidade Reais; e o Corpo político inclui o Corpo natural, mas o Corpo natural é o menor, e com ele o Corpo político é consolidado. Assim, o fato de que ele possui um Corpo natural, adornado e investido da Riqueza e Dignidade real; e ele não tem um Corpo natural distinto e separado por si mesmo do Cargo e Dignidade reais, mas um Corpo natural e um Corpo político inseparáveis; e esses dois Corpos estão incorporados em uma única Pessoa, e compõem um Corpo e não diversos [...] (PLOWDEN *apud* KANTOROWICZ, 1998, pp. 22-3)

Mesmo que, no limite, a unidade corpo seja inseparável, deve-se consignar que o corpo político é superior: “Três reis [Henrique IV, V, VI] detiveram o Ducado de Lancaster em seu Corpo natural, o qual não é tão amplo e extenso quanto o outro, e o quarto [Eduardo VI] o deteve em seu Corpo político, o qual é mais amplo e extenso que o Corpo natural.” (*apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 23). Além disso, este corpo político é capaz de mitigar as imperfeições do corpo natural (“Enfermidades que ocorrem por Natureza ou Acidente, à Imbecilidade da Infância ou da Velhice e a Defeitos”), de modo que a natureza humana se eleva em dignidade: “Seu Corpo político, que é anexado ao seu Corpo natural, elimina a Imbecilidade de seu Corpo natural, e atrai o Corpo natural, que é o menor, e todos os seus respectivos Efeitos,

para si mesmo, que é o maior, *quia magis dignum trahit ad se minus dignum*”³⁴ (em PLOWDEN *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 23).

A mesma ideia viera à tona um ano antes, durante o terceiro ano do reinado de Elizabete, no caso *Willion versus Berkley*, onde lorde Berkley apela à Corte para que reconheça como suas as terras pelas quais pagara tributos a Henrique VII. No caso, os juízes argumentaram que, embora as terras fossem primordialmente do “corpo natural” e não político, o rei não era destituído de prerrogativa em relação às coisas que ele possuía em seu corpo natural,

Pois quando o Corpo político do Rei deste Reino está unido ao Corpo natural, e um único Corpo se constitui de ambos, o Grau do Corpo natural, e das coisas possuídas nessa Capacidade, é consequentemente alterado, e os seus respectivos Efeitos se transformam por sua União com o outro Corpo, e não permanecem em seu Grau anterior, mas partilham dos Efeitos do Corpo político. [...] E a Razão para tanto é porque o Corpo natural e o Corpo político se consolidaram em um só, e o Corpo político remove toda Imperfeição do outro Corpo, com o qual está consolidado e faz com que ele seja outro Grau diferente do que deveria ser se estivesse por sua conta apenas. (PLOWDEN *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 24).

Kantorowicz (1998, p. 24) diz muito acertadamente que, devido à alta complexidade dos casos em que o conceito era aplicado, muitas vezes os juristas realizavam raciocínios acrobáticos, de modo que não era fácil se manter coerente na defesa da união perfeita dos Dois Corpos do Rei (e a responsabilização isolada de cada corpo), chegando a lembrar a atividade dialética da escolástica medieval. Às vezes, manter a coerência da tese era tão difícil quanto a atividade que teólogos, bispos e Papas realizavam para definir dogmas de fé em Concílios. Eis um trecho em que os juristas se depararam com dificuldades para aplicar categorias jurídicas como as do usufruto: “Dessa forma, quando os dois Corpos no Rei se tornam um Corpo único, ao qual nenhum Corpo se iguala, esse Corpo duplo, do qual o Corpo político é maior, não pode possuir em Usufruto com nenhum isoladamente” (PLOWDEN *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 24).

No entanto, era possível uma separação entre os dois corpos quando sobreviesse a morte.

³⁴ Adágio latino "o mais digno atrai para si o menos digno".

Assim, na sentença de *Willion versus Berkley*, ficamos sabendo que, ainda que o rei venha a morrer, o corpo político jamais padecerá de tal infortúnio, pois, sendo imortal, será transmitido ao próximo corpo natural que for coroado. Desta forma, é mais correto dizer Transmissão do Rei e não Morte do Rei:

O Rei possui duas Capacidades, pois possui dois Corpos, sendo um deles um Corpo natural, constituído de Membros naturais como qualquer outro Homem possui e, neste, ele está sujeito a Paixões e Morte como os outros Homens; o outro é um Corpo político, e seus respectivos Membros são seus Súditos, e ele e seus Súditos em conjunto compõem a Corporação [...Mas] o Rei nunca morre, e sua Morte natural não é chamada em nossa Lei (como disse Harper) a Morte do Rei, mas a Transmissão do Rei, sem que a Palavra signifique que o Corpo político do Rei está morto, mas que há uma Separação dos dois Corpos, e que o Corpo político é transferido e transmitido do Corpo natural agora morto, ou agora removido da Dignidade real, para outro Corpo natural. (PLOWDEN *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 24).

Esta migração hipostasiada do corpo político é um dos aspectos da teoria dos Dois Corpos do Rei que tem a capacidade de eternizar o conceito, transmitindo a prerrogativa de imortalidade para todas as gerações vindouras: importa a *deidade* do rei. Por isso, no caso *Hill versus Grange*, os juízes disseram que: “[...] ele [Henrique VII], enquanto Rei, nunca morre, mas o Rei, em cujo Nome se dá a Relação com ele, para sempre continua (PLOWDEN *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 24).

Mas isto não significa que o corpo natural seja de pouca importância. Casos há em que ela foi o centro da resolução em prol da prerrogativa do rei. O caso de Thomas Wroth, por exemplo, é emblemático: antigo escudeiro de Henrique VII, foi nomeado para o círculo de companhias de Eduardo quando este ainda era menino. Depois de coroado, Eduardo dispensa seus serviços, de maneira que Worth apela para a continuidade desse mesmo posto, devido à sua nomeação vitalícia. No entanto, o juiz argumenta que se a continuidade do serviço fosse em relação a “um Médico ou Cirurgião por seu Aconselhamento e Serviço ao Príncipe; e se o Rei morrer, e o Príncipe se tornar Rei, neste caso, o Serviço não é descartado [...], pois o Serviço deve ser feito em relação ao Corpo natural, que tem necessidade de Medicina e Cirurgia” (PLOWDEN *apud* KANTOROWICZ, 1998, pp. 25–6).

Já no caso de *Calvin*, relatados por Sir Edward Coke em 1608 sob o reinado de Jaime I, para ressaltar a temporalidade dos juramentos e dos atos de traição, os juízes argumentaram todo súdito jura à pessoa natural do rei (“pois a capacidade política é invisível e imortal, ou melhor, o corpo político não tem alma, pois é formado pela política do homem”) e a traição

precisa ser compreendida também em relação a seu corpo natural, “pois seu corpo político é imortal e não sujeito à morte” (PLOWDEN *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 26).

É verdade que os julgamentos parecem construídos conforme argumentos *ad hoc* em prol dos reis. Se é de interesse do monarca, o corpo político é o referencial; se inconveniente, é o corpo natural que surge para resolver os impasses. Mas nem por isso os argumentos eram mal construídos ou destituídos de lógica. Ao ler o teor e a solenidade dos julgamentos apresentados pelos *Relatórios de Plowden*, lembramos imediatamente dos primeiros debates teológicos da Era Cristã, particularmente das polêmicas cristológicas. A ideia de dois corpos em uma única pessoa do rei é certamente em dos casos mais bem sucedidos de transposição de um conceito teológico para o plano da política, corroborando em certa medida a tese de Carl Schmitt (2009) a respeito do Estado moderno como produto da contínua secularização de categorias teológicas fundamentais.³⁵

Ora, em certo sentido os juristas tudorianos e jacobistas revivem as antigas discussões dogmáticas acerca das duas naturezas Cristo (*una persona, duae naturae*), discussões que visaram combater as heresias cristológicas que foram surgindo nos primeiros séculos de nossa era: o arianismo e sua crença em Jesus como dotado de apenas natureza humana e não divina; o docetismo, o qual defendia a tese de um Jesus apenas divino, cuja crucificação fora ilusória; o monofisismo, cuja crença residia num Cristo dotado de uma natureza unicamente divina; o nestorianismo, posição que separava não só as naturezas divina e humana, mas também as pessoas de Cristo e assim por diante.³⁶

Nesse sentido, os juristas desenvolveram na Inglaterra absolutista mais do que tratados de “Teologia da Realeza”, mas sim estudos sobre a “Cristologia Real”, em que a natureza dupla real espelhava a também dupla natureza do Cristo Deus-Homem. Segundo Maitland (1936, p. 511), esta nova teologia jurídica não sentiria vergonha nenhuma caso colocado lado a lado com

³⁵ Mas seja a metáfora dos Dois Corpos do Rei, seja o conceito schmittiano de teologia política, evidenciam o fato de que a modernidade surge como um processo de secularização de conceitos teológicos e não como uma “deseologização” da política, como creem muitos.

³⁶ Já a posição ortodoxa da Igreja pode ser chamada de trinitarianismo: Jesus como a segunda pessoa da trindade divina, dotado de duas naturezas distintas (divina e humana), mas não separadas.

o Símbolo Atanasiano do século IV:³⁷ *Fides autem catholica haec est: ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur. Neque confundentes personas, neque substantiam seperantes. Alia est enim persona Patris alia Filii, alia Spiritus Sancti*³⁸ (QUICUNQUE VULT, s/d).

Os argumentos jurídicos lembram diversos outros credos, como o de Calcedônia (451): “Senhor Jesus Cristo, perfeito quanto à divindade, e perfeito quanto à humanidade; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, constando de alma racional e de corpo” (BINDLEY, 1899, p. 225). Calcedônia, por sua vez, foi nada mais do que uma ratificação do Credo de Niceia (325), primeiro a resolver a questão da heresia ariana e cujo resultado se condensa no símbolo niceno-constantinopolitano, o qual reconhece a dupla natureza de Cristo: “[Cremos] em um só Senhor, Jesus Cristo, Filho unigênito de Deus, gerado do Pai antes de todos os séculos, luz de luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não feito, consubstancial ao Pai” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2002, p. 58).

Mas o que está em jogo não é o empréstimo das antigas definições conciliares, mas o fato de que a ficção jurídica dos Dois Corpos do Rei tenha produzido interpretações e soluções jurídicas que se assemelham àquelas produzidas pelos teólogos dos primeiros séculos. Esta doutrina inglesa tinha uma grande vantagem do ponto de vista da pragmática jurídica, uma vez que tal expediente podia produzir efeitos portentosos no imaginário coletivo, contribuindo para o processo de automistificação pelo qual passavam os poderes seculares nos primórdios do absolutismo.

4.6 Os direitos divinos de Jaime I

Ricardo II abrange três temas: Direito divino dos reis, direito natural e governança. Vimos, a partir de Bárbara Heliodora, como o tema do mau governante legítimo *versus* bom governante ilegítimo toma forma na peça. Também vimos como a noção de direito divino se inscreve em algumas das normas eclesiásticas, particularmente o artigo de fé nº 37 da Igreja

³⁷ “A esse respeito, pode-se lembrar também que o Símbolo Atanasiano ficou extraordinariamente popular entre o laicato inglês desde que, por sugestão de Cranmer, foi incorporado ao Book of Common Prayer” (KANTOROWICZ, 1998, p. 27).

³⁸ A fé católica consiste em adorar um só Deus em três Pessoas e três Pessoas em um só Deus. Sem confundir as Pessoas nem separar a substância. Porque uma só é a Pessoa do Pai, outra a do Filho, outra a do Espírito Santo.

Anglicana. Mas adentremos com mais profundidade nesta questão tão latente no período: se é verdade que a ideologia era difusa e aparentemente sem uma origem precisa, espalhada pelos sermões escritos no reinado de Henrique VIII e Elizabete I, Jaime VI da Escócia, transformado agora em Jaime I da Inglaterra em 1603, foi dos poucos a expressar de maneira tão clara os privilégios absolutistas dos monarcas.

No longo reinado de Elizabete, os católicos ingleses enfrentaram problemas de perseguição, destacando-se a obrigação de jurar fidelidade temporal e espiritual à rainha. A obrigação gerou celeuma principalmente entre os clérigos, particularmente na ordem jesuíta, o grande braço espiritual da Contra-Reforma. À certa altura proibida de ingressar na Inglaterra, a comunidade foi considerada uma ameaça que instigava rebeldia e insubordinação. Florêncio Hubeňak (2009, p. 149) escreve que o edito de Elizabete expedido em 1580 impunha aos jesuítas o prazo de quarenta dias para jurar a obediência antirromana.

Para os católicos ingleses, o grande problema da confissão juramentada não se encontrava na questão de obediência ao rei, pois a hierarquia de autoridades é considerada natural e até mesmo desejável: o interdito se encontrava no reconhecimento da supremacia real sobre a papel em matérias espirituais. Ora, nesse sentido, um católico que juramentasse seria doravante, por decorrência lógica, um anglicano, pois que cessa de reconhecer a Sé petrina.

Depois da morte de Elizabete, para a decepção dos católicos do reino, a perseguição se intensifica, ainda que Jaime IV & I fosse filho da católica Maria Stuart. Segundo Marcos Boeira, em prefácio para o clássico *Defensio Fidei Catholicae*, do jesuíta Francisco Suarez (2017, p. 24), a esperança se devia às promessas feitas pelo monarca em carta endereçada a Henry Howard, conde de Northampton, partidário da casa dos Stuart, onde prometia “atuar em conformidade com o direito e respeitando todos aqueles que lhe obedecessem e aceitassem estar ao seu serviço”. Além disso, a ascensão fora planejada pelo secretário Robert Cecil, depois de ter garantido aos católicos ingleses maior liberdade religiosa.

Contudo, antes mesmo da ascensão ao trono, Jaime revelara suas pretensões absolutistas em escritos como *The True Law of Free Monarchies* (1597), onde advoga a doutrina do direito divino dos reis e a não separação entre os bens espirituais e temporais. Acredita-se que o tratado tenha sido escrito para confrontar as opiniões de contratualistas escoceses como George

Buchanan (*De Jure Regni apud Scotos*, 1579). Explicando biblicamente que os reis, por serem delegados de uma função divina de governar, são superiores aos homens comuns, o texto propõe a cumulação das “duas espadas”, isto é, a união entre a jurisdição civil e a espiritual, sem a participação da comunidade na designação dos poderes políticos — ainda que a criação de leis pelo monarca (“prerrogativa real”) deva obedecer a tradição e as leis divinas, uma vez que Deus pode “flagelar” os reis perversos.

De qualquer forma, o juízo pertence apenas a Deus e não aos cidadãos, pois o Príncipe possui uma diferença hierárquica que é de ordem essencial e ontológica, não apenas accidental. Mesmo tendo sido escrito dois anos após *Ricardo II*, não podemos evitar as comparações com o longo discurso do bispo de Carlisle contra a deposição, o que mostra a admirável capacidade profética do dramaturgo:

Eu admito, de fato, que um rei ímpio possa ser enviado por Deus para amaldiçoar seu povo por seus pecados; *mas que seja lícito ao povo livrar-se dessa maldição por sua própria mão, que Deus lhes impôs, eu o nego e posso prová-lo com justiça*. Alguém negará que o rei de Babel foi uma maldição para o povo de Deus, como foi claramente anunciado e ameaçado a eles na profecia de seu cativo? E o que Nero era para a igreja cristã em seu tempo? E, no entanto, Jeremias e Paulo ordenaram que não apenas os obedecessem, mas também que orassem pelo bem-estar deles. É certo, então (como eu já provei suficientemente pela lei de Deus), que paciência, sinceras orações a Deus e a mudança de vida são os únicos meios lícitos de levar Deus a aliviá-los de sua pesada maldição. (JAIME I, 1598, tradução e grifos nossos)

A sucessão de reis seria, afinal de contas, uma extensão da sucessão apostólica. Os reis teriam surgido antes de quaisquer propriedades ou categorias de homens, antes de quaisquer parlamentos ou leis criadas, e por eles as terras eram distribuídas: e por isto se segue que os reis sejam os legítimos autores e cumpridores das leis, e não que as leis possam produzir os reis: “Os reis são chamados deuses pelo profético rei Davi, porque sentam-se sobre o trono de Deus na Terra e o administram para Ele. O trabalho de um rei é ‘ministrar justiça e julgamento ao povo’, como diz o mesmo Davi” (JAIME I, 1598). As monarquias, cristãos ou não, sendo fundadas por Deus, dão ao rei a prerrogativa de promover o bem e punir o mal.

Baseando-se nas cartas paulinas (*Rm*, 13, 1–5), Jaime reforça a ideia de que apenas Deus pode julgar os governantes e que é dever de todo cristão suportar a tirania de um rei injusto. Sua leitura segue a tendência levantada pelos reformadores Martinho Lutero e João Calvino, de modo que a frase “a César o que é de César”, pronunciadas pela boca do próprio Cristo, é interpretada como a não-limitação dos poderes civis dos Príncipes:

E sob o evangelho, aquele rei a quem Paulo pede que os romanos "obedeçam" e sirvam "pelo bem da consciência" era Nero, aquele tirano sangrento, um odioso para sua época e um monstro para o mundo, sendo também um perseguidor idólatra como era o rei de Babel. Se, então, a idolatria e a deserção de Deus, a tirania sobre seu povo e a perseguição aos santos *não impediram que o espírito de Deus ordenasse a seu povo que, sob todas as mais intensas dores, lhe desse toda e devida obediência por causa da consciência*, dando a César o que era de César e a Deus o que era de Deus, como Cristo diz, e que esta prática ao longo das Escrituras reforça tal lei, que Deus fez na construção dessa monarquia (como anteriormente deduzimos), que presunção descarada é para qualquer povo cristão hoje em dia reivindicar uma injusta liberdade que Deus recusou a seu próprio povo escolhido? (JAIME I, 1598, tradução e grifos nossos)

Sua segunda obra confirma a tendência absolutista, embora aqui apareça como elemento incidental: *Basilikon Doron* (1598), tida como seu texto mais bem escrito e elegante, colacionava instruções ao príncipe Henrique Frederico, então com quatro anos, para guiá-lo nas virtudes e práticas exigidas a um bom soberano. Seu conselho sobre os parlamentos, que entendia apenas como a "corte principal" disponível ao rei, prenuncia suas dificuldades com a Câmara dos Comuns: "não consulte o Parlamento, a não ser em virtude de uma lei nova, o que raramente ocorre", aconselha a Henrique (CROFT, 2003, p. 133). Também em *The True Law* a supremacia real absoluta sobre qualquer constituição parlamentar — repita-se, tido apenas como uma corte — é evidenciada:

No Parlamento (que nada mais é do que a corte principal do rei e de seus vassalos), as leis são apenas desejadas por seus membros, e somente são feitas por ele a partir da rogação [ato de submeter uma lei para a apreciação do rei]. Pois, embora o rei faça estatutos e ordenanças diários, dispondo o que julgar necessário sem qualquer conselho parlamentar, ainda assim cabe ao Parlamento não fazer nenhum tipo de lei ou estatuto sem que passe pela força do Cetro (JAIME I, 1598, tradução nossa)

Portanto, assim como os reis anteriores, Jaime enxergou no papado mais um temerário exemplo dos "poderes estrangeiros" que podem minar a autoridade nacional, ao mesmo tempo em que, no plano teórico, sua tese do direito divino dos reis mostrava-se ameaçada pela tradicional teoria católica da autoridade política — tão propalada pelos jesuítas — segundo a qual todo poder temporal não decorre diretamente de Deus, senão que passa pela intermediação

do corpo social, este sim responsável pela manutenção dos governantes. Como corolário, o rei estaria limitado à lei natural, ao pacto que estabeleceu com a sociedade, à *common law* e ao *ius gentium* (direito das gentes)³⁹ (SUAREZ, 2017, p. 25).

Após a Conspiração da Pólvora, o Parlamento aprovou a *Lei de Recusa Papista* (1606), que poderia forçar a qualquer cidadão, mesmo fora dos ambientes públicos e eclesiásticos, a prestar um juramento de lealdade que negava a autoridade material do papa sobre o rei. Para governar sem adversidades e traições, Jaime I intensifica a perseguição aos católicos do reino, principalmente aos jesuítas, os sacerdotes mais fiéis à doutrina política tradicional da Igreja. À pedido do rei, Richard Bancroft, primaz de Canterbury, redige uma terceira fórmula de juramento, mais ampla e incisiva que as anteriores. Transcrita pelo próprio Suarez em seu prólogo ao Livro VI (2017, pp. 182-3), se apresenta como ponto culminante do reconhecimento da “realeza divina” entre os ingleses:

Eu, N.N., verdadeira e sinceramente reconheço, professo, testifico e declaro em minha consciência perante Deus e o mundo, que nosso soberano senhor, o rei Jaime, é rei soberano e verdadeiro deste reino e de todos os outros domínios e terras de Sua Majestade, e que *o papa, nem por si mesmo, nem por outra autoridade qualquer da Igreja, ou da Sé Romana, nem por qualquer intermédio com quaisquer outros, não tem poder nem autoridade para depor o rei*, ou para dispor dos domínios ou dos reinos de Sua Majestade, ou para conceder a algum príncipe estrangeiro autoridade para danificá-lo ou para invadir suas terras, ou para exonerar nenhum de seus súditos da obediência e sujeição à Sua Majestade [...] Ademais juro que de todo o coração aborreço e abjuro como ímpia e herética esta doutrina e proposição: que os príncipes excomungados ou privados pelo papa podem ser depostos e mortos por seus súditos ou por quaisquer outros. E por fim creio, e resolvo em minha consciência, que nem o papa, nem outro qualquer, tem poder de isentar-me deste juramento ou de *qualquer parte sua*. Juramento que reconheço ter sido legitimamente apresentado a mim por uma autoridade justa e plena, e renuncio a todas as concessões e dispensas em contrário. (JURAMENTO DE FIDELIDADE *In*: SUAREZ, 2017, pp. 181–2, grifos nossos).

Mesmo que o texto tenha expressamente denegado o direito à “reserva mental” feita ao próprio juramento (“[...] sem nenhuma equivocação, ou evasão mental, ou qualquer reserva secreta”), os católicos ingleses divergiram quanto à adesão, cada qual interpretando à seu modo, até que a situação chega ao Papa Paulo V que, em resposta, emite a *Primum Breve Pontificium*, documento que conclama os católicos a não assinarem o juramento, sob pena de colocarem em risco o culto divino e a própria salvação:

³⁹ Cf. Capítulo 7.

Soubemos que vós sois compelidos, sob ameaça de gravíssimas penas, a ir aos templos dos hereges, a frequentar suas assembleias, e a assistir a seus sermões [...contudo] somos coagidos a advertir-vos e a conjurar-vos que por nenhuma razão vos aproximeis dos templos dos hereges, nem ouçais seus sermões, nem comungueis com eles em seus ritos, para não incorrerdes na ira de Deus. *De fato, não vos é lícito fazê-lo sem detrimento do culto divino e de vossa salvação.* Razão por que tampouco podeis, sem evidentíssima e gravíssima injúria à honra divina, vos obrigar pelo juramento que vos foi proposto. (PAULO V *In*: SUAREZ, 2017, pp. 184-8, grifos nossos)

Segundo Suarez (2017, p. 186), como alguns espalharam rumores — talvez para evitar que os católicos recusassem o juramento, diz ele – que colocavam em suspeita a veracidade do breve, dizendo era ou falso ou de autoria duvidosa, o Sumo Pontífice redigiu um *Secundum Breve* no qual ratificava o conteúdo do primeiro: “Nunca poderíamos suspeitar de que vós poríeis em dúvida a veracidade de nossas cartas apostólicas [...] Por esta razão decidimos escrever-vos novamente, e dar a conhecer que nossas cartas apostólicas sobre a proibição do juramento (PAULO V *In*: SUAREZ, 2017, p. 187).

Enquanto isso, o cardeal Roberto Belarmino redigia uma resposta a Jaime I intitulada *Apologia Bellarmini pro responsione sua ad librum Jacobi Magnae Britanniae Regis*, onde afirma que o juramento nega o direito dos católicos de se submeterem ao juízo religioso do pontífice. Em resposta, o rei alega que sua Apologia ao Juramento apenas aborda a obediência civil-política, o que em tese compactua com a tradição romana, pois que por direito natural, está todo súdito obrigado a seu governante. Todavia, no Livro VI, Suárez argumenta que a fórmula do juramento realiza ataques camuflados e heréticos à jurisdição eclesiástica da Igreja, abjurando a autoridade do pontífice em trechos como: “E por fim creio, e resolvo em minha consciência, que nem o papa, nem outro qualquer, tem poder de isentar-me deste juramento ou de qualquer parte sua.”, além de outras sentenças que contrariam o poder de ligar e desligar (o “poder das chaves”) dado a Sé de Pedro:

A não ser que creiam que o rei, só com seus ministros, tenha maior autoridade para confirmar seu erro, e para exigir fidelidade a ele, do que a Igreja Romana e universal, com os Sumos Pontífices que ensinaram este tema com uma tradição e um consenso tão constantes. Pois, se é isto que tenciona o rei, e se obriga seus súditos a esta fidelidade, é necessário que reconheça que neste juramento ele não contende apenas pela jurisdição temporal, mas pelo primado espiritual. (SUAREZ, 2017, p. 234)

Por fim, diga-se que Jaime foi tolerante com os católicos que prestaram o juramento, aceitando o catolicismo secreto dentro de sua corte, pois que importava antes uma obediência externa à lei. Na Escócia, tentou aproximar a igreja local da Anglicana para reestabelecer o episcopado, não sem enfrentar oposição dos presbiterianos. Em 1617, pela única vez desde que assumira o trono inglês, voltou para a Escócia com o objetivo de implementar, sem sucesso, os rituais anglicanos (CROFT, 2003, p. 166; WILSON, 1963, p. 320).

A verdade é que, ao invocar tanto a jurisdição secular quanto espiritual, Jaime tencionava colocar em prática a sua muito bem defendida teoria do direito divino, segundo a qual não poderia haver uma intermediação social na constituição das autoridades terrenas, enquanto outros jesuítas como Juan de Mariana (1536–1624) — que lançará seu *De Rege et Regis Institutione* no mesmo ano da obra seminal de Jaime — articulam a posição oposta, como veremos no capítulo final.

5 DA ORIGEM TEOLÓGICA MODERNA DA TEORIA DO DIREITO DIVINO DOS REIS

5.1 Martinho Lutero e a potestade civil

O cisma religioso inaugurado pela Reforma (1517)⁴⁰ trouxe consequências inauditas para a doutrina do direito. Martinho Lutero (1483–1546), mais do que qualquer um de seus seguidores reformistas, resgatou concepções jurídicas que marcariam os próximos séculos do *Ancien Regme* — ainda que seu amigo Felipe Melanchton (1497–1560) tenha formulado uma doutrina do Direito mais coerente e afeita à escolástica⁴¹ —, pois que o monge agostiniano inaugura uma nova concepção teológica. Mesmo interessando-se de maneira incidental pelo direito, Lutero parece ter sido uma das principais forças que concorreram para a mutação do direito natural clássico na filosofia moderna.

Em *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*, Villey (2005, p. 309) escreve que foram três as consequências jurídicas da revolução religiosa presente na obra de Lutero: 1) uma depreciação da teoria do direito; 2) o abandono do antigo direito natural clássico; 3) a substituição da jusfilosofia clássica por uma forma rígida de positivismo jurídico pré-moderno. Nenhum dos três aspectos, isolados, podem ser considerados novos. A distorção do direito natural clássico já estava presente no nominalismo de Guilherme de Ockham (1285–1347), por exemplo, não por acaso um dos grandes influenciadores do próprio Lutero. Também uma forma rudimentar de positivismo jurídico se apresentava em Marsílio de Pádua (1275 – 1342), um dos grandes precursores do Estado absolutista. No plano exclusivamente do direito, a importância de Lutero foi reintroduzir levar a cabo, agora em plena modernidade, estes três “projetos”

⁴⁰ Liderado por Martinho Lutero, quando da publicação de suas 95 Teses em 31 de outubro de 1517 na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg, a Reforma teve três grandes correntes: o luteranismo, o calvinismo e o já estudado anglicanismo.

⁴¹ Isto explica o porquê de muitos luteranos não terem seguido seu mestre em relação à doutrina da autoridade do Príncipe. A Alemanha moderna, por exemplo, esteve muito mais vinculada à doutrina de Melanchton.

iniciados na Baixa Idade Média.

5.1.1 A depreciação do direito

Afirmava Lutero (*apud CASALIS*, 1962, p. 154) que seu Evangelho não concernia aos assuntos do século: “É algo à parte, que concerne apenas às almas, e não compete a mim elucidar ou resolver os assuntos temporais: para isso, existem aqueles que têm isso por vocação, imperadores, príncipes e autoridades”. Contudo, as contingências históricas, tais como a guerra dos camponeses, forçaram o monge, inicialmente tão afeito a discussões teológicas e etéreas, a voltar-se aos assuntos temporais, não sem um permanente desprezo pelo tema.

Segundo Villey (2005, p. 310), esse desinteresse contrastava frontalmente com a filosofia clássica de Platão e Aristóteles e a escolástica medieval⁴², devido em grande parte à postura fideísta de Lutero, tendência que pregava a ideia de que a fé suplantava em absoluto a razão. Desde o século XIII e o desenvolvimento do direito canônico, a Igreja Católica estava fortemente juridicizada, processo que integrou o direito romano ao cerne da organização clerical. O direito, sendo em última instância um reflexo do desiderato divino, era visto como uma arte nobre⁴³ e “dar a cada um o que é seu” era função de alto prestígio social, ocupada por aqueles que estivessem dispostos a suportar grandes responsabilidades: à maneira dos romanos, o direito era concebido no catolicismo, particularmente nos escritos de Tomás de Aquino, como um reflexo da ordem da criação pensada por Deus.

Opondo-se a esse juridicismo de “inclinação pagã”⁴⁴, Lutero desprezou as obras da justiça humana como vãs ilusões da soberba. Ora, se um dos princípios-chave da Reforma era a da justificação exclusiva mediante a fé, em que as obras e as práticas morais e religiosas não mais possuem papel na economia da salvação, a justiça não podia ser senão mais uma das inúteis obras do homem. Se em sua *Summa*, Tomás de Aquino havia se proposto restaurar o papel da virtude moral da justiça concebida entre os pagãos, principalmente a concepção aristotélica distributiva de “dar a cada um o que lhe é devido”, Lutero (*apud VILLEY*, 2005, p. 312) reserva

⁴² Não nos esqueçamos de que o autor considerava Aristóteles um autor desprezível e “bastião ímpio dos papistas, enquanto Tomás de Aquino era “um grande porco” (MARITAIN, 1945, p. 43)

⁴³ Diz o ditado latino: *Ius est ars boni et aequi*.

⁴⁴ O teólogo chega a queimar os Decretais de Gregório IX (*Corpus Iuris Canonici*), documento que organizava o material canônico produzido desde o tempo de Graciano.

o rótulo de justiça apenas aos parâmetros bíblicos, "pois a palavra justiça pode ser entendida em muitos sentidos, mas, acima de tudo isso, há a justiça da fé que é a justiça cristã".

Do ponto de vista da doutrina do direito, nas palavras de Harold Berman (2006, pp. 42-3), jurista norte-americano, a Reforma luterana quebrou o dualismo Igreja Católica – Estado, levando a um processo de “desjuridização” da autoridade eclesial: onde quer que o luteranismo tenha prevalecido, vigorou a mentalidade de uma Igreja “apolítica” e invisível, de modo que o único direito concebido fosse o do reino secular. Nesse aspecto, ao negar que a Igreja seja corresponsável na construção de uma justiça humana que refletisse a ordem eterna, os reformadores luteranos seriam continuadores de Maquiavel e antecessores de Thomas Hobbes, pois que importaria ao Estado a manutenção de sua neutra soberania, cujo fim precípua é a paz.

É sabido que a liberdade de consciência — e com efeito a liberdade de interpretação das Escrituras — foi um dos pilares da Reforma. Contudo, por liberdade deve-se entender apenas a esfera religiosa: é do ponto de vista da Salvação que o cristão é totalmente livre em relação a qualquer norma do direito e em relação a qualquer autoridade secular, pois para a vida cristã perfeita o Direito é inútil, uma vez que “se o mundo todo fosse constituído de verdadeiros cristãos, não haveria nem necessidade nem utilidade [...] de príncipe, rei, senhor ou gládio - e tampouco de direito”. (LUTERO *apud* VILLEY, 2005, pp. 312-3).

É por isso que, contra a tradição católica, Lutero despreza o Direito e os juristas e, ao contrário dos anabatistas, a “ala radical” da Reforma de tendências anarquistas⁴⁵, revela-se alguém inclinado a apoiar o uso da força e da violência para a garantia da ordem social, a ponto de elogiar as profissões do soldado e do carrasco — ambas exercidas pela espada — que permitem que o homem seja usado pelos desígnios do próprio Deus. Em *Da Autoridade temporal – até que ponto se lhe deve obedecer*, a função da guerra e da execução são descritas como tão necessárias quanto a atividade de comer ou beber:

⁴⁵ Os anabatistas evitavam participar de qualquer atividade estatal, seja jurar lealdade à nação, seja servir o exército.

Deus honra tanto o gládio que o chama de sua própria ordem [...] Por isso a mão que carrega esse gládio e que estrangula não é a mão do homem, mas a de Deus; *e não é mais o homem, mas Deus que enforca, suplica, decapita, estrangula e faz a guerra, e tudo isso são suas obras e seus julgamentos* [...]. Na profissão da guerra, não se deve considerar de que modo ele estrangula, queima, bate, captura [...]. São os olhos estreitos e ingênuos das crianças que o fazem e que não veem no médico nenhuma vantagem, veem apenas que ele corta uma mão ou serra uma perna, mas não percebem e não notam que é preciso fazê-lo para salvar todo o corpo. Portanto, é preciso considerar com olhos de homem a razão pela qual a profissão da guerra ou do gládio estrangula ou age com crueldade; (LUTERO *apud* VILLEY, 2005, p. 314, grifos nossos)

O excerto pode soar estranho a quem se acostumou com os elogios do pensador à “liberdade cristã”, mas o fato é que tal liberdade está destinada apenas aos “verdadeiros cristãos”. Mas pode alguém se considerar um bom cristão? Desde que o pecado entrou no mundo e corrompeu a natureza humana — veremos que Calvino aprimora essa perspectiva — o reino terrestre está entregue ao governo dos maus. Para evitar a degeneração completa da vida humana, a Providência cuidou de fornecer dois remédios: primeiro as Escrituras, onde encontramos as leis positivas divinas como o Decálogo; mas tais regras ainda seriam “puras” demais para a humanidade. Sabendo disso, como segundo remédio, Deus outorga ao mundo que se submeta às leis das autoridades temporais, responsáveis pela boa condução do povo pecador. Esta é a vocação do Príncipe: resolver os assuntos temporais não segundo o Evangelho, mas segundo a sabedoria profana que Deus lhe concede (LUTERO em VILLEY, 2005, pp. 313-5). Dessa forma, a lei positiva entra em jogo para corrigir a nossa falta de amor cristão:

Como ninguém é por natureza cristão ou justo, mas totalmente pecaminoso e perverso, Deus por meio da lei coloca todos eles em restrição, para que não ousem voluntariamente implementar sua maldade em atos reais [...] Se não fosse assim, os homens se devorariam, visto que o mundo inteiro é mau e que entre milhares, quase não há um único cristão verdadeiro. Ninguém poderia sustentar esposa e filho, alimentar-se e servir a Deus. O mundo seria reduzido ao caos. (LUTERO *apud* GILLESPIE, 2008, p. 122, nossa tradução)

Por bondade, Deus estabelece governantes “para contribuir, tanto na família quanto na sociedade, para a sobrevivência do mundo na luta contra o caos”, uma vez que, se alguém tentasse governar o mundo somente pelo Evangelho, “estaria perdendo as cordas e correntes das feras selvagens e deixando que mordessem e mutilassem a todos, enquanto insistiam que

eram inofensivos, mansos e criaturas gentis.” (LUTERO *apud* GILLESPIE, 2008, p. 122).

5.1.2 *Contra o Direito Natural clássico*

Assim, a teologia de luterano não nega o papel do direito na sociedade, mas o desvaloriza e o reduz a um instrumento da autoridade política mundana. Para Villey (2005, p. 315), nisto existe uma nova concepção, oposta ao direito natural clássico, que dá a tônica do pensamento jurídico moderno: em primeiro lugar o *telos* original do direito é reduzido a um objetivo transitório e instrumental, qual seja, a repressão dos maus (os pecadores), sobrelevando-se a parte do direito penal em relação às outras. Em segundo, como efeito da primeira, desaparece da arte jurídica a noção de justiça particular (*summ cuique tribuere*), o dar a justa parte a cada um como finalidade precípua do direito. Ora, pensa nosso teólogo, esse culto à justiça pagã só poderia ser mais uma das inúmeras manifestações idólatras da Igreja de Roma, não muito diferente do pernicioso culto aos santos e às imagens.

Desse modo, Lutero pensa o direito como servo da moral (a correção dos pecadores) e da política (o gládio dos príncipes), separando-o do valor humano da justiça, de modo que a sanção/coerção passa de aspecto acessório a elemento essencial do direito: eis aí, em germe, a ontologia do direito moderno, o da redutibilidade do jurídico a uma técnica a serviço da repressão.⁴⁶ Se a verdadeira justiça só é acessível à fé, não à inteligência, o direito deixa de ser a busca pelo justo (*id quod justum est*) e torna-se a aplicação de uma dupla positividade: as leis divinas contidas nas Escrituras e as leis positivas emanadas pelo príncipe⁴⁷, de modo que as

⁴⁶ Michel Villey (2005, p. 316) não tem dúvidas de implícita ou explicitamente é de Lutero que a filosofia jurídica moderna beberá a fonte, seja nos positivistas da Escola da Exegese do século XIX, seja no neopositivismo lógico de Hans Kelsen no século XX: “Ainda se diz, no começo dos estudos de primeiros anos nas faculdades de direito, que o direito seria o conjunto das regras sancionadas pelo Estado - na qualidade de sancionadas, coercitivas. No direito natural clássico era diferente: a função essencial do jurista consistia em descobrir a parte justa que correspondia a cada um dos pleiteantes. Caso fosse preciso empregar a força para fazer respeitar essa sentença, esse era um assunto dos auxiliares da justiça e não do próprio jurista. Mas, na visão de Lutero, a atividade do jurista só pode ser o exercício efetivo da força e da coerção, como exige um mundo corrompido”.

⁴⁷ Na esteira de Marsílio de Pádua, Lutero identifica o direito com o conjunto de leis promulgadas pela autoridade oficial. É impossível medir a influência que ambos os autores provocaram na filosofia, política e no direito hodiernos.

segundas apenas estendem um mandamento divino: "Não é em vão que o príncipe empunha o gládio, sendo ministro de Deus, encarregado de castigar quem pratica o mal" (LUTERO *apud* VILLEY, 2005, p. 315-6). Como não lembrar, nesta interpretação que Lutero faz da Epístola aos Romanos, de João de Gaunt e sua apaixonada adesão ao direito divino dos reis?

É de Deus a questão, porque essa morte
foi causada por seu representante,
o mensageiro ungido em seu conspecto.
Se um crime cometeu, que Deus o puna,
porque eu jamais levantarei o braço
vingador para ir contra o seu ministro.
(SHAKESPEARE, 2017, p. 20)

Somos obrigados a admitir, portanto, que, ao contrário de seu amigo Melancton, responsável por uma certa reaproximação com o tomismo, Lutero destilou uma visão de mundo antitética ao direito natural clássico. Em que pese usar o termo algumas vezes em sua obra, uma análise detida revela que o monge entendia como direito natural não um conjunto de princípios derivados da conjunção entre a razão prática e a teórica (*sinderesis*), mas simplesmente os mandamentos da Escritura. O direito natural, para Lutero, é a lei divina revelada que teria substituído a lei natural pagã, inscrita originalmente no coração dos homens⁴⁸, para agora ser plenamente ditada por Deus (VILLEY, 2005, p. 318-9). Ora, em Tomás de Aquino, a lei natural não se confundia com a lei divino-positiva; ainda que o Decálogo seja a mais clara e irretorquível expressão da lei natural, esta em si é acessível à operação do intelecto humano, agente passível de compreender que se deve buscar o bem e evitar o mal⁴⁹.

A sutil diferença produzirá consequências portentosas: enquanto a doutrina tradicional do direito natural repousa sobre uma certa confiança na inteligência do homem — pois é preciso que a razão, ainda que profana, seja minimamente capaz de discernir o justo do injusto —, a

⁴⁸ Cf. Epístola de São Paulo aos Romanos 2, 13-27.

⁴⁹ Com efeito, diz Villey (2005, p. 320) que “Não surpreende que Lutero tenha empregado a expressão direito natural nesse sentido impróprio. Pois, vimos nos capítulos precedentes que essa expressão tradicional fora usurpada e desfigurada por muitos canonistas ou teólogos, que de jusnaturalistas só tinham o nome, não a substância: por Graciano, já que no primeiro texto de seu Decreto define o direito natural como aquilo “que está contido na Lei” (do Decálogo) “e no Evangelho”; e sobretudo pelos franciscanos Duns Escoto e Ockham. Lutero foi educado no nominalismo; vincula-se, por João de Wesel e Gabriel Biel, à tradição ockhamista. É aceitável, portanto, que o termo direito natural, desviado de seu sentido autêntico, não costume evocar nele nada além da obediência às leis divinas positivas.”

teologia de Lutero despedaça a razão humana. Sendo escravo do pecado original, o ser humano é incapaz de qualquer bem, é incapaz de qualquer virtude laica, é incapaz de confiar em sua própria força racional. Eis um exemplo, com o estilo retórico que lhe é próprio: "A razão é a maior prostituta do diabo [...] que deveríamos esmagar com os pés e destruir, ela e sua sabedoria. Jogemos lixo no rosto dela para deixá-la feia. Ela é e deve ser afogada no batismo" (LUTERO *apud* VILLET, 2005, p. 321). Nesse sentido, a vontade também deve ser esmagada pois o "arbítrio humano [...] se assemelha a uma sela de cavalo entre os dois [Deus e o diabo]. Se Deus monta na sela, a vontade do homem quer e age de acordo com a vontade de Deus. Mas se o demônio é o cavaleiro, o homem deseja e age conforme a vontade do demônio" (LUTERO *In*: GRISAR, 1393, p. 300).

A filosofia pagã deve ser combatida, pois um só é o conhecimento verdadeiro, que é o adquirido pela fé e pela obediência aos mandamentos. Aristóteles, um pagão "ímpio" e "pretensioso" é para a teologia o que as trevas são para a luz e sua famosa *Ética* é inimigo da Graça. Por isso, ausente a razão natural, amputada a filosofia, só resta ao Direito buscar suas fontes na positividade bíblica e na positividade dos príncipes. É verdade que para ele as obras não possuem mérito, mas o cumprimento da Escritura não deixa de ser obrigatório.

Indo além, Lutero, ao eliminar a distinção entre sacerdote e leigo, abole também a diferença entre os mandamentos, obrigatórios a todo cristãos, e os conselhos de perfeição⁵⁰, de modo que todas as recomendações bíblicas ganham o mesmo *status* jurídico: "Aos comerciantes, por exemplo: vimo-lo proibir a usura ou a caução com base na palavra da Bíblia. Ou ainda aos camponeses revoltados: ordena-lhes deixarem-se pilhar, maltratar, "estrangular" pelos senhores, deixarem suas filhas serem violadas, oferecer a outra face" (VILLEY, 2005, p. 323). Assim é porque os preceitos do Sermão da Montanha constituem obrigação jurídica equivalente ao do Decálogo, não devendo prosperar o "paganismo" romano, que buscou "especializar" categorias à parte — padres e monges, por exemplo —, mas a absoluta igualdade espiritual. A norma evangélica — todas as normas evangélicas — são universalmente cogentes.

Esse retorno às Escrituras como fonte exclusiva do direito que Lutero inicialmente

⁵⁰ Cf. Parábola do jovem rico em *Mt* 19,16-30, *Mc* 10,17-31 e *Lc* 18, 18-30.

apregoa, e que influenciará muitas seitas no século XVI e XVII, especialmente nos Estados Unidos (CARBONNIER, 1961, p. 115), mostra-se afinal insuficiente, uma vez que “o mundo não pode ser governado pelo Evangelho porque a Palavra não é suficientemente escutada” (LUTERO *apud* VILLEY, 2005, p. 324). E aí entra em jogo o direito repressivo manejado pelos príncipes, ultrapassando o que ele entendia por direito natural — isto é, os textos positivos divinos — e se tornando, afinal, a genuína fonte da qual provém o Direito em seu sentido próprio.

5.1.3 A doutrina política de Lutero

Do ponto de vista de sua doutrina política, Martinho Lutero é um autor fundamental para compreender o processo de redivinização pelo qual passa o poder temporal no início da modernidade. Antes de Jaime I, Elizabete, Henrique VIII e os sermões da Igreja Anglicana, sua doutrina de Estado pretende-se fundada integralmente nas Escrituras, particularmente em sua interpretação de *Romanos* 13:

Não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram instituídas por ele. Assim, pois, quem resiste à autoridade resiste à ordem estabelecida por Deus, e os que a ela se opõem atrairão sobre si uma sentença de condenação. [...] Pois o príncipe é para ti ministro de Deus para o bem. Mas se fazes o mal, tens motivo para temer, pois não é em vão que ele empunha o gládio, sendo ministro de Deus, encarregado de castigar quem pratica o mal. (LUTERO *apud* VILLEY, 2005, p. 325)

Todas essas ideias serão expressas nos sermões da Igreja anglicana e nos textos jacobitas: o rei é ministro de Deus, a resistência à autoridade é pecaminosa e atrai a ira divina etc. A autoridade temporal é autônoma em sua própria ordem, pois fora instituída por Deus para que o governo dos maus não prevaleça sobre a Terra: *omnia Potesta a Deo*. Em oposição, o Papa é carente de qualquer autoridade, temporal ou espiritual — o texto bíblico *Tu es Petrus*⁵¹ é deixado de lado —, pois a última pertence à comunhão de todos os cristãos unidos em fé. Por

⁵¹ Trata-se da passagem em que Jesus delega a Pedro o “poder das chaves”: “Respondeu-lhe Simão Pedro: Tu és o Messias, o Filho de Deus vivo. E Jesus respondeu-lhe: Bem aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foram a carne e o sangue que to revelaram, mas meu Pai que está nos céus. Ora, também eu te digo: Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do Inferno não prevalecerão contra ela. Dar-te-ei as chaves do Reino dos céus, e o que ligares na terra ficará ligado nos céus; e o que desligares na terra ficará desligado nos céus” (Mt, 16, 16-19).

isso, para Kantorowicz (1998, p. 29), foi nesta época que o direito divino dos poderes seculares foi proclamado de maneira mais enfática, pois nunca antes a esfera eclesiástica ficou tão sujeita à esfera temporal.

Contudo, a legitimidade dos comandos e normas emanadas dos príncipes seculares encontra algumas barreiras. No tratado *Da Autoridade temporal*, Lutero examina tais limites; o ponto principal é que nenhum governante pode atingir as consciências de seus súditos, pois o gládio não tem a capacidade coagir à fé: “Em questões de consciência, o sujeito não precisa obedecer ao príncipe, mas mesmo nesses casos ele ou ela não pode agir de maneira que produza distúrbios civis. A resistência nesses casos é limitada ao descumprimento” (LUTERO *apud* GILLESPIE, 2008, p. 123)

Segundo o filósofo Michael Gillespie (2008, p. 124), em *The Theological Origins of Modernity*, o forte apoio de Lutero à autoridade secular não significa um autoritarismo acrítico, pois havia claras distinções entre governantes melhores e piores. No mesmo *Da Autoridade Temporal*, o teólogo descreve a maior parte dos governantes como tiranos maus e estúpidos: “Porque Deus Todo-Poderoso enlouqueceu nossos governantes; eles realmente pensam que podem fazer — e ordenam que seus súditos façam — o que quiserem.” Por isso, quando os príncipes tentam se colocar no lugar de Deus, procurando dominar a consciência e a fé dos súditos, mostram-se os “maiores tolos ou os piores atifes da Terra” (LUTERO *apud* GILLESPIE, 2008, p. 124). Sobre as palavras de Cristo acerca de César, escreve:

O próprio Cristo diferenciou isso claramente e o resumiu brevemente em Mateus 22.21: “Daí a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. Se o poder imperial se estendesse ao reino e poder de Deus e não fosse algo à parte, Cristo não os teria diferenciado dessa maneira. Com eu já disse, a alma não está sob o poder do imperador. Este não pode adestrá-la nem dirigi-la, nem matar, ressuscitar, ligar, desligar, julgar, condenar, nem manter e nem deixar. Tudo isso ele deveria poder fazer se tivesse autoridade sobre ela para dar-lhe ordens e impor-lhe leis. Mas ele tem poder de fazer isso sobre corpo, bens e honra. Pois é capaz disso. (LUTERO, 2000, p. 47)

Mas essa autoridade, segundo a própria Escritura, é irrestrita quanto às ações exteriores humanas (“corpo, bens e honra”), inclusive no que diz respeito aos cultos religiosos. Por este motivo, na Alemanha serão os príncipes que imporão aos súditos a forma dos cultos, expulsando

da terra os partidários do papa. Na Inglaterra vimos um processo similar onde o Rei, Chefe Supremo da Igreja, concentra as decisões em matéria religiosa⁵², o que nos força a reconhecer que uma das grandes consequências da Reforma foi o fortalecimento das autoridades políticas. Lutero, em conversas com Melanchton, enxergava neste processo uma necessidade para que a unidade doutrinal do cristianismo não se perdesse em um mar de cismas e heresias:

Na noite de 27 de junho de 1538, o grande reformador [Lutero] jantava em Wittenberg com seu companheiro de lutas e disputas, o douto mestre Felipe Melanchton. Os dois homens estavam tristes. Falavam do futuro. Lutero interrogava: 'Quantos mestres diferentes seguirá o próximo século? A confusão será total. Ninguém se deixará governar pela opinião ou autoridade de outro. Cada um procurará ser seu próprio Rabi (mestre) [...] O melhor seria que os príncipes, por meio de um concílio, procurassem prevenir tais males; mas os papistas não aceitariam jamais isto; têm tanto medo à luz'. Por sua vez Melanchton respondia no mesmo tom: 'Oh! queira Deus que os príncipes e os Estados possam encontrar num concílio uma fórmula de concórdia para a doutrina e as cerimônias [...] (FEBVRE, 1995, p. 264)

Texto emblemático é *Contra as Hordas Salteadoras e Assassinas dos Camponeses*, dirigido às autoridades seculares e cristãs durante a revolta dos camponeses na Alemanha (região da Suábia), em 1525. Imaginando obter apoio do monge, os camponeses tinham-se rebelado contra as ordens de um príncipe que o próprio Lutero reconhecia serem injustas. Para a surpresa dos camponeses, o ex-monge toma o partido dos senhores e censura o ímpeto da revolta e da desordem, alegando que o Evangelho pregava apenas a obediência. Ao cidadão não cabe a promoção da justiça pública — de fato, vimos que não há propriamente justiça na Terra — pois a submissão é preceito que revela a humildade, virtude dos predestinados. O único conselho é deixar que os ministros de Deus punam as vilezas, pois uma má conduta não pode justificar outra conduta igualmente má: “o fato de a autoridade ser má e injusta não justifica nem conglomeração nem revolta. Pois a tarefa de castigar a maldade não pertence a cada um, mas à autoridade temporal que empunha o gládio, como diz são Paulo.” (LUTERO *apud* VILLEY, 2005, p. 326)

E quanto aos maus governantes que se recusam a se submeter ao Evangelho? Existem duas possibilidades: ou o súdito tolera, por amor a Deus, a provação, ou muda para outro principado que melhor lhe convenha. Ora, os senhores são proprietários em regime absoluto de suas terras, não havendo poder humano que se lhe faça frente; por isso, é ilícito desobedecer e

⁵² A Genebra de Calvino será organizada de uma maneira diferente, com o clero exercendo diretamente o *múnus* público, em outras palavras, a cidade torna-se uma teocracia.

destruir a ordem que foi estabelecida por Deus: “é preciso sofrer a injustiça, e se um príncipe ou um senhor não quer tolerar o Evangelho, deve-se mudar para um outro principado onde o Evangelho seja pregado, como Cristo diz: se vos perseguem numa cidade, fugi para outra”. (LUTERO *apud* VILLEY, 2005, p. 326)

A tese principal defendida por Lutero (1996, p. 330–6) é a de que a rebelião deve ser sufocada pelas autoridades, pois os camponeses “passaram à violência e, esquecendo seus propósitos, assaltam e esbravejam, comportando-se como cachorros loucos”. Teriam ainda desrespeitado a autoridade bíblica, porque violaram o juramento de fidelidade e reverência que prestaram a Deus e às autoridades (“dai a César o que é de César”), assaltaram e saquearam conventos e castelos que não lhes pertenciam, acobertando o pecado com a suposta proteção evangélica (“louvam e servem ao diabo sob as aparências do Evangelho”). Por isso, para Lutero (1996, p. 336), a rebelião não é simples assassinato, mas um incêndio que devasta o país e, caso os príncipes não a detenham como se detém a um “cão raivoso”, todo o território pode ser dizimado e reduzido a “sangue, viúvas e órfãos”.

Se, para os canonistas e teólogos da Idade Média, a não-resistência estaria no rol dos “conselhos de perfeição”, uma livre imitação de Cristo que leva à santidade, em Lutero a não-resistência torna-se doutrina jurídica, pois a diferença entre os preceitos e os conselhos fora abolida. Em verdade, é sob o regime de príncipes que pilham, enforcam e estrangulam que o povo cristão é mais fortalecido. Não é que Lutero admire leis injustas, mas sim que estar submetido a uma tirania é uma boa oportunidade para o crescimento da fé cristã. De qualquer modo, um governante deve legislar, senão à favor o direito natural – porque é preciso governar contra a natureza destruída do homem, lembremos — ao menos conforme os mandamentos divinos: o príncipe é um “ministro de Deus encarregado de castigar quem pratica o mal” (LUTERO *apud* VILLEY, 2005, p. 327).

Segundo Michel Villey (2005, p. 328), tal visão representa um retrocesso na teoria das fontes, pois, além da Sagrada Escritura ser pobre em soluções jurídicas — afinal, ela trata principalmente da salvação das almas — e, por isso, abrir um grande escopo para a arbitrariedade legislativa, a lei deixa de mirar a justiça como condição de sua validade. Se antes, com São Tomás, lei injusta não podia ser propriamente chamada de lei (*lex iniusta non est lex*),

agora interessa mais a formalidade da fonte, isto é, a validade das normas está apenas condicionada à promulgação pela autoridade competente: a lei deve ser obedecida porque *é* a ordem do príncipe e a autoridade do príncipe *é* de direito divino. Eis o silogismo que leva à divinização do direito positivo.

Desse modo, a injustiça das leis dos senhores contra os camponeses não as tornou menos válidas e a licitude da guerra não está mais em critérios morais — repelir ameaças a si ou ameaças a terceiros, reconquistar territórios etc —, mas antes em saber distinguir hipóteses puramente formais: se a guerra se dá entre superior e inferior, entre iguais, ou entre inferior e superior (LUTERO, 1958, pp. 149–170). Semelhante à forma como hoje o jurista sopesa a validade de uma norma dentro de um ordenamento, a solução da guerra “justa” em Lutero se dá conforme as posições hierárquicas dos participantes.

Mesmo assim, o monge recomenda certos critérios genéricos de equidade, mas, ao contrário de Aristóteles e de Cícero, não aquela equidade buscada pelos juristas e pelos aplicadores da lei, mas pelos arbítrios do soberano: “assim como um pai de família que, embora fixe o tempo e a quantidade de trabalho e de alimento para seus domésticos e seus filhos, deve, contudo, conservar em seu poder os meios para modificar ou relaxar essas disposições” (LUTERO *apud* VILLEY, 2005, p. 329).

Destarte, a autoridade deixa de estar submetida, como nos romanos, em Tomás de Aquino e em toda tradição escolástica, ao controle descentralizado da doutrina e dos juízes, mas torna-se incondicional; do ponto de vista da pragmática jurídica, enquanto a antiga concepção abria um horizonte de desconfirmação social perante a autoridade emanadora, a nova interação tenta neutralizar, desde o centro, qualquer insubordinação por parte dos destinatários das normas. Lutero responde a todos que obedeçam, pois não há autoridade que não venha de Deus e superior que não deve ser obedecido pelos súditos.⁵³

Em suma, é necessária rígida obediência em assuntos seculares, pois “um mundo como este merece tais príncipes [...] o mundo é muito mau e não merece ter muitos sábios e príncipes piedosos” (LUTERO *apud* GILLESPIE, 2008, p. 124). Crítico da razão profana, pretendendo beber apenas das Escrituras⁵⁴ os princípios da conduta humana, e apartada da tradição

⁵³ Sobre este ponto, poucos autores são tão incisivos quanto Villey (2005, pp. 330–1): “Pois o indivíduo natural não é nada no luteranismo, a pessoa humana só começa a ser investida de valor e de “dignidade” depois de salva pela fé e no reino espiritual, não em sua condição natural.”

⁵⁴ Visto que a natureza é maligna, dela não se pode tirar princípios para a convivência humana. Em certo sentido, este concepção de mundo, como também a de Calvino, tende às visões gnósticas dualistas que enxergam no

hermenêutica católica, Martinho Lutero extrai da pregação de São Paulo aos romanos, não o valor da obediência como regra de conduta espiritual⁵⁵ — como fizera o magistério anterior sobre o assunto —, mas antes a conclusão de que os poderes vigentes são de direito divino. Seu método teológico, ao privilegiar uma leitura literalista das Escrituras, identificou o direito com uma forma pré-moderna de positivismo duro, a qual exalta o ordenamento jurídico positivado como fonte de valor supremo (VILLEY, 2005, 331).

Dessa forma, o pensador coroa o pensamento teológico de fundo da nova configuração política europeia, onde os Estados nacionais conquistam sua autonomia absoluta na esfera do poder temporal, e onde príncipes, legisladores e demais autoridades almejavam destruir as barreiras limitantes ao livre exercício do braço secular. Esse prolongamento implícito de sua teologia não assumiu de uma só vez as consequências que tal doutrina conduziria, pois uma noção de direito tão contrária aos costumes da Europa não poderia ser assimilada da noite pro dia. Contudo, tais tendências de culto à autoridade e apologia da obediência irrestrita fundada na fé religiosa terão seu primo fruto na Inglaterra de Henrique VIII.

5.2 João Calvino e o direito como anexo da moral

5.2.1 A Teocracia de Genebra

O reformador João Calvino (1509– 1564) foi possivelmente o ponto de ruptura definitivo com a Igreja de Roma, sistematizando a doutrina protestante — em contraste com a caótica obra de Lutero — em um corpo teológico robusto e profundo. Apesar de sua obra, no cômputo geral, ser uma continuidade do trabalho empreendido pelo monge agostiniano, existem importantes diferenças que interessam sobretudo à teoria do direito. De fato, depois de publicar

mundo material criado uma obra do deus Mal (Demiurgo), enquanto o espírito é obra do Deus Bom.

sua grande obra, *Instituições da Religião Cristã* (1536), Calvino muda-se para a Suíça onde fará um grande experimento social para a aplicação dos princípios reformados, naquela que pode bem ser considerada a primeira teocracia cristã na modernidade: a Cidade-Igreja de Genebra.

A constituição da cidade, sua moral e leis serão diretamente influenciadas pelo reformador francês. Nela, Calvino condena Michel Servet à fogueira por crimes de heresia (1553), revisa seu grande trabalho das *Institutas*, prega e governa com a elite dos anciãos. De Genebra, seu pensamento irradia para os calvinistas franceses, também chamados de huguenotes e depois para todo o mundo reformado. Do ponto de vista teológico, Calvino levará a revolta luterana às últimas consequências: destruição sistemática da maioria das instituições da Igreja católica, de sua hierarquia e de sua doutrina e de quase todos os seus sacramentos. Do ponto de vista prático, deve-se acrescentar que, à diferença de Lutero, o teólogo viu-se envolvido mais diretamente com o governo da vida civil. E finalmente do ponto de vista jurídico, as mesmas tendências luteranas são prolongadas: a destruição do direito concebido à maneira de Aristóteles, dos romanos e da Igreja e a preocupação de regular a conduta humana com base nas leis positivas divinas e dos príncipes, de modo que, se em Lutero tais princípios aparecem esparsos e nem sempre coerentes, a doutrina de Calvino é muito mais bem acabada e explicitada. (VILLEY, 2005, pp. 335–7).

Com sua obra começa a se desenhar a marca moderna da separação absoluta entre o direito e a moral, o que, no autor, paradoxalmente produz o seu reverso: a identificação estrita entre direito e moral. Para analisar o fenômeno, é útil estudar não só a sua grande obra sobre a Instituição cristã, mas também os famosos sermões que proferiu em Genebra que iluminam melhor os pensamentos de seu autor sobre a vida jurídica. Porque, assim como seu antecessor, o Legislador de Genebra — como foi chamado por Rousseau — considera o direito um assunto secundário: "Embora eu tenha prometido declarar por quais Leis deve ser governada uma cidade cristã, não pretendo entrar em longos debates, a saber: quais seriam as melhores Leis. Esse debate seria infinito, e não convém ao nosso presente intuito." (CALVINO *apud* VILLEY, 2005, p. 339). Mais um notável exemplo de um autor que, tendo expressamente subestimado a arte jurídica, dedica a ela algumas das páginas mais influentes da história do direito.

A princípio, portanto, interessaram a Calvino os assuntos de ordem moral, de modo que na Constituição de Genebra, competia aos anciãos, isto é, aos pastores mais antigos e respeitados, a regulação dos costumes locais, por meio da vigília e da denúncia de um fiel que fosse pego dançando ou fornicando, por exemplo (VILLEY, 2005, p. 340).

Em relação à questão das fontes, Calvino não pretende fazer outra coisa que submeter a vida inteira do cristão às prescrições bíblicas — ao Novo Testamento, sim, mas também na lei judaica do Antigo Testamento⁵⁶, no Pentateuco e nas demais *moralia* contidas nos livros proféticos e sapienciais⁵⁷. No reformador, diferentemente de Tomás de Aquino, tais preceitos não dizem respeito à lei natural, isto é, à moral comum da humanidade, tanto entre cristãos quanto entre pagãos, mas à livre deliberação divina⁵⁸, vez que a razão natural, como cria Lutero, é débil e corrompida e jamais alguém poderia deduzir da natureza bons princípios do agir moral. Por isso, ao texto da *Epístola aos Romanos* sobre a lei natural, Calvino dá outra interpretação: o da responsabilidade natural do homem perante o desvio da criação. Por causa do pecado original, os judeus, pagãos e todo o conjunto humano merece ser condenado. Ademais, após o pecado, a razão humana obscureceu, deixando de reconhecer a lei divina, de forma que somente a Revelação poderá retirá-lo da caverna por meio da Graça (VILLEY, 2005, pp. 341-2).

E é por isso que Calvino classifica como “perversas” e “diabólicas” a razão e a moral

⁵⁶ Não são poucos os que argumentaram que a partir de Calvino o cristianismo retoma um processo de “judaização” que atingirá o ápice nas seitas neopentecostais do século XX. A própria ideia de um “culto” substituindo a Missa é sinal dessa tendência.

⁵⁷ Contudo, como se sabe, a conduta rigorosamente cristã não é responsável pela salvação, pois esta seria uma Graça gratuita que Deus dá aos predestinados

⁵⁸ Esta é uma influência tardia do voluntarismo de Duns Escoto (1266–1308), monge franciscano cuja filosofia se encontra nas antípodas de Tomás de Aquino. Para Escoto, o Bem é bem por Deus assim o quis; se antes Ele o quisesse que o Mal fosse o Bem, assim se faria. Em suma, a moral é ato de uma vontade caprichosa do Criador, e não diz respeito à ordem do Ser. Assim, o franciscano promoveu a separação fé e razão, dispôs a vontade acima do intelecto e concebeu um deus que age arbitrariamente. Com efeito, disse Bento XVI (2016) em uma aula magna na Universidade de Regensburg: “Por honestidade, temos de referir aqui que, na teologia da baixa Idade Média, se desenvolveram tendências que rompem esta síntese entre o espírito grego e o espírito cristão. Em contraste com o chamado intelectualismo agostiniano e tomista, Duns Escoto deu início a uma orientação voluntarista que, no termo de sucessivos desenvolvimentos, havia de levar à afirmação segundo a qual, de Deus, só conheceremos a *voluntas ordinata*. Para além desta, existiria a liberdade de Deus, em virtude da qual Ele teria podido criar e fazer inclusive o contrário de tudo o que efetivamente realizou. Vemos esboçarem-se aqui posições próximas, sem dúvida, das de Ibn Hazm e que poderiam levar à imagem dum Deus-Arbítrio, que não está dependente sequer da verdade e do bem. A transcendência e a diversidade de Deus aparecem tão exageradamente acentuadas, que inclusive a nossa razão e o nosso sentido da verdade e do bem deixam de ser um verdadeiro espelho de Deus, cujas possibilidades abismais permaneceriam, para nós, eternamente inatingíveis e ocultas por detrás das suas decisões efetivas”. No mesmo sentido, escreveu sobre Escoto o filósofo neotomista Etienne Gilson (1988, II, p. 599): “A vontade de Deus é pois senhora absoluta da escolha e da combinação das essências; ela não está submetida à regra do bem, mas, ao contrário, a regra do bem é que lhe está submetida. Se Deus quer uma coisa, essa coisa será boa; e se Ele tivesse querido outras leis morais do que aquelas que Ele estabeleceu, essas outras leis seriam justas, porque a retidão é interior à sua própria vontade, e que nenhuma lei é reta senão enquanto ela é aceita pela vontade de Deus. ”

dos sábios pagãos e de todo o depósito profano recolhido pela patrística e pela escolástica, vez que a tentativa de conciliar a moral cristã com a moral do mundo não pode ser senão desprezível. Para ele, tal conciliação provinha do medo de apresentar o cristianismo como a doutrina radicalmente nova que era: “Quanto aos doutores da Igreja cristã, não houve nenhum que não tivesse reconhecido que a razão ficou muito abatida no homem pelo pecado, e a vontade ficou sujeita a muitas concupiscências, embora a maioria tivesse seguido os Filósofos” (CALVINO *apud* VILLEY, 2005, p. 342).

Contra a tradição da escolástica tomista, os reformadores calvinistas procuram construir uma moral livre de qualquer referência laica, uma moral purificada de qualquer contágio mundano⁵⁹, pois até mesmo a cristandade não passava de uma síntese entre o sagrado e o profano. Esta nova “moral cristã” por excelência terá repercussões sobre o direito: doravante a vida cotidiana de todo leigo deve ser regida integralmente pela pureza evangélica. E entenda-se: regida pela força.

Na moral católica, os “conselhos de perfeição” do Evangelho — pobreza, celibato, obediência hierárquica etc — eram destinados sobretudo aos que se entregam à vida sacerdotal, enquanto aos leigos era suficiente a observância obrigatória dos mandamentos, nada mais do que preceitos da moral natural comum, de modo que a maior parte da conduta cotidiana ficava “livre” de maiores regulações. A moral calvinista, ao contrário, pretendia regular por meio de leis todos os atos da vida temporal. A cristianização da vida deve ser total, o que inclui a liberação dos fiéis de costumes inventados pela Igreja, como o jejum e a confissão (VILLEY, 2005, pp. 344–5). Em termos pragmáticos, o teólogo procura demolir a parte da antiga moral que constituía uma barreira para o trabalho, o enriquecimento e geração de filhos. Ora, nesse aspecto, a moral de monastério, isto é, o ócio, a pobreza, a castidade, de nada podia servir para uma sociedade que prosperava cada vez mais pelo comércio.

De outro lado, cobra de todos os fiéis uma moral rigorista que é tanto intransigente com os deveres para com Deus (observância do repouso aos domingos, proibição das blasfêmias), quanto com os deveres da moral sexual: sob sua direção, Genebra combate a fornicação, os adultérios e até a dança. Nesse sentido, a judaização da moral evangélica se torna mais evidente quando notamos que as prescrições do Antigo Testamento que caducam com a Nova Aliança, retornam com toda a força: “Aos pobres, lembra o dever de resignação, de aceitação de sua

⁵⁹ Por isso a radical corrente calvinista inglesa se chamará de “puritana”.

sorte e a proibição do roubo e de qualquer tipo de revolta. Aos ricos, ordena igualmente alimentar os pobres, deixar o pobre respigar, pagar ao operário o salário prescrito”. (VILLEY, 2005, p. 346). O trabalho, por outro lado, é para ambos, pois Deus ordena ao homem que viva pelo suor de seu rosto. Aos poucos, todas as máximas e regras do Decálogo, do Deuterônimo, dos Provérbios e demais *moralia* — que voltavam-se ao bem estar do povo judeu — são restauradas como fonte principal da moral calvinista, enquanto a doutrina “laicizada” dos filósofos tomistas é expurgada da vida pública.

De fato, em 1542, Calvino publica em Genebra o seu catecismo, onde insiste na obliteração dos pecados romanistas: seu objetivo é apagar cada resquício de superstição e idolatria ainda praticada entre os cristãos. Para isso, criou um consistório, uma assembleia mista de leigos e clérigos, cuja função era a de julgar comportamentos individuais desviantes, aplicando penas temporais e espirituais como a excomunhão. Jeanne Petreman foi excomungada por recitar o Pai-nosso em latim e por proclamar a Virgem Maria como sua defensora e em 1546 um frade franciscano foi expulso da cidade por pedir comida em nome de Deus e da Virgem Maria. Em 1547, diversas mulheres flagradas dançando foram condenadas a alguns dias de prisão (DE GREEF, 2008, pp. 30–31)⁶⁰.

Assim, moral calvinista abandona a concepção aristotélico-tomista de obra da razão sinderética, e torna-se obediência literal e estrita às regras divino-positivas⁶¹. Na esteira de Lutero, afoito por obliterar tudo que seja pagão, Calvino afasta da moral qualquer concepção de justiça distributiva e comutativa. Separando a moral do direito, o reformador realiza também o oposto: reduz o direito à moral. Ao retornar à concepção judaica, em que a única lei que importa é a moral⁶², o direito muda de objeto, fonte e natureza e torna-se um simples

⁶⁰ Aqui podemos recordar *Medida por Medida* (1604), provalmente a melhor sátira shakespeariana a respeito das consequências do rigorismo puritano.

⁶¹ É verdade que, para alguém que desejava ver nas Escrituras a fonte exclusiva da moralidade, Calvino vai muito além dela: além da interdição da dança e da maquiagem, até mesmo os nomes de batismo foram regulamentados em um decreto de 1546, sob a desculpa de que alguns pudessem lembrar idolatria ou simplesmente soarem “absurdos” (WATT, 2002, pp. 439–56).

⁶² Sobre esta concepção jurídica “judaizante”, onde a moral não deixa espaço para o direito, diz Villey (2005, p. 350): “Na linguagem dos sociólogos, posso dizer que existem, ao longo da história, dois modos de “controle social” O primeiro constitui-se de uma moral que não deixa nenhum lugar para o direito. Esta me parece ser precisamente a do povo judaico. Ele é regido por um conjunto de leis religiosas que, sem visar à reforma da

instrumento de sanção das leis morais. Ora, segundo Villey (2005, p. 350), é justamente esse método de controle social que triunfa na Europa moderna, inclusive em seu enfoque liberal-individualista: obediência às leis morais de respeito à propriedade e o cumprimento estrito dos contratos (*pacta sunt servanda*), modernidade esta que realiza a síntese entre o voluntarismo de Escoto e o nominalismo de Ockham.

De fato, a chave para a renovação do Direito ocidental a partir do século XVI foi a concepção protestante de poder do indivíduo e sua capacidade para estabelecer contratos e adquirir propriedades: “A propriedade torna-se natural [...] e a secularização do Estado, no sentido restrito de remoção dos controles eclesiásticos, foi acompanhada por uma espiritualização e mesmo uma "santificação" da propriedade e do contrato (BERMAN, 2006, p. 43).

Por isso, ainda que Calvino, à semelhança de Lutero, tenha traçado limites à atuação monarcas absolutistas no século XVI, todo o direito positivo é concebido em torno da exclusiva autoridade dos príncipes. Mais do que isso, tais limites são apenas expectativas de que as autoridades respeitem as consciências, as propriedades e os direitos contratuais. Em um contexto como esse, o direito, particularmente na sua dimensão de justiça “particular”, não tem nada a oferecer. Mas vejamos melhor a maneira pela qual o mestre de Genebra entende o papel social do direito.

5.2.2 A doutrina calvinista do direito

A moral calvinista, apesar de muito mais completa que a luterana, também faz pouco da justiça distributiva. Assim como a ordem política, a ordem econômica atual é derivada diretamente dos desígnios divinos, de modo que o papel de distribuição das riquezas e das honrarias entre os cidadãos pertence à absoluta autoridade temporal. É verdade que diversas

ordem atual das posses, e nem mesmo a defini-la claramente, prescrevem ao pobre não roubar, ao rico, dar. Aliás, a distribuição dos bens deste mundo não tem nenhum valor numa sociedade orientada sobretudo para fins espirituais. Nele, a proporção das riquezas deveria ser indiferente. O outro tipo de controle social, cujo exemplo encontramos na doutrina de Aristóteles e de São Tomás, empenha, ao contrário, muitos esforços para a aplicação efetiva da justiça distributiva e comutativa. Essa segunda via, mais pé no chão, não se contenta em confiar nas boas disposições morais dos pobres e dos ricos, mas assume a tarefa de efetuar atribuições justas: que é a tarefa do direito. Essa doutrina não opõe o direito à moral, mas inclui o direito e a justiça numa concepção mais sábia e mais completa da moral”.

correntes calvinistas procuraram extrair de Calvino os princípios que embasassem o desafio à ordem social vigente — os franceses (huguenotes) em luta contra o rei católico, John Knox e os puritanos ingleses, muitos dos quais, como visto, influenciaram Shakespeare com seus tratados monarcômacos — mas o fato é que o texto do próprio teólogo nos convida a respeitar a ordem atual de partilha dos bens temporais, mesmo quando pouco equitativa.

Ademais, suas *Institutas*, por exemplo, foram dedicadas ao rei católico da França, e não aos anabatistas, como poderia se esperar, pois estes seriam apologistas da desordem civil. Como pensamento político de fundo, as mesmas recomendações de Lutero: a submissão às autoridades superiores, ainda que tiranas, o respeito paternal pelo príncipe: “O respeito de Calvino pela causa da ordem temporal é tal que considera aqui o regime monárquico como o melhor regime, e um regime de direito divino”⁶³ (VILLEY, 2005, p. 354).

Mesmo algumas ideias *Do Governo Civil* que parecem abrir caminho para os liberais monarcômacos, como a tese de que Deus suscita na História vingadores para fazer justiça, não amparam o direito dos súditos de se rebelarem contra a autoridade estabelecida⁶⁴. É verdade que o limite da obediência se encontra nos mandamentos divinos, isto é, nos Decálogo. Ninguém é obrigado a respeitar ordens que violem as prescrições diretas de Deus. Senão, vejamos: “Há sempre um limite na obediência devida aos superiores, ou, mais exatamente, uma regra que se deve ser sempre observada: tal obediência não deve nos afastar da obediência devida a Deus, sob cuja vontade todos os éditos reais e constituições devem estar contidos” (CALVINO, 2009, p. 901, nossa tradução).

Contudo, não havendo direito de resistência, nem de deposição dos maus príncipes, o que resta ao súdito é rezar pela conversão do tirano ou aceitar o martírio quando for o caso de desobedecer a ordens dos superiores. Também não há um papel para os juristas e para a doutrina do direito, vez que a fonte do direito positivo é sempre as disposições dos príncipes ou de seus ministros, delegados e juízes. Outrora com um papel independente e relevante na modulação

⁶³ É verdade que posteriormente, diz Villey (2005, p. 353) as contingências históricas levaram os calvinistas de outros países (França e América, por exemplo) a defenderem doutrinas liberais contra a monarquia de direito divino.

⁶⁴ No capítulo anterior expusemos essa mesma tese em Jaime I, autor sob a direta influência de Calvino.

do direito — e neste sentido a Idade Média foi a herdeira direta da concepção jurídica romana — os juristas são agora apenas súditos do príncipe. Por isso, para Villey (2005, pp. 355-6), o protestantismo fundado em *Romanos* arrasta as leis positivas humanas para o primeiro escalão, prescrevendo aos súditos uma obediência irrestrita aos magistrados, no que Genebra é um exemplo notável de experimentação.

Por um lado, Calvino exclui a doutrina como fonte do direito. Por outro, é a primeira vez na história do pensamento jurídico que o “fato” se torna explicitamente uma fonte. Sempre apologista da ordem vigente, para o reformador, a ciência do direito é sobretudo estática, pois visa a conservar o arranjo social. No capítulo XVI sobre o governo civil, lê-se que uma das principais funções do magistrado é a conservação dos bens dos particulares, que podem recorrer à justiça quando estes bens forem ameaçados ou defende-los por si mesmo: "Mas quando alguém vir que poderá defender seu bem sem ofensa nem danos à caridade [...] nada comete contra a sentença de São Paulo. Principalmente se for coisa de grande importância, e cujo dano seja para ele um agravo." Por que a Providência cuida de dar-nos as situações sociais existentes, a justiça tem um enfoque primordial de manutenção: "que os juizes mantenham fielmente a cada um o que lhe pertence" (CALVINO *apud* VILLEY, 2005, p. 359).

Bem diferente da noção tomista de Providência⁶⁵, para Calvino este mundo é governado pela mão de Deus e as coisas humanas não são conduzidas ao acaso. Não é o livre arbítrio quem opera a partilha dos mais diversos bens (políticos, econômicos, sociais etc), mas o próprio Deus: "Devemos estimar que o que cada um possui não lhe adveio fortuitamente, mas pela distribuição daquele que é soberano-mor e senhor de tudo." E ao pobre proíbe em todas as circunstâncias o roubo dos bens dos ricos, mesmo o caso de furto em condições extremas, exceção que Aquino acreditava contornar o caráter pecaminoso da ação⁶⁶: "És um sacrílego quando vais pilhar o bem alheio, quando vais arrancar da mão de Deus o que ele reservara para um outro (CALVINO

⁶⁵ A noção tomista de ordem natural, isto é, a razão que governa todos os seres, não exclui a dimensão livre dos atos humanos. Com efeito, diz a Suma Teológica: "O homem tem livre arbítrio; do contrário seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e as penas" (I-I q. 83 a.1), mas ao mesmo tempo "pela mesma razão Deus é governador e causa dos seres; pois a Ele pertence produzi-los e dar-lhes a perfeição, o que tudo é próprio de quem governa. Ora, Deus é, não a causa particular de um gênero de seres, mas a universal, da totalidade dos seres, como já se demonstrou. Por onde, assim como nada pode existir sem ser criado por Deus, assim também nada há que lhe possa escapar ao governo" (I-I q. 103 a.5).

⁶⁶ Em contrário, diz Tomás de Aquino, prenunciando o que nosso Código Civil classificará como furto famélico: "Se a necessidade for de tal modo evidente e imperiosa que seja indubitável o dever de obviá-la com as coisas ao nosso alcance – por exemplo, quando corremos perigo iminente de morte e não é possível salvarmo-nos de outro modo – então podemos licitamente satisfazer à nossa necessidade com as coisas alheias, apoderando-nos delas manifesta ou ocultamente. Nem tal ato tem propriamente a natureza de furto ou rapina" (ST II-II, q. 66 art. 7).

apud VILLEY, 2005, p. 360)

É preciso compreender a radicalidade desta cosmovisão: a razão humana é novamente depreciada porque ela é incapaz de investigar, buscar e aplicar a justiça, porque é *impossível* uma divisão mais justa dos bens: ultrapassando Lutero, não é somente o poder temporal que é de origem divina, mas também o estado atual das posses. É preciso que o súdito aceite o regime até mesmo de tiranos, é preciso que o súdito aceite a distribuição dos bens tal como ela é: se a moral é respeito às Escrituras, o Direito é respeito ao fato que procede da Providência, de modo que os direitos de propriedade, por exemplo, devem respeitar as situações existentes de posse. A doutrina calvinista do Direito é a de submissão ao fato positivo, cabendo ao legislador respeitar os desígnios da Providência (VILLEY, 2005, p. 361).

A justiça distributiva não tem um papel a exercer nessa sociedade e, em realidade, o próprio direito não é apenas um anexo da moral. Seguindo, como seu antecessor, a mesma interpretação da *Epístola aos Romanos*, Calvino (*apud* VILLEY, 2005, p. 363) acredita que os príncipes são "ministros de Deus para servir à sua ira e vingar-se daqueles que fazem o mal". São os responsáveis pela aplicação das leis divinas nesta Terra: assim, para dar efetividade aos dez mandamentos, é preciso que o príncipe-legislador acrescente leis anexas e contingentes, variáveis segundo o lugar e o tempo. Neste cenário, o direito no sentido dos gregos e dos romanos, arte da razão prática, vai perdendo sua função autônoma — pois a razão mesmo já não possui sua relativa autonomia e o Estado é apenas o sancionador das leis mosaicas.⁶⁷

Diante desta Cidade-Igreja, cabe aos cidadãos a obediência passiva, pois os males são castigos enviados pela divina providência e Deus mesmo cuidará de remediá-los a seu tempo:

⁶⁷ Michel Villey (2005, p. 364) não tem dúvidas de que esta elisão da doutrina tradicional do direito e do papel dos juristas conduziu, pouco a pouco, a arte jurídica para a concepção positivista a vicejar a partir do século XIX: “Melhor ainda que a de Lutero, graças à sua clareza metódica, à excelência da formação intelectual de seu autor, a doutrina de Calvino nos ajuda a compreender qual foi o efeito do protestantismo sobre o pensamento jurídico da Europa moderna. Na história da filosofia do direito, a Reforma aparece como um prolongamento do esforço de Ockham e de sua escola; continua o movimento, inaugurado pela escolástica franciscana, de regressão rumo ao agostinismo medieval, destruidor do direito natural. Relega ao abandono as aquisições do humanismo da escola de São Tomás; faz com que se perca a sábia teoria do direito que o mundo devia à filosofia dos gregos; em sua obsessão pelo retorno às fontes bíblicas, amputa a moral clássica de uma de suas peças mais sutis mas também mais necessária, a justiça social e o direito. Foram estas as vias que conduziram ao positivismo moderno”.

“Se formos cruelmente afligidos por um Príncipe desumano ou roubados e saqueados por outro [...] não cabe a nós remediar tais males; e a nós resta apenas implorar a ajuda de Deus, em cuja mão estão os corações dos reis e as mudanças dos reinos.” (CALVINO *In*: ALLEN, 1960, p. 56).

É a partir dessa ótica da punição divina pelos pecados coletivos do povo que Tyllard (1969, pp. 162; 195) extrairá a sua tese das oito peças históricas de Shakespeare como um processo de culpa e expiação, pois “os problemas de um país são as punições de Deus por seus pecados” e em “tamanho pantanal de crimes, o papel do céu é principalmente o de vingar”.

É claro que, assim como nem todos os luteranos seguiram à risca os conselhos e a doutrina do próprio Lutero — e a seita dos anabatistas bem atesta isso —, também os calvinistas fizeram de seu mestre o autor de ideias díspares: de apolegeta da teocracia a suposto precursor do Estado liberal democrático de direito, são múltiplas imagens de Calvino que aparecem na História. Pode-se ser calvinista sem aderir às teses de obediência aqui expostas, mas é inegável que a doutrina do direito divino do príncipe aparece no Legislador de Genebra com uma força raramente manifestada em outros autores.

Convém observa que, por volta de 1550, Calvino tenha enviado cartas a Eduardo VI, encorajando-o nas suas reformas anglicanas, além de compará-lo a personagens bíblicos como Josias, Ezequiel, Davi e José. Aconselhando sobre a melhor forma de preservar a pureza do Evangelho na Inglaterra, Calvino pede que “a verdadeira religião” seja protegida e promovida por meio de um regulamento de adoração, da educação dos pastores e de uma vigilância cuidadosa nas universidades e que abusos da doutrina católica — como a oração à intercessão dos santos — sejam refreados: “Existem abusos manifestos que não devem ser tolerados; como, por exemplo, oração pelos mortos, colocando diante de Deus em nossas orações a intercessão dos santos e acrescentando seus nomes aos Dele ao prestar juramento” (CALVINO, 1847, p. 709).

De fato, Eduardo era importante para Calvino pois se tratava de um dos primeiros reis abertamente reformados e, para nós, importa que o documento seja um dos melhores pontos de contato entre a Igreja Anglicana e os primeiros reformadores. Como tratamos outrora, a Igreja na Inglaterra não levará adiante as pretensões reformistas de Eduardo e das correntes mais radicais do protestantismo, e Elizabete protagoniza uma espécie de síntese entre a teologia

reformada e a católica⁶⁸, mas não podemos desconsiderar que tanto a dinastia Tudor quanto a Stuart tenha bebido, mesmo que indiretamente, da concepção político-teológica dos primeiros reformadores.⁶⁹

⁶⁸ Lembremos que o objetivo inicial de Henrique VIII era se casar com sua amante Ana Bolena e não entrar em cisma, muito menos modificar a doutrina católica.

⁶⁹ Neste tempo é John Hooker quem escreve que o cargo de magistrado é ordem divina e Stephan Gardiner quem afirma que mesmo os reis infiéis representam a imagem de Deus sobre a Terra (ALLEN, 1960, p. 126).

6 AS RELAÇÕES ENTRE AS POTESTADES ESPIRITUAL E TEMPORAL NA BAIXA IDADE MÉDIA

O cisma inglês começou como um movimento de cima para baixo com a nacionalização da Igreja por Henrique VIII, mas logo se tornou mais radical à medida em que a pressão por mudanças entre os reformados se infiltrava por baixo. O foco da revolta anglicana era a autoridade papal, de maneira que Henrique, que já havia se posicionado contra Lutero, não tenta inicialmente modificar a doutrina e a prática católica nos pontos essenciais. Após sua morte, com a ascensão do jovem Eduardo VI (1547) ao trono, os protestantes se fortalecem.

Depois da morte prematura de Eduardo (1553), sua meia-irmã Maria I tenta, sem sucesso, restabelecer o catolicismo. Sua sucessora, Elizabete, muito hábil politicamente, chega a um acordo com os vários grupos religiosos em conflito, o que se consubstanciará nos Trinta e Nove artigos de fé de 1563. Em meio ao crescente conflito entre posições protestantes dissidentes (calvinistas e arminianos não se entendiam, por exemplo⁷⁰) e católicos, Jaime, filho de Maria Stuart, rainha que tentara reverter a Escócia para o catolicismo, adota o episcopalianismo (anglicanismo internacional) não só pela posição dogmática intermediária, como também pelo fato de que esta poderia fornecer o mais robusto suporte teológico para sua crença no direito divino dos reis, assunto que já lhe rendera um livro (GILLESPIE, 2008, pp. 210-11).

A perspectiva jacobita não é a expressão cabal de uma doutrina que aparece antes de maneira difusa e pouco teorizada. Para se divorciar de Catarina de Aragão, Henrique VIII inicia a tendência nacionalizadora que caracterizará os próximos séculos. O resultado mais significativo deste ensimesmamento é o ressurgimento de uma doutrina teocrática que faz, pouco a pouco, desaparecer o conceito católico e medieval de que o Papa e demais membros

⁷⁰ O arminianismo surge com as ideias do holandês Jacobus Arminius (1560-1609), um aluno do sucessor de Calvino, Thodor Beza, que rejeitou a ideia de dupla predestinação. Com base em Erasmo de Roterdã, Arminius argumenta que o homem, e não Deus, deve ser o autor do pecado, e por isso o livre arbítrio tinha um papel fundamental na salvação ou condenação das almas. Essa nova teologia foi vista pelos calvinistas como um “cripto-catolicismo” (GILLESPIE, 2008, p. 211).

do clero, na condição de representante do poder espiritual, era maior em dignidade do que o chefe do poder temporal (BINDOFF, 1963, pp. 94–103; HART, 1934).

É verdade que a concepção medieval de direito sustentava que o direito é válido porque essencialmente divino — Deus é a origem da legitimidade do Estado, do Direito e da política em sentido amplo, visto ser o autor do mundo, de todos os bens e todos os seres — mas isto não significava que um rei *a quo* tivesse o condão de expedir normas divinas ou estivesse livre de qualquer sujeição espiritual.

Se falamos em uma origem teológica moderna de uma doutrina da teoria do direito divino dos reis, a qual encontra seus fundamentos nos primeiros reformadores Lutero e Calvino, precisamos abordar, com efeito, ainda a origem remota desta mesma teoria teocrática e como ela se relaciona com a concepção marcadamente oposta que predomina na história da Igreja Católica. Esta é a querela da teologia política.

6.1 O problema da Teologia Política: Eusebianos, Agostinianos e Gelasianos

Segundo Merio Scatolla (2009, pp. 41–7), a formulação cristã do problema da teologia política remonta pelo menos a Paulo de Tarso (c. 5–67), o primeiro a transformar a pregação evangélica em teologia cristã de discurso racional. Depois do apóstolo, a teologia política passa a ser concebida segundo três modalidades diferentes que marcam a história ocidental, conforme a relação triangular entre Deus, Igreja e política. A primeira modalidade de teologia política é aquela em que a transcendência divina do Verbo se manifesta apenas dentro do reino secular: o “Império sem Igreja”.

Esta primeira solução se materializa no Império romano do oriente e sua melhor representação foi dada por Eusébio de Cesareia (c. 265–339), historiador cristão pioneiro. Afirmar o reino subsistindo sem a Igreja implica em radicar o império imediatamente na comunidade cristã, sem intermediação da Igreja, com Deus atuando no mundo com vistas a sustentar uma estrutura política própria para a difusão do Evangelho. Partindo da premissa de que as vicissitudes e contingências político-sociais são elementos da vontade divina, concluímos que o imperador exerce uma necessária função sacerdotal e que, se ele é chefe do reino cristão — *locus* do desiderato divino —, também ele deve ser o chefe da Igreja (SCATTOLA, 2009, p. 48).

Em *On the Theophania*, Eusébio (*apud* SCATTOLA, 2009, pp. 50-3) parte da ideia de que todo universo é sustentado pela Providência, de modo que o império seja não só mais um instrumento no plano salvífico, mas verdadeira manifestação do *logos*. Nessa perspectiva, não há possibilidade da Igreja ser pensada fora do reino, pois a majestade é um atributo divino correspondente à luz que circunda Deus. Ao imperador cabe a correta interpretação das Escrituras, a composição de tratados teológicos e a resolução de disputas doutrinárias. Não é difícil concluir que o eusebianismo conduz ao cesaropapismo, isto é, à identificação entre o espiritual e o temporal na pessoa do Imperador.

A segunda possibilidade é a da “Igreja sem império”, onde a transcendência atuará no mundo apenas por meio da Igreja de Cristo, opção que se materializa no Império romano do ocidente nos primeiros cinco séculos da era cristã. Invertendo a lógica eusebiana, Santo Agostinho entende que a única manifestação da razão divina é Cristo, o homem-Deus que lega a sua Igreja para a salvação das almas, sendo a política necessária apenas para a sobrevivência material dos cristãos, mas sem qualquer valor em si mesma. Para Agostinho, interessa muito mais a distinção entre a Cidade de Deus, o conjunto de homens destinados à beatitude eterna que amam as coisas do alto, e a Cidade dos homens, conjunto de homens destinados à perdição que amam o mundo e desprezam a Deus. Dois amores, duas cidades. (SCATTOLA, 2009, p. 49; 54).

A terceira vertente é aquela em que a transcendência se dá a conhecer ao mesmo tempo na Igreja e no reino, em distintas proporções, visão corporificada na idade média como um todo, particularmente no Sacro Império Romano. Nela, ao sacerdócio pertence exclusivamente a mediação sacramental, ao passo em que ao rei cabe a regência da vida material, sem prejuízo de sua colaboração no que tange a salvar as almas, sempre subordinando-se à igreja, como o corpo subordina-se à alma. Trata-se de uma autoridade secular independente, ainda que delimitada pela Igreja, (SCATTOLA, 2009, p. 49). A carta do papa Gelásio I (492–496) ao imperador Anastácio, a qual explica a existência de dois tipos de poderes, o espiritual e o temporal, deu uma contribuição essencial a este enfoque, razão pela qual ficou também conhecido como teoria gelasiana. Para os pensadores gelasianos, os imperadores são responsáveis pela regulação civil da conduta humana, ao passo em que aos sacerdotes

legitimamente ordenados cabe a administração dos sacramentos. O império e o papado são âmbitos da mesma ordem geral divinamente instituída e, embora sejam autônomos, o segundo é superior ao primeiro.⁷¹

Esta “teoria dos dois gládios” foi a grande plataforma teológico-político dos debates medievais, sofrendo ainda muitas releituras por pensadores modernos. No entanto, duas correntes discutiam incessantemente de que modo a autoridade divina operava em cada âmbito: a primeira, que podemos chamar de pensamento canônico ou hierocrático, estabeleceu o sacerdócio como o gládio superior, de modo que o rei receberia sua potestade mediada pelo papa ou povo (*omnia potesta a Deo per populum*, diz a sentença do Aquinate); os dois poderes são distintos, ainda que não completamente separados, mas caberia ao poder espiritual, em última instância, o direito de estabelecer o poder secular dentro de seus justos limites naturais (VALENTINI, 1969, p. 267). Já a segunda posição interpretou esta relação em favor da realeza, colocando-a acima da dignidade pontifícia, inclinação que podemos chamar de regalista ou teocrática (SCATTOLA, 2009, pp. 59–61)⁷². De qualquer forma, tanto a história antiga quanto medieval são marcadas pela alternância dessas três formas de teologia política, de modo que a idade moderna não conhecerá uma ruptura revolucionária, mas antes se engajará em uma quantidade infundável de releituras e reencenações dos mesmos problemas.

6.2 Os dois gládios e o embate entre hierocratas e teocratas

Para discorrer sobre as relações entre os poderes na Baixa Idade Média — e que constituem a prefiguração do cisma anglicano — privilegiamos o momento histórico que vai da eleição do Papa Gregório VII (1073) até a morte de Bonifácio VIII (1303), aquele que talvez melhor tenha sintetizado o pensamento teológico-político oficial da Igreja durante a Idade Antiga e Média.

De fato, com Gregório inicia-se um período de afirmação teórica resoluta da supremacia do sucessor de Pedro sobre todo a cristandade. Após a queda da Império Romano do Ocidente,

⁷¹ Lembremos sempre do princípio platônico: alma é superior ao corpo, logo o corpo que é movido pela alma e não o contrário.

⁷² Para o autor (2009, p. 61) haveria ainda uma terceira posição, prenunciada por teóricos como Dante Alighieri e Marsílio de Pádua, a qual separa radicalmente as ordens temporal e espiritual. No entanto, tal posição é ainda inimaginável para a cosmovisão medieval, de modo que prenunciam um tipo de laicismo de tal radicalidade que só poderemos encontrar no pensamento moderno.

a Igreja permanece como a única instituição de estrutura jurídica a fornecer as condições sociais e culturais mínimas para a vida nos feudos, pois com o estabelecimento de vários reinos bárbaros, os sacerdotes, por causa de sua cultura e prestígio, acumularam também diversas funções políticas e administrativas. Contudo, essa mesma participação direta dos clérigos nos encargos da vida temporal resultou em uma forte “laicização” da casta sacerdotal, de modo que muitos nobres também foram sendo investidos em funções eclesiais, desde simples párocos e monges, até bispos e papas. Tais fatos tenderam a provocar alastrada indisciplina clerical, laxismo e ignorância da doutrina católica, com o nicolaísmo⁷³ e a simonia⁷⁴ tornando-se pecados cada vez mais comuns.

Com efeito, a imissão do poder secular nos assuntos espirituais torna-se cada vez mais intensa durante os primeiros séculos da era cristã, com reis e imperadores considerando-se os verdadeiros chefes da Cristandade. Carlos Magno (742–814), por exemplo, via-se como senhor supremo do Império, um ministro de Deus, de modo que o papa seria um mero ministro de culto a serviço do monarca. É neste contexto que uma série de homens da Igreja avançam um projeto de reforma eclesial que abrange tanto aspectos espirituais quanto institucionais, reforma esta que produzirá colateralmente seus efeitos no poder secular, afrontando o direito dos príncipes de investirem seus afetos em cargos eclesiásticos.

Desses homens notáveis, o monge Hildebrando, futuro Gregório VII, surge como indiscutível ponto de ruptura, pois que o primeiro a tratar todas as autoridades políticas, incluindo o imperador, como vassallos. Se antes, em um confronto entre os poderes imperiais e papais, Carlos Magno não teria hesitado em depor o pontífice, agora Gregório é capaz de excomungar o imperador Henrique IV, obrigando-o à penitência nas neves fora do castelo de Canossa. Eis o momento primeiro na História em que, *de iure et de facto*, nenhuma autoridade esteve acima da cátedra de Pedro.

Em *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*, José Antônio de Souza e João Morais

⁷³ Termo usado para designar o clero casado ou amasiado. Originalmente, trata-se de uma heresia que remonta aos nicolaítas, cristãos primitivos que advogavam a poligamia.

⁷⁴ Venda de bens, favores e cargos eclesiais. O termo remonta a Simão Mago, personagem que aparece em Atos dos Apóstolos (8, 18-19) para tentar comprar de São Pedro o poder de realizar milagres.

Barbosa (1997, p. 13) explicam que a Igreja, durante toda a Idade Média, assumiu uma posição bem definida quanto à relação entre os poderes espiritual e temporal, de tal maneira que os sucessivos pronunciamentos papais sobre o assunto refletem uma posição oficial a respeito das situações políticas concretas que iam surgindo. Os inúmeros papas que se pronunciaram a respeito destas questões, tais como Gregório VII, Inocêncio III e Bonifácio VIII, mais do que demarcar posições pessoais nos documentos e nas bulas, fizeram parte de uma corrente teológico-política que os ultrapassava, posição que podemos denominar *hierocracia*.

Os textos bíblicos medievais sempre entenderam a passagem do *Tu Es Petrus* como uma entrega de todo o governo da Igreja e o pastoreio sobre todos os fiéis a Pedro, o primeiro entre os apóstolos. Como consequência, os canonistas passam a defender também a tese segunda a qual o mandato petrino, na condição de vigário de Cristo, é o monarca de direito e de fato entre os cristãos e apenas de direito entre os infiéis: trata-se de uma *plenitudo potestatis in spiritualibus*, fórmula que remonta a uma carta do papa Leão I (440–461). Sem maiores dificuldades, essa plenitude do poder espiritual dilata-se para o âmbito da temporalidade (SOUZA; BARBOSA, 1997, pp. 14-5), vez que impossível, sob o ponto de vista do neoplatonismo dominante na época, e posteriormente também sob o pensamento aristotélico-tomista, que as realidades superiores (espirituais) não abarquem as realidades inferiores (materiais)⁷⁵. No século XII, é São Bernardo de Claraval, no *De consideratione*, quem melhor escreve sobre a *plenitudo potestatis*:

Quem és tu? Tu és o grande Sacerdote, o Sumo Pontífice. Tu és o primeiro dentre os bispos, o herdeiro dos Apóstolos. Tu te comparas a Abel no primado, a Noé no governo da arca, a Abraão no patriarcado, a Melquisedeque no sacerdócio, a Aarão na dignidade, a Moisés na autoridade, a Samuel por tua função de juiz, a Pedro no poder, a Cristo na unção [...] Portanto, segundo os teus cânones, tu foste chamado à plenitude do poder; os outros [os bispos] foram chamados apenas a compartilhar da solicitude. Enquanto o poder dos outros pastores se confina a determinados limites, o teu se estende igualmente sobre os deles. (BERNARDO DE CLARAVAL, *De Consideratione*, II, 182: 751a,752a-b)

Foi ele também quem melhor elaborou a imagem hierocrática dos dois gládios a partir do Evangelho de Lucas (22, 38): quando os apóstolos exibem a Jesus duas espadas, Bernardo de

⁷⁵ Além disso, quem poderá separar o espiritual totalmente das vicissitudes e contingências da vida material concreta? Afinal, o homem da idade média, era capaz de fazer a *distinção* entre a realidade temporal e a espiritual, mas jamais se permitia fazer a *separação*, como mais tarde fará o homem do iluminismo. Trata-se de estar coerente com as exigências de uma cosmovisão teocêntrica.

Claraval (1984, pp. 868–871) sustenta que elas representam as potestades temporal e espiritual que são, em última instância, responsabilidade da Igreja, porque Cristo diz que ambas são o suficiente. No entanto, enquanto o gládio material é usado *em função* da igreja pela mão do soldado — pois a missão do sacerdócio é de convencimento via pregação, não coerção — o espiritual é usado diretamente. O teólogo parece censurar aqui a ingerência do clero em questões mundanas, ao mesmo tempo em que o exorta o pontífice a não empunhar diretamente a espada da justiça terrena, mas manter-se como o pastor que apascenta as ovelhas (*Jo* 21, 15–17):

Por que deverias brandir de novo a espada que estás obrigado a meter na bainha? Mas se alguém nega que essa espada é tua, parece-me que não presta atenção às palavras de Deus: — Mete a tua espada na bainhal. Portanto, ela é também tua e deve ser desembainhada talvez por indicação tua, mas não pela tua mão. Se a espada não te pertencesse, então, quando os discípulos disseram — Eis aqui duas espadas!, o Senhor não teria respondido: — Bastam!, mas são demais. Ambas as espadas, a saber, a espiritual e a material, pertencem à Igreja. Mas a material deve decerto ser brandida em favor da Igreja, e a espiritual pela própria Igreja. Aquela pela mão do sacerdote, esta pela mão do soldado, mas por indicação do sacerdote e por ordem do rei. [...] Brande por agora a espada que [Deus] te deu para percutir [a espiritual], e percuta com golpes que tragam a salvação, se não a todos, se não a muitos, pelo menos àqueles que puderes. (BERNARDO DE CLARAVAL *In*: SOUZA, 1997, pp. 77-8)

Inspirando-se no modelo de Deus, senhor único do universo, a monarquia papal era tida como a forma mais perfeita de governo. No entanto, tanto a corrente hierocrática quanto a teocrática⁷⁶, que defende a supremacia da função imperial sobre a papal, defenderão a tese de que apenas uma pessoa deve possuir a última palavra sobre a cristandade. De um lado, *Roma locuta, causa est*, de outro o Imperador como ungido de Deus. São essas as perspectivas fundamentais, em constante tensão durante toda a Baixa Idade Média, de modo que Henrique VIII e Elizabete I aparecem posteriormente apenas como uma retomada nacionalizante da perspectiva teocrática.

Mas os termos da querela remontam ainda há alguns séculos antes, quando o Papa Gelásio

⁷⁶ Que também pode ser chamada, não sem certo tom pejorativo, de corrente *cesaropapista*.

I (492-496), preocupado com o avanço do cesaropapismo bizantino, redige uma contundente carta de admoestação Imperador Anastácio I (491- 518), onde explica que existem dois poderes que representam duas espadas:

Há dois poderes, ó augusto Imperador, mediante os quais o mundo é governado, a *autoridade sagrada dos pontífices* e o poder real. Destes, é mais pesado o encargo dos sacerdotes, pois eles deverão prestar contas, por ocasião do Juízo divino, não apenas de si próprios, mas também pelos reis da humanidade. (GELASIO I *In*: GREGÓRIO VII, v. 148, p. 459, grifo nosso)

No excerto fica claro que, segundo Gelásio, apenas um poder é de caráter sagrado, o do pontífice, enquanto o poder real é descrito sem maiores qualitativos. E na carta de Gregório VII a Herman, o poder espiritual aparece como o mais relevante, em razão de Cristo ter instituído diretamente o cargo de sucessor de Pedro, supremo governante de todos os demais presbíteros:

Embora seja conveniente que todos os fiéis se submetam aos sacerdotes que desempenham corretamente a sua missão divina, com muito mais razão devem igualmente aceitar o juízo daquele prelado que foi eleito como supremo governante divino para chefiar todos os presbíteros, e a quem a fidelidade de toda a Igreja reconheceu como tal. A tua sabedoria vê claramente que não há ninguém que se possa igualar àquela pessoa que a palavra e o testemunho de Cristo instituiu sobre as demais, e que a Santa Igreja Romana confessou e reconheceu sempre como sua cabeça. (GELASIO I *In*: GREGÓRIO VII, v. 148, p. 458).

Desse texto legal, Souza (1997, p. 16) infere quatro teses sobre o pensamento eclesiológico-político medieval: 1) o Papa possui a *auctoritas*, enquanto os príncipes detêm a *potestas*; 2) Igreja é responsável pela salvação das almas, enquanto ao governo leigo cabe a promoção do bem-estar social e a não obstrução da missão salvífica; 3) A missão do clero é mais importante do que a do laicato e 4) Os poderes espiritual e temporal possuem esferas distintas de atuação. Por isso, Weckmann (1950, p. 4) escreve que, diferentemente da antiguidade, em que a instância eclesiástica se subordinava ao Estado, o pensamento ortodoxo medieval é o de separar as duas potestades. Prova disso é o dito de Santo Ambrósio, bispo de Milão e um dos mestres de Santo Agostinho: "Os palácios pertencem ao imperador, as igrejas aos padres" (AMBRÓSIO *apud* BERMAN, 2006, p. 118).

6.3 Gregório VII e a formação da tradição jurídica ocidental

Com o tempo, a escola hierocrática vai se enriquecendo durante a alta Idade Média, de modo que Gregório VII realiza o golpe definitivo com as *Dicatus Papae*, a base da chamada Reforma Gregoriana. Para Harold Berman (2006), o Cisma do Oriente (1054), isto é, a separação da Igreja do Ocidente e a do Oriente, coincidiu com os movimentos reformistas da Igreja ocidental que procuravam fazer do bispo de Roma o chefe único indisputável da Igreja, além de emancipar o clero do controle secular dos imperadores, reis e príncipes⁷⁷, movimentos que assumiram o slogan de *libertas ecclesiae*.

Em *Direito e Revolução: A Formação da Tradição Jurídica Ocidental*, o estudioso (2006, p. 12) explica que a Reforma Gregoriana e a Querela das Investiduras (1075–1122) deram origem ao primeiro sistema genuinamente jurídico do ocidente, o novo Direito Canônico (*ius novum*)⁷⁸, que posteriormente serviu de base para praticamente todos os novos direitos seculares. Por isso, a Reforma deveria ser melhor chamada de Revolução, pois que prefigura todas as demais revoluções, seja a Protestante, a Americana, a Inglesa, a Francesa e até a Russa. Contra aqueles que protestam contra o uso do termo, nos Berman (2006, p. 31) procura definir os elementos constitutivos de uma revolução: a ocorrência de uma mudança fundamental que seja rápida, violenta, duradoura e que transfigure o sistema social em sua totalidade. Toda revolução buscou legitimidade em um direito fundamental remoto e trabalhou para produzir um novo sistema jurídico que incorporasse os elementos trazidos pela revolução. Feito isso, os novos princípios se incorporam à “tradição” até que novos a contestem⁷⁹. Esse enredo de permanências e revoluções é o que pode-se chamar tradição jurídica ocidental.

⁷⁷ Em verdade, o próprio cisma do oriente, em que pese ter ocorrido oficialmente em torno da questão do *filioque* (a controvérsia sobre se o Espírito Santo procederia somente do Pai ou se do Pai e do Filho), tem como causa remota o problema do cesaropapismo que tanto assolava a Igreja bizantina.

⁷⁸ Após Graciano, alguns especialistas dividiram a história do Direito Canônico medieval em dois períodos: o *Ius Antiquum* (1150-1200) e o *Ius Novum* (1200-1234).

⁷⁹ Do ponto de vista da pragmática jurídica desenvolvida por Mara Regina de Oliveira (2015b), trata-se da nova relação de poder em que o antigo destinatário das normas estatais, muitas vezes sob uma situação de abuso de poder, torna-se a nova autoridade emissora.

Berman (2006, p. 18–22) fornece dez características distintivas dessa tradição que, cumuladas, formam um corpo cultural exclusivo do ocidente: 1) Distinção entre as instituições jurídicas e os demais tipos de instituições, pois ainda que o Direito seja influenciado pelos elementos culturais, políticos, morais e religiosos, ele não pode-se dizer idêntico a estes. 2) O ocidente procurou confiar a aplicação do Direito a um grupo profissional especializado que 3) pe especialmente treinado em uma técnica e metodologia de ensino próprias, em universidades dedicadas a esta tarefa. 4) O Direito ocidental é composto pelas instituições jurídicas, mas também por aquilo que os especialistas dizem sobre essas mesmas instituições (metaciência)⁸⁰. 5) A ciência jurídica é concebida como um todo coerente, um "corpo" de normas (*corpus iuris*), muito em razão da influência do direito canônico que, por sua vez, se inspirou nos métodos da hermenêutica bíblica, a qual sempre procurou fundamentar-se nos princípio da unidade e da não-contradição nas Sagradas Escrituras⁸¹.

6) A crença no caráter evolutivo, não estático, do Direito, capaz de incorporar novidades e expurgar atrasos, crença esta que deriva da concepção do “corpo orgânico”. 7) O fato dessas mesmas mudanças não serem produtos do acaso, mas antes processos de reinterpretações do passado em vista de um objetivo futuro 8) O Direito historicamente entendido, seja nas vertentes jusnaturalistas, históricas ou positivistas, como algo superior às autoridades políticas. Ainda que nem todos tenham reconhecido esta superioridade, desde o século XII, em todos os países ocidentais, havia normas que transcendiam a política; mesmo o absolutismo não autorizou que monarcas fizessem leis completamente arbitrárias. 9) Aquela que talvez seja a característica mais marcante da tradição jurídica ocidental, a coexistência e a competição de várias jurisdições exercidas sobre o mesmo local. Não há dúvidas de que esse pluralismo jurídico é herdeiro da distinção primeira entre a política eclesiástica e as políticas seculares tão bem realizada por Gregório VII: além da jurisdição secular, os leigos podiam estar sujeitos ao direito eclesiástico em matérias como casamento e direito sucessório. Igualmente, o clero, apesar de submisso ao direito eclesiástico, também estava sujeito às cortes do direito secular

⁸⁰ As primeiras características são compartilhadas com a tradição do Direito Romano, tal como ele se desenvolveu no Império e na República a partir do século II a.C (BERMAN, 2006, pp. 18-9)

⁸¹ “Frequentemente, supõe-se que esse caráter é implícito em todas as tradições jurídicas em que se distingue o Direito da moral e dos costumes. Contudo, a expressão *corpus juris Romani* nunca foi usada pelos romanos, mas sim pelos canonistas e romanistas dos séculos XII e XIII, que extrapolaram os conceitos daqueles que, um ou dois séculos antes, haviam descoberto os vetustos textos de Justiniano e os tinham pensado e ensinado nas universidades européias. Foi a técnica escolástica do século XII de reconciliar contradições e derivar conceitos gerais de casos e regras que permitiram coordenar e integrar o Direito Romano Justiniano” (BERMAN, 2006, p. 19). Max Weber também chegou à conclusão de que o ocidente desenvolveu um método próprio (RHEINSTEIN, 1996, pp. 304-305).

em relação a matérias penais e civis. Uma mesma pessoa podia estar sob a jurisdição de múltiplas cortes concorrentes: do senhor, da cidade, dos mercadores, do rei, do bispo etc.

10) Como última característica, a permanente tensão entre a estaticidade a dinamicidade, a imanência e a transcendência do jurídico, tensão esta que não raras vezes levou a mudanças violentas e abruptas no sistema, as quais damos o nome de revolução. Mas a Tradição Jurídica soube incorporar em si cada uma dessas descargas revolucionárias, de modo que ela mesma, vista com um certo distanciamento, permanecesse estável. Por exemplo, o historiador do direito Paolo Grossi (2014, p. 16) argumenta que, nada obstante as inúmeras mudanças sociais ocorridas, a noção de ordem jurídica permaneceu estável durante toda a Idade Média: uma ordem acima de todas as contingências, porque repousada em última instância em Deus, único produtor de Direito.

Diferentemente de Souza e Barbosa (1997), Berman (2006) possui uma visão um pouco distinta, mas não menos fundamentada: o movimento de liberdade para a Igreja não foi o produto de séculos de desenvolvimento gradual, mas uma ruptura fundamental na continuidade histórica da Igreja e a primeira das grandes revoluções ocidentais, um movimento que fez do Papa o legislador suprema da Igreja em apenas três gerações e anulou as funções religiosas dos reis e imperadores.

Pode-se discordar de Berman, invocando contra ele o entendimento de a reforma procurou resgatar uma liberdade de outrora⁸², mas o fato é que sua tese, cujo primeiro proponente talvez tenha sido Eugene Rosentock-Huessy (1938), fortalece a ideia de que a Reforma Gregoriana tenha sido fundamental para a constituição da tradição jurídica do ocidente e de que, em termos políticos, isto representava a ruptura definitiva com o cesaropapismo de viés eusebiano, que tanto marca a tradição política da Igreja oriental.

Segundo o autor (2006, pp. 35–6), o período de tempo que a Revolução abrange pode ser datado de 1075, momento em que Gregório VII proclama a supremacia do papa sobre toda a Igreja e a independência eclesiástica de qualquer poder temporal, denunciando os direitos

⁸² Para teses nesse sentido, cf. John Gilchrist (1970), *Was there a Gregorian Reform Movement in the Eleventh Century?* e Leandro Rust (2011), *Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central*.

imperiais que permitiam a nomeação de bispos pelas autoridades seculares (investiduras), a comercialização de ofícios eclesiásticos (simonia) e o casamento do clero (nicolaísmo), até 1112, quando um acordo entre Império e Papado é assinado na famosa Concordata de Worms. Esses eventos são, para o autor, o ponto de partida de qualquer discussão sobre a História do Direito Ocidental.

6.3.1 Antecedentes da Reforma Gregoriana: Os Dois Corpos do Rei na Alta Idade Média

Antes das reformas do século XI, não era só o clero bizantino que estava imerso no cesaropapismo fático, mas também a cristandade ocidental padecia dessa submissão às autoridades seculares. Como grande parte da propriedade da Igreja pertencia a essa nobreza, uma prática comum era a de indicar parentes e favorecidos aos cargos eclesiásticos. Além disso, imperadores convocavam concílios a seu bel-prazer, como se fossem legitimados a expedir normas eclesiais, ao mesmo tempo em que muitos clérigos participavam diretamente da administração civil, muito em razão do dito vácuo organizacional deixado pela queda do Império Romano.

No entanto, falar em reis e imperadores na Europa do século VI ao XI como membros leigos é anacrônico, pois antes dos eventos de 1075 os próprios se consideravam dotados de poderes religiosos⁸³. Ainda que não fossem clérigos ordenados, consideravam-se “ministros de Cristo”, tornados sagrados pelo crisma, o que lhes daria poderes de cura (BLOCH, 1993). O imperador, sobretudo, considerava-se o líder da *christianitas*, “o qual nenhum homem podia julgar, mas que julgava todos os homens e seria responsável por todos eles no dia do Juízo Final” (BERMAN, 2006, p. 116).

Vimos no capítulo quatro que o rei podia ser, segundo certas doutrinas teocráticas, mais do que simples governante, mas sim uma *figura et imago Christi et Dei*. Não o vigário do povo, mas o vigário de Deus. Embora tal teoria tenha chegado a se tornar uma verdadeira ficção legal trabalhada por teólogos e juristas da era elisabetana e jacobita, Kantorowicz (1998, p. 48) argumenta que a tese dos Dois Corpos do Rei possui antecedentes na alta idade média. Autor dos mais relevantes para este estudo é um teólogo normando, cujo nome permanece

⁸³ E muitos continuarão se considerando, à revelia do que diz a tradicional teoria que denominamos hierocrática.

desconhecido, que desenvolveu tratados antihierocráticos por volta dos anos de 1100 e ficou conhecido como Anônimo de York.

O mais importante destes tratados é o “*De consecratione pontificam et regum*” (1100?), como diz o título, um trabalho sobre os efeitos da consagração de clérigos e reis. Partindo das unções dos reis de Israel no Velho Testamento, o normando escreve que temos de reconhecer no rei uma pessoa gêmea, na qual uma descende da Graça e a outra da natureza e por meio de uma, “pela condição natural, conformou-se com os outros homens; por meio da outra, pela eminência de (sua) deificação e pelo poder do sacramento (da consagração), excedeu a todos os outros” (ANÔNIMO DE YORK *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 50). Por um lado, um homem como qualquer outro, por outro lado, um *christus*.

Trata-se de um excerto muito semelhante às argumentações dos juristas elisabetanos, com a diferença de que estes trasladaram a doutrina da Graça para o campo da política, de modo que esta “outra personalidade” do rei torna-se o seu corpo político. De qualquer forma, aqui a substância do poder real é divina (*divina potestas*) e a unidade entre a natureza e a Graça refletem o Cristo binaturado. Raras vezes a realeza centrada em Cristo atingiu este tipo de articulação tão clara: como o Cristo Deus-homem, o rei é um ser de dupla natureza, à diferença de que esta segunda essência foi adquirida pela graça dada no plano da temporalidade e não desde sempre e *omnia secula seculorum*. Assim, o poder do rei é o poder de Deus por natureza, e do rei pela graça, “donde, o rei, também, é Deus e Cristo, mas pela graça; e o que quer que ele faça, ele o faz não simplesmente como homem, mas como alguém que se tornou Deus e Cristo pela graça” (ANÔNIMO DE YORK *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 52).

Ao passo em que os bispos tornam-se sacerdotes mediante o sacramento da ordem, o rei adquire uma personalidade gêmea divina com a unção. Eis o sacerdócio e a realeza de Cristo, figuras que unidas devem governar a sociedade, ainda que a realeza seja superior⁸⁴, pois ela,

⁸⁴ Isto porque os reis eram vistos como ministros de Cristo. Ora, havia muitos bispos, sendo o bispo de Roma “apenas mais um”, mas havia um só Imperador e dentro de cada reino apenas um rei. Senão, vejamos: “Ambos [rei e bispo] são, em espírito, *Christus et Deus*; e, em seus cargos, atuam como antítipos e imagens de Cristo e Deus: o sacerdote do Sacerdote, o rei do Rei: o sacerdote age como o antítipo do cargo e natureza inferiores, isto é, Sua humanidade: o rei, como o do cargo e natureza superiores, isto é, Sua deidade.” (ANÔNIMO *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 52)

instaurando a disciplina terrena, tem o cuidado das almas e dos corpos dos governados. A ordem de ambos, entretanto, é composta da natureza humana e divina, compendiadas na pessoa de Cristo, o rei e sacerdote por excelência (SCATTOLA, 2009, p. 78). Mas vejamos alguns excertos em que a supremacia regalista se faz mais evidente, de modo que a santidade do pontífice é sobrepujada pelo santíssimo poder temporal:

Os Santos Pontífices estão subordinados aos reis e aos príncipes, porque receiam transgredir a ordem divina sobre tal matéria e dessa forma virem a ser castigados terrivelmente. Se agissem de outro modo, violando o mandato divino, e não obedecessem aos príncipes, incorreriam também em graves prejuízos. [...] Os Pontífices não ignoram que o poder dos reis sobre todos os homens lhes foi conferido do alto e que Deus lhes concedeu exercer um domínio não apenas sobre os leigos e os soldados, mas ainda sobre os seus sacerdotes. [...] O fato de os monarcas estabelecerem leis para a proteção da Igreja e velarem por ela não é contrário à justiça, porque [...] eles detêm um poder sacrossanto inclusive sobre os Pontífices do Senhor, bem como exercem o governo eclesiástico [...] (ANÔNIMO *In*: SOUZA, 1997, p. 74)

Como veremos, esta não foi a teologia política vitoriosa. Segundo Kantorowicz (1998, p. 57), se é verdade que os tratados e panfletos antigregorianos do Anônimo normando produziram seus efeitos no futuro, especialmente na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, no momento em que são escritos a Reforma Gregoriana teria dado um basta às pretensões místicas do rei-sacerdote, proclamando o monopólio do Papado, em particular, e do clero, em geral, sobre todas as questões espirituais do Ocidente. As ideias do Anônimo não podiam mais prosperar — ao menos nos próximos quatro séculos —, pois o que estava envolvido, no final das contas, é o que Peter Brown (1975) chamou de ruptura entre as esferas do sagrado e do profano.

6.3.2 *Antecedentes da Reforma Gregoriana: a Reforma de Cluny*

Mas antes que a Reforma Gregoriana sobreviesse, o século X já preparava a Igreja para os movimentos que procuravam purgá-la dos males da corrupção, da simonia e do nicolaísmo. O primeiro e principal desses movimentos se deu com a ordem monástica de Cluny, cuja Abadia na França serviu de inspiração para o resto da Igreja Católica nos próximos séculos. Os monges desta ordem altamente centralizada pretendiam moralizar a vida consagrada, combatendo a venda de cargos eclesiais e os concubinatos clericais — o que exigia um grande esforço de enfrentamento com as lideranças locais do feudalismo — além de fortalecer o papado, ainda

por demais dependente dos senhores feudais e do imperador.

No entanto, apesar dos inúmeros esforços e sucessos obtidos, como um movimento de paz transnacional (“Trégua Divina”) que muito colaborou para a formação das cidades nos séculos XI e XII, os reformadores eram incapazes de levar a “purgação eclesiástica” às últimas consequências, vez que a Igreja ainda não possuía o grau de independência para isto. Por exemplo, dos vinte e cinco papas empossados durante os cem anos anteriores à Reforma de 1059, vinte e um foram indicados por imperadores, sendo cinco depostos por eles (BERMAN, 2006, pp. 116–8).

Portanto, a intromissão dos imperadores torna-se cada vez mais patente, até que Leão IX (1049–53) torna-se Papa, alguém que, embora amigo do imperador Henrique III, rejeita a sua interferência nas questões próprias da esfera espiritual: declarando a independência do bispado de Roma e a sua soberania sobre todo o clero, Leão XI e sua equipe dão início à estabilização do paradigma hierocrático-gelasiano no Ocidente, isto é, à afirmação da existência de dois gládios distintos, o material e o espiritual, com o primeiro ordenando-se ao segundo.

De fato, antes do século XI, o clero ocidental estava muito mais submetido à autoridade secular do que à liderança dos Papas. Enquanto os imperadores empunhavam o título de ministros de Cristo, o Papa, segundo estes mesmos imperadores, era o “ministro de São Pedro”, de modo que apenas no século XII a situação se modifica e os imperadores são obrigados a abrir mão desta parcela do poder espiritual. O Papa, usando uma “Tríplice Tiara”, que simboliza a universalidade do poder pontifício, o *dominium* sobre os reis e o imperador e a sua soberania sacerdotal (BAGLIANI, 2000, p. 243), reivindica o total poder (*plenitudo potestatis*) e a total autoridade (*plenitudo auctoritatis*) diretamente sobre a ordem espiritual e indiretamente sobre a ordem temporal.⁸⁵

⁸⁵ Preferimos manter a expressão clássica, ainda que para Étienne Gilson o termo “poder indireto” leve a mal-entendidos. Em *A Metamorfose da Cidade de Deus*, diz o filósofo (2018, pp. 247-8, grifos nossos) em longa e brilhante nota de rodapé que: “Enquanto a política de um povo é um conjunto de meios temporais, utilizados em vista de fins temporais, o papa, ‘não faz política’. Mas isto não quer dizer que não ‘se ocupe de política’, proposição manifestamente falsa [...] Isto não significa nem ao menos que a sua ação sobre a política não seja senão indireta. É absolutamente direta e imediata, mas de outra ordem. O papa exerce uma ação direta sobre a política como a graça sobre a natureza e a fé sobre a razão. É a mesma. E, como esta ação sobre o temporal

6.3.3 *Libertas Ecclesiae*

Assim, segundo Berman (2006, p. 121), durante o curto papado de Leão IX, um grupo liderado pelo monge Hildebrando, sustenta enfaticamente a ideia de supremacia papal sobre a Igreja e o império, inclusive com técnicas publicitárias como a circulação de panfletos que pediam “liberdade para a Igreja” (*libertas ecclesiae*), ou seja, o fim das amarras dos sacerdotes para com os senhores feudais, príncipes, reis e imperadores. No sínodo de Reims, visando fortalecer a disciplina e a autonomia do clero, Leão IX determina que:

1 – Que ninguém seja elevado ao governo de uma igreja sem ter sido primeiramente eleito pelo clero e pelo povo. 2 – Que ninguém compre ou venda as ordens sagradas ou os ofícios eclesiásticos ou igrejas; e, se algum clérigo comprou algo, que o restitua ao seu bispo e faça a penitência devida [...] 5 – Que ninguém solicite qualquer pagamento por haver ministrado o Batismo, celebrado a Eucaristia, ou por ter visitado os enfermos ou por celebrar exéquias.

Já em 1059, o sínodo de Latrão convocado pelo papa Nicolau II (1058–1061) declarou que o direito de eleger os papas era exclusivo dos cardeais romanos, além de proibir as ordenações que fossem frutos da simonia e as investiduras por leigos. Sua Bula *In Nomine Domine* foi a primeira entre muitas a reformar radicalmente o processo eletivo na cátedra de Pedro⁸⁶ (MANN, 1929, pp. 240–260). O Sumo Pontífice não teme anatematizar não só os “papas” porventura eleitos de maneira diversa pelo estabelecido no sínodo, como também os cristãos que cooperarem para o desvio:

Quando o bispo desta Igreja romana universal vier a falecer, os cardeais bispos decidam entre si, com a devida atenção, chamando posteriormente os cardeais presbíteros, e igualmente se associem aos outros membros do clero e ao povo, com vista a proceder a uma nova eleição, evitando assim que a triste moléstia da venalidade não tenha oportunidade de se perpetuar [...] Mas se alguém, contrariando este nosso decreto, promulgado em sínodo, for eleito, consagrado e entronizado mediante a audácia, e revolta ou qualquer outro meio, seja excomungado perpetuamente pela autoridade divina e dos santos apóstolos Pedro (NICOLAU II *In*: RUST, 2011)

não se pode exercer senão no temporal, existe necessariamente uma política da Igreja, conduzida no mundo pela Igreja na pessoa do soberano pontífice [...] O que mantém a distinção das ordens não é que a jurisdição da Igreja seja ‘indireta’, é que atua diretamente sobre o temporal, em vista de um fim não-temporal e que intervém na política dos povos, visando resultados *especificamente* diversos daqueles que são visados imediatamente, por isto que chamam de política. É por isto que seus meios de ação política são outros.” Esta é, a nosso ver, a mais profunda compreensão do problema das duas espadas.

⁸⁶ Ainda que a bula não tenha removido por completo a influência dos imperadores. A luta continuará com as reformas posteriores.

O recém-eleito monge Hildebrando, agora Gregório VII (1073–1085), vai além de seus predecessores e proclama, pelos *Dictatus Papae* (Bulas Papais) de 1075, a supremacia jurídica papal sobre todo o clero e sobre todas autoridades seculares. Doravante, os Papas estariam autorizados, em casos extremos, a depor os imperadores quando estes violassem os direitos divinos. Tamaña sentença não permaneceu no plano das ideias: de fato Gregório chega a depor Henrique IV. Além disso, nosso reformador pretendeu monopolizar a investidura dos bispos, livrando-os da obediência às autoridades seculares (BERMAN, 2006, p. 121). Era a oportunidade de prosseguir com a “espiritualização” da Igreja.

As revolucionárias Bulas Papais de Gregório VII sintetizavam o espírito hierocrático que afluava desde a Reforma de Cluny e abriam caminhos inéditos para a afirmação da supremacia papal. Segundo Arquillière (1972, p. 28), as Bulas prefiguram a teoria inovadora do sacerdócio como dotado de uma missão mais importante do que a da realeza — invertendo a proposição do Anônimo de York — teoria que alcança a maturidade apenas no século XVI. Para Marcel Prelot (1973, p. 283), é este o significado profundo da hierocracia, o entendimento de que certos homens, pelo sacramento divino da Ordem, exercem o mais nobre dos poderes. Dada a importância deste documento paradigmático — segundo alguns, a *magna carta* do catolicismo —, reproduzimos na íntegra as vinte e sete proposições de Gregório VII:

1. Só a Igreja Romana foi fundada por Deus. 2. Só o Pontífice Romano, portanto, tem o direito de ser chamado universal. 3. Só ele pode nomear e depor bispos. 4. Um seu emissário, mesmo que inferior em grau hierárquico, tem precedência relativamente a todos os bispos reunidos em sínodo e pode decretar uma sentença de deposição contra eles. 5. O Papa tem o direito de destituir os ausentes. 6. Não se deve estar em comunhão ou permanecer na mesma casa com aqueles que foram excomungados pelo Pontífice. 7. Só a ele é ilícito promulgar novas leis, do acordo com as necessidades do momento, reunir novas congregações, converter um canonicato em abadia e vice-versa, dividir um bispado rico e unir vários que sejam pobres. 8. Só ele pode usar a insígnia imperial. 9. Todos os príncipes devem beijar só os seus pés. 10. O seu nome deve ser recitado em todas as igrejas. 11. O seu título é único no mundo. 12. É-lhe lícito destituir o Imperador. 13. Também lhe é ilícito, conforme as necessidades, transferir bispos de uma sé para outra. 14. Só ele tem o poder de ordenar que um clérigo de qualquer igreja vá para onde lhe aprouver. 15. Aquele que é sagrado por ele pode governar qualquer igreja, sem se subordinar a ninguém, e não pode receber de bispo algum qualquer grau hierárquico superior. 16. Nenhum sínodo poderá ser considerado geral se não for convocado por ele. 17. Nenhum livro ou capítulo pode ser considerado canônico sem a sua confirmação. 18. Ninguém pode revogar as suas sentenças; só ele próprio pode fazê-lo. 19. Ninguém pode julgá-lo. 20. Ninguém pode

censurar quem apela para a Sé Apostólica. 21. As causas de importância maior de qualquer igreja devem ser-lhe apresentadas, para que ele as julgue. 22. A Igreja Romana, segundo testemunha a Escritura, nunca errou e jamais errará. 23. O Romano Pontífice, escolhido conforme a eleição canônica, será indubitavelmente santificado pelos méritos do bem-aventurado Pedro, segundo afirma Santo Enódio, bispo de Pavia, em consenso com muitos Santos Padres, conforme está escrito nos decretos do Papa Símaco. 24. É lícito aos subordinados, de acordo com a sua ordem e autorização, fazer acusações. 25. Ele pode depor e nomear bispos sem uma reunião sinodal. 26. Não deve ser considerado católico quem não está em comunhão com a Igreja Romana. 27. O Pontífice pode libertar os súditos do juramento de fidelidade feito a um monarca iníquo. (GREGÓRIO VII, v. 148, pp. 407-8 *In*: SOUZA, 1997, p. 40)

Estes cânones afirmam a superioridade papal tanto no interior da Igreja (artigos 10, 15 e 16), quanto em relação ao imperador (artigos 9, 12 e 28), pois só o pontífice é universal (artigos 1 e 2) e inerrante (artigos 22 e 23), corolário necessário do vicariato de Pedro, apóstolo encarregado por Cristo de apascentar o rebanho (*Jo* 21, 15–17) e detentor do poder das chaves (*Mt* 16, 17–20) (SCATTOLA, 2009, p. 69).

Conforme ensina Miethke (1983, p. 124), embora seja possível encontrar as máximas de Gregório na autêntica tradição patrística e medieval, o que salta aos olhos no texto, em grande parte devido a seu vigor e assertividade, é um certo caráter programático bem definido que deve ser levado adiante. O estava em jogo, nas palavras de Quillet (1972, p. 44), é o problema do conteúdo religioso do poder temporal, de modo que o desejo de subtrair poder do Imperador é o mesmo que desafiar a sua preeminência, o seu lugar ocupado desde Carlos Magno (742–814).

Assim, os *Dictatus Papae* e seus vinte e sete cânones contêm uma dupla afirmação da superioridade papal: a soberania no seio da Igreja e a soberania em relação ao imperador; como a Igreja foi fundada pelo único Senhor, só o pontífice é universal por direito (artigos 1 e 2) e inerrante (artigos 22 e 23). Por isso, pode o Papa depor os reis iníquos (artigo 27).

Gregório envia uma carta ao imperador Henrique IV, na qual torna público seu manifesto e exige deste e dos bispos imperiais subordinação e comprometimento para extirpar dos reinos a heresia simoníaca. Ao mesmo tempo elogiosa e censuradora, a carta pede que o Imperador restitua à Igreja a sua liberdade, pois somente assim poderá ganhar “o verdadeiro poder de um rei, se te humilhares perante Cristo, Rei dos reis” (*In*: SOUZA, 1997, p. 39). Henrique, acreditando estar sendo lesado em seus direitos, continua a investir bispos e seus partidários em várias dioceses, ao que Gregório o admoesta mais fortemente. Em 1076, depois de convocar um sínodo em Worms, Henrique e vinte e seis de seus bispos respondem radicalmente com a destituição do Papa:

Henrique, rei, não por usurpação, mas pela piedosa disposição divina, a Hildebrando, não já apostólico, mas falso monge. Por causa da desordem que provocaste, mereceste esta saudação, pois aboliste a ordem na Igreja, fazendo-a mergulhar na confusão e na desonra e não compartilhar da bênção, mas da maldição [...] *Eu mesmo, ainda que indigno, ungido entre os cristãos para reinar, fui atingido por ti; eu, que a tradição dos ensinamentos dos Santos Padres propôs que devia ser julgado somente por Deus, exceto se cometesse o crime do me afastar da fé, fui ameaçado do deposição por ti.* Por isso, foste condenado por aquele anátema, pelos nossos bispos e pelo nosso julgamento; portanto, desce da Sé Apostólica que usurpaste. Suba ao trono do bem-aventurado Pedro uma outra pessoa que não obscureça a religião com a violência, mas que ensine a verdadeira doutrina pregada pelo Príncipe dos Apóstolos. Eu, Henrique, rei pela graça de Deus, juntamente com os nossos bispos, dizemos-te: desce de onde estás, pois foste condenado pelos séculos. (MGH, Const. et acta, I, 535 *In*: SOUZA, 1997, pp. 41-2, grifos nossos)

Examinando o tom majestático da carta, muito similar às condenações do magistério, podemos concluir que Henrique estava certo de que continuava a ser, na esteira da tradição eusebiana, rei e sacerdote, líder da cristandade e escolhido diretamente por Deus “conforme os ensinamentos dos Santos Padres”. Nada obstante ele e seus bispos defenderem os direitos do Império, diametralmente opostos à da política centralizadora da Sé, acreditavam estar garantidos na doutrina e nos princípios da Escritura, além da tradição milenar da Igreja. Raramente a posição hierocrática e teocrática confrontaram-se tão abertamente: em resposta, Gregório excomunga e depõe Henrique:

Por tua graça, Deus me deu o poder de ligar e desligar no céu e na terra. Apoiando-me nesta verdade, para honra e defesa da tua Igreja e em nome de Deus onipotente, Pai, Filho e Espírito Santo, por meio do teu poder e autoridade, retiro do rei Henrique, filho do Imperador Henrique, o poder sobre todo o reino da Germânia e da Itália, porque ele ergueu-se contra a tua Igreja com inaudita soberba, e liberto todos os cristãos do juramento de fidelidade que lhe tiverem feito ou que venham a fazer e os proíbo de o servirem como rei. (GREGÓRIO VII, v. 148, p. 790 *In*: SOUZA, 1997, p. 42)

Como consequência da deposição, a liberação de todos os súditos do juramento de fidelidade ao Imperador, assim como cinco séculos depois fará Pio V com os súditos de Elizabete. Segundo Arquiere (1972, pp. 30–3), esta intervenção no domínio do temporal é

vista pelo próprio Gregório apenas como um corolário natural do poder espiritual das chaves, vez que a cristandade formava uma unidade cultural e espiritual, sendo inconcebível subordinar-se a um rei que fora excomungado. Não se tratava, para Gregório, de “mundanizar” a Igreja, contaminá-la com os assuntos do mundo, mas antes de reassumir o título de Sumo Pontífice que fora usurpado pelos sucessivos imperadores através dos séculos: diante da religião divinamente instituída, era preciso que os ordenamentos fossem colocadas em seu devido lugar.

6.3.4 *Os teocratas respondem*

Durante a Dieta de Tribur, inúmeros bispos e príncipes decidiram abandonar a fidelidade ao imperador. Abalado, Henrique IV viaja em 1077 até o papa em Canossa, onde espera três dias na neve para ser recebido contrito por Gregório, que resolve levantar a excomunhão e a deposição. Mas Henrique IV teima em recorrer novamente às investiduras para colocar seus partidários no poder, motivo pelo qual vem a ser excomungado novamente em 1080 (BERMAN, 2006, p. 124).

Apesar do grande apoio europeu obtido por Gregório em seu projeto reformista, parte da nobreza germânica e da Itália setentrional tomam o partido do imperador. Entre os teóricos regalistas do período, destacam-se Pedro Crasso, Benzo de Alba e Guido de Ferrara. O primeiro é autor do opúsculo *Defensio Henrici Regis* (1084), no qual defende a tese de que: 1) o poder espiritual são soberanos em sua própria esfera de atuação; 2) O imperador é chefe da cristandade e seu poder é de origem divina e transferido hereditariamente; 3) As leis emanadas pelo império são, com efeito, sagradas, tendo Gregório cometido um ato de sacrilégio ao desobedecê-las e 4) o direito canônico é válido somente para o clero e quando não entrar em conflito com as leis imperiais (CANTARELLA, 1985, pp. 95–6; SOUZA, 1997, p. 31).

Outro representante teocrata, Benzo de Alba, em *Liber ad Henricum*, considera o Imperador como único vigário de Cristo na Terra e condena o papa como um transgressor das ordens diretas do Evangelho. Guido de Ferrara, que escreveu o seu *Tratado sobre o cisma de Hildebrando* (1086) logo após a morte do papa, advoga a consolidada política de investiduras, uma vez que o clero seria apenas administrador dos sacramentos e da Palavra, ao passo em que à realeza cabia o fardo mais pesado: conduzir os homens ao Céu (SOUZA, 1997, p. 31). Os três procuraram manter o *privilegium Ottonianum*, documento de 962 que, entre outras coisas, estipulava o privilégio do imperador de autorizar as eleições papais e que já fora formalmente

abolido a partir de Nicolau II no Concílio de Latrão (1059).

Mais à frente, é Dante Alighieri (1265–1321), talvez o medieval mais indignado contra as ditas usurpações aos direitos do império, quem inaugura a ideia de autonomia absoluta da esfera temporal. Filho de uma cidade dividida, banido de Florença, o poeta esperava ardentemente a unidade de todos os reinos e sua obra de filosofia política *De Monarchia* (1312) é fruto deste desejo. O imperador, que encarna o direito divino, tem como função originária liberar o gênero humano do jugo dos reis e príncipes. A ideia de “império universal” já existira em Roma, que por direito natural e divino existia antes do Papado e, portanto, o sucessor de Pedro não pode revogar leis do império, pois esse poder não tem relação com as chaves. Portanto, autoridade da Igreja não pode ser *causa* da autoridade imperial e cada ordem depende unicamente de Deus para o seu funcionamento.

No lugar de dizer, como na teoria tradicional de Tomás de Aquino, que o fim do homem é duplo (*finis duplex*), Dante afirma que o homem possui tem dois fins (*finis duo*): o temporal, no qual o poder secular exclusivamente se encarrega, e o espiritual, sob a direção do Papa e da Igreja. Não é a mesma coisa, mas é o que lhe permitia subordinar diretamente o Império a Deus (GILSON, 2018, pp. 129–41)⁸⁷⁸⁸.

6.3.5 O fim da Querela das Investiduras

Retornando à evolução da chamada *Querela das Investiduras*, isto é, a controvérsia entre papado e império acerca do direito de investir bispos — questão de importância fundamental,

⁸⁷ Escreve Étienne Gilson (2018, p. 141) que ao contrário, em Tomás de Aquino, a subordinação hierárquica, ao invés de suprimir a autonomia de uma ordem inferior, tem por efeito fundá-la, perfazê-la, assegurar a sua integridade. A ordem temporal é tanto mais temporal por aceitar a jurisdição espiritual.

⁸⁸ A solução de Dante de separação entre razão e fé é levada às últimas consequências por Marsílio de Pádua (1280? –1342) em *Defensor Pacis*, quando o Estado é defendido como produto único da razão profana sem quaisquer critérios transcendentais, isto é, sem limitações do poder espiritual: o resultado pe repensar a comunidade política erigida sem a intervenção do religioso. é apresentada como produto unicamente da razão laica sem qualquer intervenção do transcendente. Esta recondução da comunidade política ao domínio puro da natureza tem como efeito pensar a fé apenas abstração sem o contributo da religião (SCATTOLA, 2009, p. 85–6).

pois o que estava em jogo era a lealdade do clero após a investidura — só terminará com a Concordata de Worms, celebrada por Henrique V (1106-1125) o Papa Calisto II (1110–1124) em 1122, ficando estabelecido que os bispos e abades seriam eleitos livremente pela Igreja, enquanto ao imperador foi dado o direito de presenciar as eleições papais, além de intervir em alguns pontos quando fossem muito disputadas (BERMAN, 2006, p. 124; SOUZA, 1997, p. 32). Mesmo retrocedendo em suas alegações originais— ora, o objetivo de Gregório VII era reduzir o poder espiritual dos imperadores a zero⁸⁹, a Concordata significou o triunfo da posição hierocrática contra a teocrática, libertando a Igreja do cesaropapismo.

O que Harold Berman (2006, p. 132–139) chama de “revolução papal” foi total e violenta: Os *Dicatus Papae* de 1075 aboliam a ordem jurídica anterior e faziam do papa o único juiz supremo. Foi também o primeiro movimento transgeracional de caráter programático do ocidente, levando quarenta e sete anos de luta para que a questão da investidura fosse solucionado e ainda mais tempo para que as jurisdições temporais e eclesiásticas fossem definidas em cada reino. O fruto dessa nova noção corporativa de clero⁹⁰, que levou à formulação de um novo corpo de direito canônico, resultou por sua vez na constituições dos novos direitos europeus, desde os inumeráveis direitos civis e penais, até aos direitos marítimos e comerciais. Ao retirar dos imperadores, reis e príncipes a competência espiritual que exerciam desde a aurora do cristianismo, as Reformas Gregorianas lançaram as bases do Estado secular moderno. A César o que é de César, a Deus o que é de Deus: a contínua dessacralização do poder civil⁹¹ fez surgir a um só tempo o Estado ocidental e os diversos sistemas jurídicos

⁸⁹ Diz Gregório em 1078: "Declaramos que nenhum indivíduo do clero deve receber a investidura de um bispado, abadia ou igreja das mãos de um imperador, rei ou qualquer pessoa leiga, homem ou mulher. Mas se ele atrever-se a fazê-lo, ele deve claramente saber que tal investidura é desprovida de autoridade apostólica e que ele próprio deve permanecer sob excomunhão até que volte a comportar-se de forma satisfatória (BERMAN, 2006, p. 124)

⁹⁰ A distinção entre o clero e o laicato torna-se cada vez mais acentuada, de modo que o primeiro grupo deve-se responsabilizar pelo destino das almas do segundo grupo. Além disso, assim como o poder espiritual é superior ao temporal, também a vocação clerical é a mais nobre de todos, devendo se submeter a regras próprias (conselhos de perfeição ao jovem rico do Evangelho). Essas regras, como vimos, serão combatidas pelo igualitarismo reformador de Lutero e Calvino. Gregório VII (*In*: BERMAN, 2006, p. 139), em particular, possui um dos textos mais expressivos sobre superioridade da missão sacerdotal, ocasião em que destila também seu pessimismo em relação aos poderes mundanos: “Quem não sabe que os reis e príncipes derivam sua origem de homens ignorantes de Deus que ascenderam sobre seus semelhantes pelo orgulho, pilhagem, traição, assassinato - em resumo, por todo tipo de crime -, pela instigação do demônio, o príncipe deste mundo, homens cegos em sua ganância e intoleráveis em sua audácia? [...] Reis e príncipes da terra, seduzidos pela glória vazia, preferem seus próprios interesses em detrimento das coisas do espírito, enquanto que os devotos pontífices, desprezando a vanglória, põem as coisas de Deus acima das coisas da carne [...] Aqueles, por demais apegados às questões terrenas, dão pouca atenção às coisas espirituais, estes, vivendo ardorosamente das questões celestes, desprezam as coisas deste mundo.”

⁹¹ Para compreender melhor o cristianismo como um movimento de dessacralização das potestades civis, recomendamos o trabalho do antropólogo René Girard, em particular *Coisas ocultas desde a Fundação do*

modernos, sendo o Direito canônico o primeiro entre todos.

Se no período anterior ao século XI, as jurisdições eclesiásticas e civis regularmente se sobrepujam, as reformas papais instalam uma competição e cooperação de jurisdições rivais, de modo que cada esfera deve gradualmente demarcar sua área de competência e sistematizar seu próprio Direito. É a isto que o autor se refere como “Tradição Jurídica Ocidental”: uma contínua tensão entre secular e espiritual que molda a formação dos distintos ordenamentos jurídicos.

6.4 O apogeu da Hierocracia

6.4.1 De Hugo de São Vítor a João de Salisbúria, o primeiro tiranicida

No século XII, o filósofo Hugo de São Vítor (1096–1141) retornou à concepção de São Paulo acerca da Igreja como o Corpo Místico de Cristo (1Cor 12, 12-28), tese bastante debatida à época. O que constituía novidade era a conclusão que o cardeal parisiense tirava a partir desse conceito: a sociedade corporal deve possuir apenas uma cabeça, Cristo, que por sua vez deixou um vigário. Disto decorre o fato de que o pontífice, enquanto julga todos os outros, só possa ser julgado pelo próprio Cristo, de modo que o sacerdócio precede a realeza em dignidade:

A Santa Igreja é o Corpo de Cristo, vivificada por um só Espírito, unida e santificada por uma só fé. Os cristãos são os membros deste Corpo e todos, embora sejam muitos, constituem um único corpo em virtude de serem animados por uma só fé e um único Espírito [...] Na medida em que a vida espiritual é mais digna do que a terrena, e o espírito superior ao corpo, assim também o poder espiritual precede em honra e dignidade o secular. Além disso, o primeiro tem o dever de ensinar e o direito de julgar o segundo, se este não for bom. Todavia, o poder espiritual, estabelecido exclusivamente por Deus, ainda que erre, só poderá vir a ser julgado por Ele mesmo, conforme está escrito, de modo que o poder espiritual pode julgar tudo, mas não deve ser julgado por ninguém. (HUGO DE SÃO VÍTOR *In*: SOUZA, 1997, 75-6)

Mundo (2009). O mesmo autor se debruçou sobre Shakespeare em *O Teatro da Inveja* (2010), hercúlea releitura de peças-chave do dramaturgo à luz da teoria mimética.

Depois de Hugo de São Vítor, a doutrina dos dois gládios desenvolvida por João de Salisbúria (1110?–1180) no seu influente *Policraticus* (1159), segundo Berman (2006, p. 349), o primeiro tratado político a fugir dos modelos estoicos e patrísticos, o que faz dele o fundador da ciência política ocidental. O príncipe receberia a espada da Igreja, proprietária original proibida de sujar suas mãos de sangue, de modo que a fonte última de todo poder é divina, ainda que em diferentes graus. O rei não passa de um ministro que executa os ofícios indignos do clero:

Portanto, o príncipe recebe sua espada das mãos da Igreja, porque esta última absolutamente não pode usar o gládio de sangue. Entretanto, o possui também, embora faça uso dele, através do príncipe, a quem concedeu o poder para corrigir os corpos. Por conseguinte, o príncipe, de certo modo é um ministro do sacerdote, e quem exerce aquela parte dos ministérios sagrados que parece lhe ser indigna de a exercer, pois todo ofício das leis sagradas é religioso e pio. Todavia, é algo inferior o que ocorre no tocante à punição dos crimes e parece representar certa imagem de verdugo. Foi por esse motivo que Constantino [...] ao presidir o Concílio dos sacerdotes ocorrido em Nicéia, não ousou ocupar o primeiro lugar, mas procurou um secundário, nem quis se intrometer com as assembleias dos presbíteros, e as decisões que foram tomadas por eles as acolheu e as reverenciou de tal modo, como se tivessem sido promulgadas pela Majestade Divina. (JOÃO DE SALISBÚRIA, 1999, p. 516 *In*: SOUZA, 1997, pp. 87)

Escrito durante o pontificado de Adriano IV (1154–1159), o cerne de *Policraticus* é a análise do bom e do mau governante, tema que nos devolve ao centro de preocupações da tetralogia histórica de Shakespeare. Ao abstrair o termo "príncipe" em um conceito geral próximo ao de Estado, Salisbúria pode desenvolver uma complexa teoria de governo que demarca dois tipos gerais de príncipes, os bons, que governavam consoante a lei e a justiça, e o tiranos, homens que perseguem seus próprios fins, desrespeitam as leis e reduzem as pessoas à escravidão (BERMAN, 2006, p. 354).

A visão tradicional organicista de governo, tão bem expressa em *Coriolano* (1608), parece dever muito ao paradigma estabelecido por Salisbúria, a saber, do reino como um análogo do corpo humano: uma unidade que depende do bom funcionamento de todos os membros e órgãos. Dessa forma, os trabalhadores corresponderiam aos pés porque sustentam o corpo; a cabeça ao príncipe porque dirige todos os comandos do corpo; o coração à nobreza conselheira, pois seu auxílio se assemelha ao sangue que irriga todo o corpo; por fim, a religião corresponderia a alma, princípio superior do ser humano (SOUZA, 1997, p. 72). Assim, a comunidade política

só é saudável se todos os seus membros e órgãos estiverem sãos, de modo que um bom rei cumpre a função perfeita de direcionar o seu reino conforme os ditames da justiça e do bem comum.

Os tiranos, isto é, os maus governantes, por outro lado, só pensam em si mesmos e esquecem que receberam o gládio material de Deus para punir os maus e recompensar os bons. Desrespeitam, portanto, as leis superiores. Ora, ainda que ambos os poderes sejam independentes nas suas próprias esferas, o espiritual goza de uma autoridade e dignidade mais elevadas, o que exige das leis expedidas pelos príncipes uma conformidade em relação às leis divinas e naturais. Se assim não procederem, o soberano perde o direito de governar, o que, em última instância, dá ao súdito o direito de não só desobedecer as ordens que transgridam a lei divina, como também de assassinar o rei em exercício: eis aí, pela primeira vez no Ocidente, uma teoria fundamentada do regicídio.

Claro, para Salisbúria (1963, p. 85), uma medida tão drástica deve se submeter a certas regras que impõe gradação e prudência, pois "se os príncipes afastaram-se gradualmente da verdade, mesmo assim não é adequado depô-los de imediato, mas responder à injustiça com reprovação paciente, até que se torne finalmente óbvio que são maus e cruéis". No entanto, constatada em definitivo o processo de tirania no qual todo o reinado foi submetido, é lícito a todo cidadão exercer seu direito ao tiranicídio, pois ninguém comete crime maior do que aquele que deveria ser o encarregado da Justiça:

Matar um tirano não é meramente legal, mas correto e justo. Pois todo aquele que brande a espada merece padecer sob ela. E entende-se que se deve tomar a espada de quem a usurpa por sua própria temeridade e de quem não deriva o poder de usá-la de Deus. Assim, o direito corretamente arma-se contra aquele que o desarma e o poder público levanta-se em fúria contra aquele que ousa reduzir a nada a força pública. E enquanto existem muitos atos que constituem lesa-majestade, nenhum deles é mais grave do que aquele que vai de encontro à própria justiça. A tirania, portanto, não é simplesmente um crime público, mas, se é possível que exista tal coisa, mais do que um crime público. E, se em caso de crime de lesa-majestade, todos os homens são considerados promotores, o que dizer dos casos de crime de subversão das normas que deveriam vigorar até mesmo sobre os imperadores? (JOÃO DE SALISBÚRIA *In*: BERMAN, 2006, p. 355)

6.4.2 Inocêncio III, imperador do Ocidente

O próximo pontífice a contribuir notavelmente para a formação do pensamento canonista foi Inocêncio III (1198-1216), cardeal discípulo do grande jurista Hugucião que, apenas com trinta e sete anos, fez-se um papa tão poderoso que pode ser considerado o verdadeiro Imperador do Ocidente. Seu decretal *Solitae*, dirigida ao imperador bizantino Aleixo III (1195-1203), resume bem algumas das características de seu pensamento teológico-político: a continuidade do programa gelasiano-hierocrático de seus antecessores e a adoção do termo Vigário de Cristo no lugar de vigário de Pedro, o que importava para consolidar a frase paulina *omnis potestas a Deo* (Rm 13, 1) como a afirmativa de que todo poder vem de Cristo e estende-se a seu vigário, o genuíno mediador humano. Além disso, para justificar a antecendência do espiritual, recorreu a passagens não só do Novo testamento, como também do Antigo⁹², introduzindo no vocabulário eclesiológico um novo horizonte de expressões técnicas. (SOUZA, 1997, pp. 88; 94).

De fato, em Inocêncio III consolida-se o papado como detentor da *plenitudo potestatis in spiritualibus*⁹³, isto é, possuidor integral do mando sacerdotal — nos demais bispos este poder é parcial—, e da realeza como uma potência ministerial do sacerdócio (*regale sacerdotium*), ideia expressa anteriormente por João de Salisbúria e outros canonistas do século XII. Daí, por extensão, o direito do Papa de intervir nos reinos que desobedecerem aos mandamentos divinos, liberando os súditos do juramento de fidelidade⁹⁴:

[...] não negamos que o Imperador está acima, porém só daqueles que lhe estão subordinados temporalmente. Ora, o Sumo Pontífice igualmente está acima na esfera espiritual, mais digna do que a secular, como a alma o é em relação ao corpo [...] David, embora tivesse recebido o diadema régio, mandava em Abiatar, não tanto pela dignidade real, mas pela autoridade profética. No entanto, o que foi legal na época do Antigo Testamento, agora sob o Novo Testamento é diferente, pois Cristo, que se fez sacerdote eternamente segundo a ordem de Melquisedeque, ofereceu-se como hósta a Deus Pai sobre o altar da Cruz. Por sua morte, ele redimiu o gênero humano e

⁹² Sobre a monarquia divina no Antigo testamento, recomendamos os primeiros capítulos da excepcional obra de Erik Peterson (1999), *El Monoteísmo como problema político*, teólogo que travou polêmicas com Carl Schmitt na primeira metade do século XX acerca da existência ou não de uma "teologia política" no cristianismo. Contrariando o jurista alemão, Peterson é radical em suas conclusões: o *kerigma* da trindade impossibilita, no limite, que o cristianismo corresponda a qualquer forma ou ideário político. Impossibilita, pois, uma teologia política.

⁹³ Expressão à esta altura já adicionado ao Decreto de Graciano.

⁹⁴ Não devemos nos esquecer que essa intervenção é considerada um corolário do direito espiritual e não material do papado.

realizou isto na condição de sacerdote, não como rei, e principalmente o que diz concerne à missão daquele que é o sucessor do Apóstolo Pedro e Vigário de Jesus Cristo. (INOCÊNCIO III *In*: SOUZA, 1997, p. 110)

6.4.3 A dupla mediação em Tomás de Aquino

A discordância entre hierocratas e teocratas regalistas partiam, na maior parte das vezes, da ideia de que ambos os poderes proviam imediatamente de Deus, como é o caso de João de Salisbúria, de forma que o ponto era saber qual dos poderes era soberano. Santo Tomás de Aquino (1225-1274), redescobrimo a noção aristotélica de ato e potência, eleva disputa a um novo paradigma: reino e sacerdócio provém de duas fontes distintas e autônomas, mas governadas sob uma mesma razão divina. O primeiro provém da natureza e da lei natural, o segundo é de origem revelada, manifestação da Graça.

Assim, o poder é concebido de dois modos diferentes, um mediato (reino) e outro imediato (sacerdócio), mas interligados, como a Graça e a natureza o são. O governo secular é mediado pela lei natural, “uma participação da lei eterna”, que independe da fé e é acessível a todo homem de boa vontade. A lei natural possui os preceitos fundamentais da vida reta (*Summa*, Ia, IIae, q. 94, a.2) e é conhecida por qualquer um pelo procedimento da *sindérese* (*sindéresis*), a dedução dos primeiros princípios que a razão teórica, unida à razão prática, descobre, tal como “fazer o bem e evitar o mal”.

Mas, depois que o pecado entrou no mundo e a razão se tornou mais débil, apenas a lei divina revelada pode aperfeiçoar a lei natural, como a Graça aperfeiçoa (e supõe) a natureza, direcionando a ordem humana para a justiça e a alma para a salvação. Portanto, tanto a lei natural quanto divina provém de Deus, mas a primeira manifesta-se através da razão, enquanto a segunda só é acessível pela revelação. Da lei natural brota a comunidade política, da lei revelada a Igreja e seus sacramentos, ambas participantes de uma mesma lei eterna (SCATTOLA, 2009, pp. 79–82).

Assim como pertence aos príncipes seculares estabelecer determinações sobre os preceitos legais do direito natural, no atinente à utilidade comum, e à ordem natural, assim também aos superiores eclesiásticos pertence estatuir os preceitos relativos à utilidade comum dos fiéis, na ordem dos bens espirituais. (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 147, a.3.)⁹⁵

Esta autonomia, entretanto, não suprime a relação subordinada, pois que a Graça é superior à natureza, a alma superior ao corpo, o sacerdócio mais digno que o reino. A dupla mediação em Tomás de Aquino, afinal, coroa o pensamento canônico estabelecido pelo menos desde Gregório VII: os reis não exercem qualquer poder sobre questões espirituais, pois não receberam as chaves do reino dos céus. Já ao Papa, detentor da *plenitudo potestatis*, cabe a prerrogativa de intervir no poder secular apenas quando o assunto concernir à salvação das almas:

O poder secular está sujeito ao espiritual, como o corpo à alma. Por onde, não é usurpado o juízo do prelado espiritual que se intromete com as coisas temporais, na medida em que o poder secular lhe está sujeito, ou que lhe são confiadas coisas da alçada desse poder (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, II, II, q. 60, a.6)

Parece ser falsa a assertiva segundo a qual se deve obedecer mais ao poder superior do que ao inferior, visto que o primeiro está no ápice em dignidade relativamente ao poder terreno. Se assim fosse, o prelado espiritual poderia sempre isentar qualquer pessoa do cumprimento de uma lei emanada do poder secular, fato esse que não condiz com a realidade. (TOMÁS DE AQUINO, *Comentários às sentenças de Pedro Lombardo*, IV, dist. 44, q. II, art. 3)

Apesar de não sistematizar tão claramente as relações entre os poderes como fizera com a filosofia e a teologia, o Aquinate representa incidentalmente o ponto mais sofisticado e acabado do pensamento canônico-hierocrático, com o tema aparecendo não só nos citados trechos da *Suma Teológica* e dos *Comentários às sentenças de Pedro Lombardo*, mas também no *Comentário à Política de Aristóteles* e nos opúsculos *Sobre o governo dos judeus à Duquesa de Brabante* e *Do Reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre*. Este último, particularmente, nos dá a melhor condensação de seu pensamento político.

O primeiro capítulo de *Do Reino* começa por justificar, ao modo de Aristóteles, a necessidade do governo em função da sociabilidade natural humana. O fim da comunidade

⁹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correa. São Paulo: Ecclesiae, 2016. Doravante as referências, baseadas nesta edição, serão dadas no formato clássico, com a indicação da parte, questão e artigo correspondentes, conforme regras da ABNT.

humana é o bem comum, no que é necessário um governante sábio que ordene esta sociedade a seu fim. Na linha de Salisbúria, Aquino escreve que caso este governante não vise o bem comum, mas seu próprio interesse, se tornará um tirano. Este é o critério para a identificação entre as formas de governo justas e injustas: se a tirania for exercida por poucos, temos a oligarquia, o avesso do bom governo de poucos que é a aristocracia; se for exercida pelo povo, temos a democracia, contrafação do justo governo de muitos, a *politeia*. Por último, a tirania em sentido próprio que é a antinomia da monarquia.

É correto que as três formas de governo podem ser boas, mas em *De Regno* o teólogo prefere a monarquia⁹⁶, cuidando de alertar para a tirania monárquica como pior das três formas de governo injusto (SOUZA, 1997, pp. 106–7). Ademais, é conveniente que os responsáveis pela eleição do governante, além de buscarem homens virtuosos para o mais excelso ofício público, procurem moderar a concentração de poder por meio de institutos descentralizadores:

Assim, porém, como é ótimo o regime do rei, também é péssimo o governo do tirano [...Mas] Releva, pois, que o governo justo seja de um só, para ser mais forte. Porque, caso se afaste da justiça, mais convém seja de muitos, que entre si se atrapalhem, para ser mais fraco. Entre os regimes injustos é, portanto, o mais suportável a democracia, e o pior, a tirania. (TOMÁS DE AQUINO, *Do Reino*, Livro I, IV, 1997, pp. 132–3)

[...] Deve-se trabalhar com solicitude diligente para ser o tal rei provido à multidão, que não lhe sobrevenha um tirano. Mas, em primeiro lugar, é necessário seja promovido a rei, por aqueles a quem tal função compete, um homem de condição tal que não seja provável inclinar-se para a tirania [...] Além de que, há de estabelecer-se de tal forma o governo do reino, que, uma vez instituído o rei, se lhe subtraia a ocasião de tirania. Ao mesmo tempo também, tempere-se-lhe de tal maneira o poder, que não possa facilmente declinar para a tirania. (TOMÁS DE AQUINO, *Do Reino*, Livro I, VII, 1997, pp. 137–8)

⁹⁶ Enquanto na *Suma Teológica*, escrito mais maduro, o Aquinate propõe uma forma de governo mista, uma síntese entre monarquia, aristocracia e politeia: “[...] Este é o regime perfeito, bem combinado de monarquia, pela preeminência de um só, de aristocracia, pela multiplicidade de chefes virtuosamente qualificados, de democracia, enfim, ou de poder popular, pelo fato de que cidadãos simples podem ser escolhidos como chefes, e que a escolha dos chefes pertence ao povo.” (*Summa*, I–II, q.105 a.1)

Caso se suceda a tirania, é dever do cristão, segundo a orientação de São Pedro (*IPd* 2, 18), suportá-la, pois é virtuoso se sujeitar aos bons e aos maus senhores. No entanto, caso a tirania torne-se insuportável — e quando as leis expedidas pelo governante violem as leis divinas —, é justo que a população rebele-se, conquanto cumpra três condições: que a revolta seja justa quanto ao fim, que tenha condições efetivas de vitória e que não faça da situação posterior mais insuportável que a anterior:

E, finalmente, deve-se cuidar de como se poderia ir de encontro ao desvio do rei para a tirania. Se não for excessiva a tirania, mais conveniente é temporariamente tolerá-la branda, do que, na oposição ao tirano, ficar-se emaranhado em muitos perigos mais graves do que a própria tirania [...] Dá-se, por vezes, o caso de, quando a multidão expele o tirano, ajudada por alguém, este, apanhado o poder, assumir a tirania e, temendo sofrer de outrem o que fez contra aquele, oprimir os súditos em mais grave servidão. Verdadeiramente, costuma acontecer, na tirania, tornar-se a posterior mais grave que a precedente. (TOMÁS DE AQUINO, *Do Reino*, Livro I, VII, 1997, p. 139)

Ora, vendo com bons olhos não só a monarquia hereditária, mas também a eletiva, o Doutor Angélico não nega ao povo o direito de depor os tiranos: como a lei visa a ordenação do bem comum, pertence à multidão (*totius multitudinis*), ou ao representante dessa multidão (*gerentis vicem totius multitudinis*), a legitimidade para a constituição de leis positivas, faculdade esta delegada aos governantes (*Summa Theologicae*, II-II, q. 90 a q.108). Se o poder é de origem divina e deve passar pelo povo (*omnia potesta a deo per populum*), lícito que este mesmo povo possa retirar o consentimento outrora dado:

E, se é insuportável o excesso de tirania, pareceu, a certos, competir ao valor dos homens fortes matar o tirano [...] Primeiro, porque, competindo ao direito de qualquer multidão prover-se de rei, não injustamente pode ela destituir o rei instituído ou refrear-lhe o poder, se abusar tiranicamente do poder real. Nem se há de julgar que tal multidão age com infidelidade, destituindo o tirano, sem embargo de se lhe ter submetido perpetuamente, porque mereceu não cumpram os súditos para com ele o pactuado, não se portando ele fielmente, no governo do povo, como exige o dever do rei. (TOMÁS DE AQUINO, *Do Reino*, Livro I, VII, 1997, p. 140).

A discussão acerca das condições do tiranicídio rendeu diversos frutos nos séculos seguintes, sendo aperfeiçoada por autores da Escola de Salamanca como Francisco Suárez (1548–1617) e Juan de Mariana (1536–1624). Observemos que, em Aquino (1997, p. 140), a rebelião não é papel de um indivíduo isolado, mas da autoridade pública em sentido amplo. Ou seja, a multidão deve se organizar a fim de que a insurreição não seja cooptada por alguém que

tome a iniciativa para si. Por fim, ao Papa — e ao clero no geral — compete orientar eticamente os reis e seus súditos, de modo que o reino tenha a prosperidade e a paz relativa que são possíveis neste mundo. Com alguma ou outra variação, este é o paradigma da teologia política católica vitoriosa na Idade Média, a qual será desafiada pelo Absolutismo vindouro, sua política centralizadora e sua nova dogmaticidade em torno do direito divino dos reis.

6.4.4 Bonifácio VIII e a erupção da modernidade

Depois das reformas desencadeadas por Gregório VII, não é incorreto dizer que os verdadeiros imperadores do ocidente sejam os papas, de tal maneira que nomes como Inocêncio III (1160?– 1216), Gregório IX (1145–1241) e Inocêncio IV (1195–1243) consolidam as posições canônicas. Mas quando, ao fim do século, o Cardeal Gaetani é entronizado como Bonifácio VIII (1235?–1303), a modernidade laicista dava seus primeiros sinais de nascimento: em sua luta contra Felipe, O Belo (1268–1314), rei da França, a balança do poder já pende para a autoridade civil, de modo que o povo francês e boa parte do clero e dos intelectuais se posicionam contra o papa. O século XVI inaugura, mais do que a disputa entre duas personalidades fortes, o confronto apoteótico entre duas visões de mundo, entre a potestade espiritual e a secular.

Felipe e sua política de oposição ao papado angaria uma multidão de súditos e legalistas francesas, que chegam a falsificar uma das bulas que ameaçava o rei de excomunhão. Em 1303, o monarca envia seu jurista conselheiro Guilherme de Nogaret e uma escolta a Roma para prender o papa e levá-lo a julgamento convocado em Lyon (LERNER, 1968, p. 5). Note-se que, com isso, o rei francês pretende retomar os antigos e já abolidos *privilegium Ottonianun* de 962, prerrogativas que davam ao imperador o direito de convocar concílios e presenciar eleições papais. Trata-se, em verdade, da ressurreição da posição teocrática que parecia aniquilada pelos papas anteriores.

Com a escolta armada, o militar Sciarra Colonna exige a renúncia de Bonifácio, ao que o papa responde que prefere a morte: “Eis minha coroa, eis minha cabeça” (HUNDLEBY, 1998).

Em seguida, Bonifácio é esbofeteado e derrubado do trono, evento que ficou conhecido como Atentado de Anagni, um grande escândalo da época. Abalado, Bonifácio adoece e morre em 1303. Depois de Bento XI morrer envenenado, o papa francês Clemente V é eleito em 1305, dando vitória moral a Felipe com a transferência do papado de Roma para Avinhão (DURANT, 1950, p. 816).

O chamado “cativeiro de Avinhão” durou quase sessenta anos e simboliza o arrefecimento do poder papal e o ocaso da Idade Média. Doravante os poderes seculares retomam a influência nas investidas e na decisão em concílios, com as monarquias nacionais tornando-se cada vez mais independentes da Sé romana. Apesar de incapaz de responder pragmaticamente — como seus antecessores — à nova realidade que se lhe apresentava, Bonifácio VIII legou o documento-síntese da posição hierocrática, um dos pronunciamentos magisteriais mais citados da história da Igreja, a Bula *Unam Sanctam*:

A verdade o atesta: o poder espiritual pode estabelecer o poder terrestre e julgá-lo se este não for bom. Ora, se o poder terrestre se desvia, será julgado pelo poder espiritual. Se o poder espiritual inferior se desvia, será julgado pelo poder superior. Mas, se o poder superior se desvia, somente Deus poderá julgá-lo e não o homem. Assim testemunha o apóstolo: "O homem espiritual julga a respeito de tudo e por ninguém é julgado" (1Cor 2,15). Esta autoridade, ainda que tenha sido dada a um homem e por ele seja exercida, não é humana, mas de Deus. Foi dada a Pedro pela boca de Deus e fundada para ele e seus sucessores Naquele que ele, a rocha, confessou, quando o Senhor disse a Pedro: "Tudo o que ligares..." (Mt 16,19). Assim, quem resiste a este poder determinado por Deus "resiste à ordem de Deus" (Rm 13,2), a menos que não esteja imaginando dois princípios [...] Por isso, declaramos, dizemos, definimos e pronunciamos que é absolutamente necessário à salvação de toda criatura humana estar sujeita ao romano pontífice. (BONIFÁCIO VIII, *Unam Sanctam*, 1302)

A argumentação da bula é à essa altura bastante conhecida: A Igreja como Corpo Místico de Cristo, dotada de uma só cabeça, Jesus, que delega a Pedro e seus sucessores os dois gládios⁹⁷. O papa, vigário de Cristo, julga a todos e por ninguém é julgado e por isso toda pessoa deve a ele submissão. Ora, a ruptura definitiva com o soberano pontífice promovida por Lutero, Calvino e Henrique VIII sepulta a Idade Média e inaugura a Idade Moderna, evento

⁹⁷ O magistério da Igreja continuará a reafirmar a mesma posição de subordinação do temporal ao espiritual inúmeras vezes nos próximos séculos. Vide as seguintes encíclicas: *Etsi multa luctuosa, Quanta cura e Syllabus*, de Pio IX (1792–1878); *Quod Apostolici muneris, Diuturnum illud, Immortale Dei, Libertas praestantissimus, Sapientiae christianae, Annum sacrum, Rerum novarum* e *Graves de communi Re*, de Leão XIII (1810–1903); *Vehementer Nos, Communium rerum, Jucunda sane, Pascendi, Motu proprio Sacrorum antistitum, Editae saepe Dei, E supremi apostolatus, Il fermo proposito, Ad diem illum, Gravissimum*, e *Notre charge apostolique* de Pio X (1835–1914); *Ubi arcano, Quas Primas, Divini illius magistri, Quadragesimo anno* e *Firmissimam constantiam* de Pio XI (1857–1939); *Summi Pontificatus* de Pio XII (1876–1958), entre outras.

preunciado pela bofetada de Felipe, o Belo em Bonifácio VIII.

7 GELASIANISMO E TIRANICÍDIO NA ESCOLA DE SALAMANCA

A Reforma reabre o problema da teologia política e o radicaliza, fazendo com que as principais elaborações e correntes sejam retomadas. Em Lutero, como vimos, as disposições dos príncipes são absolutas em seu próprio campo, pois as autoridades seculares foram instituídas por Deus para a manutenção da paz. O direito de resistência é exercido apenas pela desobediência passiva e pode ser invocado quando o magistrado violar algum preceito evangélico. Em verdade, ninguém pode submeter uma autoridade secular a julgamento porque esta competência pertence a Deus (*Rm* 12, 19; *Mt* 7, 1).

Na Inglaterra, Henrique VIII e Elizabete I incorporam, por meio de um aparato homilético, esta defesa do direito divino dos reis. O Ato de Supremacia de 1534, ao instituir a tutela sobre a religião, ressuscita a solução eusebiana em teologia política. Mas, segundo Scattola (2009, pp. 92–5), levará ainda alguns anos para que a posição eusebiana seja retomada à perfeição na obra de Jaime I d'A *Verdadeira Lei das Monarquias Livres* (1598). A mediação espiritual direta de Jaime tinha por objetivo confrontar tanto as teses calvinistas de nomes como George Buchanan e John Knox⁹⁸, quanto a tradicional teoria católica gelasiana, que à esta altura se encarnava em autores jesuítas e dominicanos. Em 1609, o seu discurso ao parlamento confirma a tesa da realeza temporal como uma imitação do arquétipo divino, cuja origem sobrenatural impede que qualquer poder ou contrapeso terreno a limite. Com efeito, a religião anglicana realiza plenamente a sua vocação original, isto é, tornar-se uma religião de Estado, razão pela qual esta pode ser considerada a manifestação mais cristalina da teologia política eusebiana na Idade Moderna.

No entanto, durante a recapitulação teológico-político do século XVI, a solução gelasiana também conheceu novos horizontes. Desde Tomás de Aquino, fica consagrada a ideia de que existem duas fontes distintas da potestade, provindas da natureza e da Graça, ambas de razão divina e dispostas hierarquicamente. De certa forma, todos os autores deste grupo partilham a

⁹⁸ Autores provavelmente lidos por Shakespeare. Cf. Capítulo 4.

mesma doutrina da lei natural, segundo a qual os princípios gerais do bem foram inscritos no coração do homem (*Rm 2*, 13-27). Assim sendo, a possibilidade da resistência à tirania, ainda que em graus diferentes, é um corolário natural desta estrutura teológico-política (SCATTOLA, 2009, p. 98–100).

A doutrina católica que continua a se desenvolver em torno do paradigma gelasiano — coroada pela Reforma Gregoriana e tornada magistério ordinário da Igreja desde então —, admite a existência de um duplo ordenamento divino: um indireto, próprio do direito natural e um outro direto, no qual se manifesta a Graça, elemento que não atua diretamente sobre o horizonte político, senão que encontra na Igreja o seu veículo. A autoridade política, portanto, é construída a partir de baixo e o ordenamento sobrenatural intervém na dimensão secular de maneira indireta pelo pontífice. Vejamos o desenvolvimento moderno desta doutrina.

7.1 A Escola de Salamanca e a revisão das doutrinas canonistas

De um lado, absorvendo o legado do Antigo e do Novo Testamento e o extenuante trabalho feito pelos Padres da Igreja, por outro, incorporando a herança filosófica grega e a herança jurídica romana, Tomás de Aquino pode ser colocado no epicentro das investigações movidas por nossos escolásticos tardios do século XV e XVI, grupo que pode ser reunido sob a designação genérica de Escola de Salamanca⁹⁹.

Apesar de não publicar seus escritos, as influentes palestras de Francisco de Vitória (1485-1546), transcritas e comentadas por seus alunos, estabeleceram os parâmetros nos quais o restante dos novos escolásticos travariam seus debates. Vitória, ao comentar o sistema moral de Aquino, denunciou os abusos da conquista espanhola nas Américas, focando particularmente na escravidão de indígenas (ALVEZ; MOREIRA, 2010, pp. 13–4). Trata-se de um reavivamento da lei natural como superior aos poderes do Estado, pois a consciência humana (*recta ratio*) é a fonte do chamado “direito das gentes”:

⁹⁹ Ainda que a maior de seus autores fossem os espanhóis que lecionavam na Escola de Salamanca, não se pode desprezar o peso que universidades como as de Coimbra e Évora tiveram no debate público na Europa continental.

Por princípio, todos os povos, tanto os índios como os espanhóis têm direito a defender-se, pela força das armas, da agressão injusta de infiéis ou cristãos ao seu próprio país, e têm o direito de recorrer à guerra para dissuadir os agressores a que não voltem a pôr em perigo a integridade e a segurança nacionais (VITÓRIA, *Relectio de Indis*, 1967 In: CALAFATE; GUTIERREZ, 2014, p. 164)

Nem mesmo o cristão, aquele a quem a lei divina foi revelada, tem o direito de debelar as autoridades naturais de povos de outras crenças. Sendo a autoridade política sempre mediada, a depender da intervenção humana, não pode ser universal, ainda que cristã, mas apenas contingente, histórica, limitada no tempo e espaço: nem mesmo antes do advento de Cristo, alguém fora dono do mundo por direito divino. Já o papado, se por direito é virtualmente universal (vigário de Pedro e de Cristo), deve estar circunscrito a suas competências atuais, afinal, o Papa não é senhor de todo o mundo (*dominus orbis*) (VITÓRIA, 2017, p. 121–30), não tendo direito de julgar os pagãos — mesmo que estes cometam crimes contra a lei natural¹⁰⁰:

Os príncipes cristãos, nem mesmo com a autoridade do Papa, podem impedir pela força que os índios cometam pecados contra a lei natural, nem castigá-los por isso [...] Prova-se esta conclusão porque não têm maior poder os fiéis sobre os infiéis do que os infiéis sobre os cristãos. Se não concluía-se que o rei dos franceses poderia declarar guerra aos italianos porque estes cometem crimes contra a natureza (VITÓRIA, *Relectio de iure belli*, 1981, In: CALAFATE; GUTIERREZ, 2014, p. 172)

Nenhum ser humano perde, pelo pecado, o domínio natural e civil. Ademais, o governo não está sujeito ao domínio temporal do papado, motivo pelo qual o pontífice não poderia julgar por via ordinária causas dos príncipes ou depô-los, mesmo em justa causa. É verdade que as potestades estão dispostas hierarquicamente, mas a sociedade secular é república completa e por isso, para existir, não se sujeita a nada fora de si: toda a república é capaz de promulgar leis justas e convenientes para todos (VITÓRIA, 2017, pp. 63–89).

¹⁰⁰ Esta posição não foi unânime. Autores há que defenderam uma espécie de “intervenção” humanitária, como Melchor Cano, Fernando Perez, Luís de Molina e Antônio de São Domingos. De fato, as teses estão no gênese do debate acerca das posições “isolacionistas” e “universalistas” nas questões de Direitos Humanos. É lícito intervir em outros países quando se tratar de crimes contra a humanidade?

Por outro lado, mesmo que o ordenamento inferior possa subsistir sem o superior, de algum modo a ele se subordina: quando as duas potestades se chocam, é preciso renunciar ao bem temporal em nome da conservação do bem eterno superior. Não é que o papa não possua potestade material sobre os imperadores e reis deste mundo. Ele a possui, mas não de maneira direta. Antes, sua função é intervir para defender a superior república espiritual quando esta sofrer prejuízo da república temporal. Neste caso, trata-se da via extraordinária, um poder pleno para cumprir a finalidade espiritual (VITÓRIA *apud* SCATTOLA, 2009, pp. 105–6).

De qualquer forma, Vitória rejeita qualquer concepção de direito divino em sentido estrito, ou seja, a ideia de que os governantes extraíam seus poderes diretamente de Deus sem o consentimento da república. Deus é a origem do poder enquanto autor da natureza social humana, portanto a *causa final* ou *remota* do poder civil em todo o orbe, não a *causa próxima* ou *eficiente*. A transmissão do poder civil não é pessoal, mas antes mediada por instituições e pelos homens associados em comunidade, razão pela qual não há termo de comparação entre a translação de poder apostólico aos papas e a transferência de poderes aos reis. Os monarcas buscam no consentimento social a legitimidade da governança: não há poder sem autoridade, não há autoridade sem aceitação (BOEIRA *In*: VITÓRIA, 2017, pp. 30–1). O poder civil radica, portanto, na natural sociabilidade do homem, na razão natural que pode gestar inúmeras formas legítimas de governança, de monarquias a democracias.

O principal e mais dedicado aluno de Vitória, o frade dominicano Domingo de Soto (1494–1560), deixou trabalhos memoráveis em física e metafísica. Foi confessor do imperador Carlos V, participou do Concílio de Trento, o grande concílio da Contra-Reforma, e deixou uma das obras legais mais influentes do século, *De Justitia et Jure* (1533), um conjunto de palestras transcritas das aulas em Salamanca. Na obra, Soto explana a natureza e a função da Lei, além de enfrentar os problemas morais criados pela expansão comercial de seu tempo. Vários capítulos são dedicados aos problemas da usura, do comércio e da flutuação de preços. O jurista forneceu uma base ampla de dados e informações factuais da época, com uma riqueza impressionante de detalhes (GRICE-HUTCHENSON, 1952, pp. 43–6).

Domingo de Soto e os demais salmanticenses radicalizaram as reflexões acerca da origem mediata e imediata da potestade divina, ainda que as novas leituras tenham mitigado a posição hierocrática original da *plenitudo potestatis* papal. Por outro lado, parecia igualmente impossível — do ponto de vista teórico — que alguns continuassem a sustentar teses

imperialistas como as da monarquia universal de Dante¹⁰¹, pois o imperador não gozaria do justo domínio sobre todas as províncias.

Partindo da concepção tomista de que o fim do homem é duplo (*finis duplex*), terreno e celeste, os pós-escolásticos deduziram algumas consequências do ordenamento político humano: 1) que é ilegítimo que o imperador reine sobre todo gênero humano e 2) que o pontífice não possui potestade direta sobre o temporal. Sendo assim, consequência natural — e desejável — que a Terra se divida em várias repúblicas (SOTO *apud* SCATTOLA, 2009, p. 102-3). Cada qual é soberana em seu próprio território:

[...] Certamente, como ficou patente, a lei Evangélica só nos faz juízes dos que estão de dentro da Igreja. Por lei da natureza existem diversas repúblicas e, o que é mais, príncipes e magistrados das mesmas. Antes de se fazerem cristãos, é, pois, a eles que compete a missão de castigar todos esses pecados que se cometem contra a razão humana. E se não o fizerem, não poderão alegar ignorância que os escuse do castigo de Deus. Porque ele mesmo julgará, como diz S. Paulo, os que estão de fora (I Cor 5). (SOTO, *Relectio na liceat civitates infidelium...*, 1995 In: CALAFATE; GUTIERREZ, 2014, p. 188)

Não pode, pois, as diferenças culturais serem justificativas para o domínio de um povo sobre outro, de modo que nem o estado de caridade cristão é capaz de produzir direitos que não sejam os naturais “porque se o título de caridade autorizasse alguém a apoderar-se das coisas alheias, poria estorvos à paz e ao bem-estar da sociedade” (SOTO In: CALAFATE, 2014, p. 184). Ora, a luz do Sol irradia para os bons e para os maus, a chuva recai sobre justos e injustos, razão pela qual o argumento aristotélico de escravidão natural é falso, porque o homem, mesmo em condição inferior, jamais pode ser privado de sua liberdade natural.

¹⁰¹ No geral, os teólogos pós-escolásticos foram extremamente céticos para com a possibilidade de um império universal por meio de uma expansão ilimitada (*translatio imperii*), ambição política que se renova com o descobrimento das Américas: “Em todo o orbe da terra não existe uma só república ou um só reino temporal, senão vários e muitos que não formam entre si um só corpo político, pois não foi conveniente que houvesse um só monarca, nem (falando em termos mais comuns) um só governo, ou um só tribunal supremo, político e humano, para todo o universo. Mais ainda, nem moral nem humanamente tal foi possível.” (SUAREZ In: CALAFATE; GUTIERREZ, 2014, p. 348)

Muitos outros teólogos e filósofos de Salamanca revisaram a posição canônica de matriz gelasiana. É verdade que as discussões partem de uma realidade concreta: as aporias e disputas morais suscitadas pelo descobrimento do Novo Mundo. Destaquemos excertos daqueles que seguiram o entendimento de que o Papa não é senhor do temporal (*dominus orbis in temporalibus*), a não ser quando a causa envolvesse diretamente um fim espiritual. Ao dissertar sobre a propriedade dos índios, escreve o professor dominicano Melchor Cano (1509–1560): “[O Papa não tem poder temporal sobre os Índios] É evidente, pois apenas tem poder espiritual sobre os índios, segundo diz o Apóstolo: *Como posso julgar os que estão de fora* (I Cor 5,12). Os de dentro julgai vós, os de fora o Senhor os julgará” (CANO, *de Dominio indorum*, In: CALAFATE; GUTIERREZ, 2014, p. 204).

Para o jurista e frei Serafim de Freitas (1570–1633), a tradicional teoria de Claraval acerca dos dois gládios como pertencentes ao pontífice é falsa, pois este empunha apenas a espada eclesiástica. Desta forma, não caberia ao papa fazer concessões de terras e principados:

Nenhum imperador, nem de facto nem de direito, tem domínio e jurisdição em todo o mundo [...] O Pontífice Romano, vigário de Cristo e sucessor de Pedro, não tem diretamente poder civil ou temporal sobre todo o mundo [...] como tal, não é senhor do mar oceano, e mesmo que fosse, não podia conceder aos reis da Hispânia, nem as ilhas nem as terras das Índias [...] não é verdadeira a opinião que concede ao pontífice o poder dos dois gládios. (FREITAS, *De Iusto Imperio Lusitanorum Asiatico*, 1625 In: CALAFATE; GUTIERREZ, 2014, p. 228)

Alguns, como o padre jurista Diego de Covarrubias y Leiva (1512–1577), chegaram a afirmar que o Papa não podia ser também o senhor absoluto do espiritual (*dominus orbis in temporalibus et spiritualibus*), de modo que nem todos professam a fé cristã, virtude esta que só pode ser pregada, jamais imposta:

Relativamente aos que ainda não aceitam a fé católica pela via do batismo, o Sumo Pontífice apenas tem o direito de anunciar a lei evangélica, mas de modo algum possui jurisdição espiritual ou temporal sobre eles, a não ser na medida e que seja necessária para que não façam injúria à religião cristã. (COVARRUBIAS Y LEIVA, *Relectio In Regulam Peccatum*, 1957, p. 62 In: CALAFATE; GUTIERREZ, 2014, p. 192)

Para Martin de Azpilcueta (1492–1586), notável jesuíta que lecionou em Coimbra, os povos são livres na maneira como escolhem ser governados e o império não é de origem divina. O Doutor Navarro explica que as passagens “por mim reinam os reis” (*Pr* 8, 15) e a tão estudada “todo o poder vem de Deus” de *Romanos* 13, não provam que o poder régio foi imediatamente

dado a algum homem em específico. Elas dizem respeito à *causa remota* — ou causa final, segundo a terminologia aristotélica — de toda potestade:

Não foi estabelecido por Cristo algum poder temporal laico que abarcasse todas as coisas [...] Em nenhuma ocasião Deus ordenou regularmente que se obedecesse a um só, a muitos, a estes ou àqueles, relativamente ao poder laico [...] Nada especialmente foi estipulado relativamente à sua criação ou entrega do mesmo a alguém, pelo menos no princípio da criação sua e do gênero humano [...] *Uma coisa é o poder régio ser imediatamente criado por Deus, e outra ser transmitido a este ou àquele homem.* (ALZPICUETA, *Relectio C. Nouit de iudiciis*, 1548, pp. 51–3 In: CALAFATE; GUTIERREZ, 2014, pp. 246–50, grifos nossos)

Martín de Ledesma (1575–1560), pertencente à terceira geração de Salamanca, é bastante detalhoso ao procurar definir o lugar ontológico de cada potestade. Estaria o poder laico sujeito ao eclesiástico em assuntos temporais? Responde o professor:

Alguns, com efeito, esforçam-se por atribuir tanto o favor ao Papa que julgam que os reis e outros príncipes não são senão vigários ou legados do Romano Pontífice e ministros do poder papal, e que todo o poder temporal deriva do Romano Pontífice. Outros, pelo contrário, de tal modo eximem os príncipes do poder eclesiástico, que nada deixam a este poder, mas submetem e reduzem todas as causas, mesmo as espirituais, ao juízo civil. Eu, porém, entre uns e outros, temperando um poder pelo outro respondo à questão proposta com algumas proposições, sendo a primeira que o Papa não é senhor da orbe nas coisas temporais. [...] O poder civil não está sujeito ao poder temporal do Sumo Pontífice [...] *enquanto a um senhor temporal e com uma finalidade laica.* No Sumo Pontífice de si não existe nenhum poder que seja meramente temporal. (LEDESMA, *Secunda Quartae*, 1560 In: CALAFATE; GUTIERREZ, 2014, pp. 260–2)

Também para o português Pedro Simões, em *Annotationes in materiam de bello* (1575), o Papa não é senhor de toda a orbe nas coisas temporais, sendo “esta questão evidente, porque se for senhor do mundo inteiro não o seria nem de acordo com o direito natural, nem de acordo com o direito positivo, nem o humano”. (SIMÕES In: CALAFATE; GUTIERREZ, 2014, p. 298).

O jesuíta Luís de Molina (1531–1601), alguém que conviveu muitos anos com

mercadores¹⁰² e lecionou em Évora por mais de vinte anos, foi o protagonista de grandes disputas teológicas da época. Adversário intelectual de Domingo Bañez, confessor de Santa Teresa d'Ávila, Molina formulou uma doutrina da predestinação¹⁰³ que acentuava grandemente o papel do livre arbítrio na salvação humana, de modo que a Graça de Deus só pode se tornar eficiente pelo consentimento. Nesta questão, a polêmica entre o molinismo e o tomismo perturbou toda a vida cultural e religiosa da Espanha durante os últimos anos do século XVI.

Entre tantas contribuições do autor, nos interessa mais aquelas que buscaram enquadrar o problema do poder político e eclesiástico. Pelo fato dos homens concordarem em constituir uma comunidade, nasce por direito natural o poder do Estado, razão pela qual até as nações infiéis possuam reis legítimos. Logo, tanto a jurisdição como o direito de propriedade são comuns ao gênero humano, porque o fundamento da *polis* não é a fé, mas a razão natural. Legítimas as soberanias indígenas, pois nem o imperador nem o Papa são senhores do orbe:

Nem o imperador é senhor do mundo, nem o Sumo Pontífice; e ainda que o Papa tenha pleníssimo poder sobre os membros da Igreja, inclusive no temporal quando tal seja necessário ao fim sobrenatural, carece em absoluto de poder sobre os infiéis que ainda não entraram no grêmio da Igreja. Portanto, é evidente que pelo facto de algumas nações não obedecerem ao Sacro Império, ou pelo facto de serem infiéis e se negarem a abraçar a fé, não há justa causa para que o imperador ou o Papa lhes declarem guerra ou os obriguem a entrar no grêmio da Igreja. (MOLINA, *De Iustitia et Iure* 1593 In: CALAFATE; GUTIERREZ, 2014, p. 284)

Por ausência de jurisdição, também não cabe ao pontífice, ao imperador ou quaisquer outros príncipes castigar os pecados que infiéis cometam contra a lei natural, conquanto não firam inocentes, exceção que torna lícita e justa a declaração de guerra. Molina também condenou o tráfico de escravos africanos, chineses e japoneses capturados de guerra injusta, porque, como todos os homens nascem livres e iguais, semelhantes a Deus (*imago dei*), a servidão não se origina na natureza, mas da ação humana iníqua (MOLINA, In: CALAFATE; GUTIERREZ, 2014, pp. 288–92).

Outra nota de interesse é o fato de que o molinismo tenha chegado à Inglaterra nos anos de 1590 sob a pena do pastor anglicano Richard Hooker (1554–1600), quem incorpora em seu

¹⁰² Diga-se, *en passant*, que Molina, como muitos outros salmanticenses, foi um ardoroso advogado da liberdade econômica em seu tempo: defendeu liberdade de preços e criticou o excesso de regulação e as distorções causadas pela política de tabelamento, atacando principalmente a fixação governamental de taxas de câmbio. Além disso, questionou o poder dos bancos de criarem *ex nihilo* uma nova quantidade de dinheiro sem lastro (DE SOTO, 2010, p. 54).

¹⁰³ Observe-se que a Igreja não nega a predestinação, mas a “dupla predestinação” de Lutero e Calvino.

trabalho o conceito de “ciência média” divina (*scientia media*), o conhecimento pela qual Deus veria de antemão o que os homens fariam em todas as circunstâncias possíveis. Contexto de polêmicas e debates na universidade de Cambridge, onde Hooker era acusado de semipelagianismo, é provável que Shakespeare tenha entrado em contato com Molina neste período efervescente (VOAK, 2009, pp. 130–77). E, mais tarde, quando a polêmica do molinismo é reaberta por quinze cardeais em Roma, Shakespeare escreve *Otelo* (1604), peça recheada de referências bíblicas que, segundo Maurice Hunt (1996, pp. 346–76), exhibe o “Deus calvinista” da dupla predestinação operando sombriamente contra a “doutrina do mérito”. Para Hunt, ocorre um diálogo revelador entre Cássio e Iago, logo após a celebração do casamento entre Otelo e Desdêmona:

Cássio — [...] Sim, Deus está acima de tudo; há almas que devem salvar-se e há almas que não devem salvar-se.
 Iago — É certo, meu bom tenente
 Cássio — No que me diz respeito — longe de mim a intenção de ofender o general ou qualquer outra pessoa de posição, espero salvar-me.
 Iago — Eu também, tenente.
 (SHAKESPEARE, *Otelo*, II, iii, 96–102, 2015, pp. 63–4)

Cássio seria a personagem que revela o fio teológico condutor da tragédia, o profeta do Deus que predestina desde a eternidade certos homens à salvação e outros à perdição: o que nos resta é esperar e ter fé. Se não podermos aderir de todo a tal interpretação, Hunt não deixa de dar bons argumentos que reforçam o quanto Shakespeare estava a par das polêmicas teológicas de sua época.

Retornando à Salamanca, a assim chamada doutrina da potestade indireta do Papa só ganha um rosto melhor definido um pouco depois. A revisão das posições canonistas a partir dos novos tomistas, foi a cristalização do pensamento católico na Contra-Reforma. Os jesuítas, principalmente, herdaram a teologia política dos dominicanos de Salamanca e elaboraram uma formulação característica com Roberto Belarmino (1542–1621) em *Controvérsias sobre a Fé Cristã*, compiladas em 1596, data muito próxima da apresentação de *Ricardo II*.

Em 1610, Belarmino opõe à tese teocrática absolutista de William Barclay, *Sobre a*

Potestade do Papa (1609), o seu tratamento definitivo sobre o assunto, *Tratado sobre a Potestade do Sumo Pontífice nas Questões Temporais*. Em seu quinto capítulo, o teólogo escreve que o poder do papa enquanto tal só pode ser espiritual e abordar questões de fé, de modo que só indiretamente a dimensão secular é atingida. Por isso, não pode o Papa substituir o regime político, mas pode corrigir o poder secular com sua supremacia apostólica (SCATTOLA, 2009, 106–9).

O cerne de tal doutrina já havia sido antecipado por nomes como Francisco de Vitória e Domingo de Soto e, depois, é Francisco Suárez (2017, pp. 69–85) quem a retoma à perfeição em seu *Defesa da Fé Católica* de 1613, realizando a síntese da doutrina hierocrática gelasiana romana: duas sociedades perfeitas, a comunidade política e a Igreja, acobertadas por uma mesma razão divina, uma mediata, a outra imediata, teoria que implica em casos extremos o direito ao tiranicídio.

7.2 Os tiranicidas

7.2.1 Francisco Suárez, o tiranicida “moderado”

Estudado no capítulo quatro, Francisco Suarez (1548–1617), um jesuíta que lecionou em Salamanca, Alcalá e Évora, foi o maior teólogo e filósofo de seu tempo. Conhecido como Doutor Exímio, tinha tanto prestígio que foi convidado por Paulo V, tal qual Belarmino, a defender os católicos ingleses perseguidos por Jaime I. Assim, em *Defensio Fidei Caholicae*, Suárez defende a consciência católica perante as investidas do rei inglês, reafirmando a tradição política tomista em relação ao consentimento dos governados (*omnia potesta a deo per populum...*), opondo-se ao direito divino dos reis. A obra foi banida pelo Parlamento de Paris em 1614 e levada à fogueira por Jaime.

Nos capítulos VI e VII do Livro III, Suárez (2017, pp. 137–8) adentra a discussão acerca da distinção entre as potestades civil e eclesiástica, concluindo que ambas divergem quanto a seu fim e origem:

O poder temporal se ordena a conservar a paz e a integridade moral da república [...] Já o poder eclesiástico se ordena a alcançar a salvação eterna [...] O poder temporal tem origem em Deus enquanto autor da natureza, por intermédio da razão natural. Considerado em si mesmo, pertence ao direito natural; na medida em que se encontra num rei ou num senado, pertence ao direito humano. Já o poder eclesiástico é de direito divino positivo, mediante promessa e concessão especiais de Cristo: A ti darei as chaves; Apascenta minhas ovelhas.

O cisma anglicano teve por consequência colateral a sustentação de que uma só pessoa fosse a detentora de ambos os poderes. Jaime, na esteira de Henrique VIII, Eduardo e Elizabete, considera a autoridade espiritual anexa ao cetro do monarca. Com o intuito de condenar as usurpações dos direitos temporais cometidas pelos pontífices, os reis anglicanos acabaram por minar o primado de Pedro, o que, segundo o Doutor Exímio (2017, p. 141–2), significa a incapacidade de reconhecer as diferenças entre o temporal e o espiritual. De fato, não cabe a nenhum monarca temporal a tutela sobre a religião, pois a origem próxima de sua jurisdição é a multitude do povo:

Pois o poder temporal, na medida em que se encontra no rei ou noutra pessoa semelhante, seja proximamente, seja por sucessão ou outro título humano, provém da multitude do povo, que confere ao príncipe sua autoridade. Já o poder espiritual não tem esta origem: na Igreja primitiva, os apóstolos o obtiveram não do povo cristão, mas do próprio Cristo [...]. (SUAREZ, 2017, pp. 142–3)

Estamos novamente no cerne da questão do direito divino proposto por *Ricardo II*. Se o poder emana do povo, se o direito divino não pode ser comprovado nem mediante as Escrituras e a doutrina, nem mediante a razão, então não há argumentos sólidos para confiar qualquer tipo de poder divino a reis e príncipes. É por este motivo que nosso teólogo, como seus antecessores, mantém o direito ao regicídio: este é tão-somente o corolário da desdivinização da autoridade secular.

Em princípio, o assassinato é universalmente condenado pela Igreja e por isso o regicídio é situação excepcional e advogado com restrições; em particular, a tirania deve ser manifesta, e uma pessoa privada não pode se levantar contra o rei. O ato deve, de alguma forma, ser executado pela comunidade como um todo. Na *Relectio Dubium de tyranno*, Vitoria também

impediu que um particular, por iniciativa própria, tirasse a vida do tirano, pois a decisão precisa da anuência da República. Assim o é porque, tendo em vista proceder imediatamente do direito natural, nenhum poder de dominar outros pode ser encontrado em um particular, mas apenas na comunidade, razão pela qual cabe a esta mesma comunidade a retirada do consentimento.

Ainda que não exatamente originais, as reflexões do autor sobre o tiranicídio condensam tudo o que fora dito até à época, de Tomás de Aquino, passando por Cardeal Caetano (1469–1534), Domingo de Soto, Luis de Molina e Juan Azor (1535–1603), de forma que, se não podemos elevá-las à condição de magistério autêntico da Igreja, não se pode dizer que o contradiga¹⁰⁴. No Livro VI de *Defensio Fidei Catholicae*, Suárez (2017, p. 214), como De Soto, começa sustentando a divisão entre o tirano em exercício e o usurpador: o primeiro fora legitimamente empossado, tornando-se déspota no decorrer dos anos (*tyrannus em regime*); o segundo toma pela força o poder sem o consentimento público (*tyrannus in titulo*). Ao primeiro, é vetada a iniciativa própria, cabendo apenas a legítima defesa de si ou da república, ao segundo pode-se lhe fazer frente de inúmeros modos.

O teólogo não possui dúvidas de que Jaime I é um governante de justo título, não um usurpador do trono. E quem afirma, como Wycliffe e Jon Hus o fizeram, que o governante de justo título possa ser assassinado por qualquer vassalo ou súdito sem sentença, comete heresia, conforme dispõe o Concílio de Constança (SUÁREZ, 2017, pp. 215–6). Isto porque aquele que governa injustamente não pode ser morto por vingança privada, senão que apenas a título de justa defesa de si ou da república. Quatro razões são fornecidas:

[...] Primeiro, porque a vingança e a pena dos delitos ordenam-se ao bem comum da república, e por isso não são confiadas senão àquele a quem foi confiado o poder público de governar a república. Segundo, também porque punir é ato que cabe a um superior e que procede da jurisdição; portanto, se um privado o faz, é ato de jurisdição usurpada. Terceiro, porque de outro modo se seguiriam infinita confusão e perturbação da república, e dar-se-ia ocasião a sedições e homicídios. [...] E, finalmente, porque de outro modo não poderia haver nenhuma segurança para os reis e príncipes, pois os vassallos facilmente se queixam de que são injustamente tratados por eles. (SUÁREZ, 2017, p. 217)

¹⁰⁴ O Concílio de Constança (1414-1418), por exemplo, não enumera os casos permitidos de regicídio. Por vias negativas, ele apenas explicita o que *não* seria permitido, anatematizando algumas teses, dentre as quais a contida no seguinte artigo da seção 15: “O tirano pode e deve ser assassinado lícita e meritoriamente por qualquer vassalo ou súdito seu, mesmo por meio de insídias secretas, branduras ou adulações sutis, não obstante qualquer juramento prestado ou confederação feita com ele, sem esperar a sentença ou o mandato de qualquer juiz.” (CONCÍLIO DE CONSTANÇA *In*: SUÁREZ, 2017, pp. 215–6)

Ou seja, em razão do bem comum e o monopólio legítimo da força, em razão da segurança, da justiça e da conveniência, não é lícito que algum poder privado tenha licença para matar um culpado. Mas há duas exceções: quando alguém trata de defender a própria vida ou a sociedade. No primeiro caso, quando não se tratar de defesa dos bens exteriores e sim do próprio corpo, pode o particular tirar a vida do governante, pois o direito de conservar a própria vida é máximo. No segundo caso, em defesa do bem comum social, é lícito resistir ao governante e mesmo em última instância matá-lo porque “se isto é lícito para a própria vida, muito mais o é para o bem comum, quanto também porque a própria cidade ou república tem então justa guerra defensiva contra o invasor injusto, mesmo que seja seu próprio rei.” (SUÁREZ, 2017, p. 218). É necessário, contudo, que este rei viole gravemente os direitos naturais dos súditos, que inflija guerra contra a própria república, não havendo espaço para tamanha revolta quando a república estiver, ainda que imersa em males, em tempos de paz.

Em relação ao tirano usurpador (*tyrannus in titulo*), seguindo Tomás de Aquino no capítulo VI do livro I em *Do Reino*, é lícito que um particular o assassine, pois a este sequer cabe o nome de príncipe, conquanto se cumpram algumas condições: é necessário antes recorrer a um superior, ser prudente, não punir a título de vingança ou punição, mas agir em nome do bem comum. Necessário que o ato seja fruto da disposição de defesa do reino, com a autoridade que Deus, autor da natureza, deu a cada um de defender os inocentes, e não dos sentimentos de vingança (SUÁREZ, 2017, pp. 219–24).

Mas surge uma nova dificuldade: pode um rei herético ser privado de sua jurisdição? Segundo a *Cum secundum leges*, pela heresia um rei perderia *ipso facto* o domínio de seu reino, permanecendo apenas administrador até que seja condenado formalmente pelo crime, momento em que poderá ser tratado como um tirano qualquer. Tamanha sentença pode ser dada pela própria república ou pelo Pontífice. Pelo direito natural exercido pelos conselhos comuns de nobres e cidadãos, a república pode expulsar e depor um rei, opinião corroborada por nomes como Aquino e seus seguidores Soto, Molina e Bañes. Mas, em um reino cristão, é da jurisdição espiritual do papa o poder de censurar e punir crimes de natureza espiritual, tanto mais quando a salvação dos fiéis estiver em jogo, razão pela qual este sempre deva intervir no processo de deposição: trata-se de exercer seu papel de poder indireto no assunto temporal cuja finalidade

é espiritual (SUÁREZ, 2017, pp. 224–28).

Contudo, depois que o rei foi oficialmente deposto, não pode um particular qualquer assassiná-lo, senão que a república deva preceituar uma comissão ou um ministro para tal, sempre fundando-se nas razões da sentença dada e nos critérios gerais do Direito. Com efeito, se o Papa depõe via sentença um soberano acusado de heresia — como foi o caso da rainha Elizabete na Bula *Regnans in Excelsis* de Pio V, Suárez bem o sabe — mas não especifica detalhes sobre o processo de deposição, não pode algum outro príncipe imediatamente o destronar, mas apenas o seu legítimo sucessor católico ou a comunidade (SUÁREZ, 2017, pp. 228–9).

Ainda que Jaime não tivesse sido condenado oficialmente por seus súditos ou pelo pontífice, não é difícil imaginar o potencial explosivo que tais considerações produziram no debate público inglês. Não é por caso que o rei, convicto de seu direito divino de reinar livre de quaisquer consequências, tenha levado à cabo uma campanha de perseguição aos jesuítas, tal como sua antecessora Elizabete o fizera.

O Doutor Exímio finaliza sua argumentação retornando aos problemas doutrinários contidos no juramento de fidelidade¹⁰⁵ — em verdade um documento de recusa papista —, alegando ser ele eivado de injustiça e erros, porque coage os súditos a jurarem como herética uma proposição (o direito de resistência) nunca condenada pelo Concílio de Constança ou quaisquer outros concílios, expediente que usurpa a autoridade exclusiva da Igreja de julgar a matéria espiritual. Ora, afirma Suárez (2017, pp. 230–1), se por um lado *Romanos* 13 estabelece que todos estejam sujeitos à autoridade, nunca ordenou que todos estivessem sob o domínio de poderes excomungados. Logo, os católicos estariam desobrigados em consciência perante tal juramento.

7.2.2 *O radical Juan de Mariana*

Apesar de *Defensio Fidei* (1612) ser posterior a *Ricardo II* (1595), não se pode negar que a peça antecipe com assustadora precisão o teor das polêmicas do período jacobita: a dupla natureza, humana e espiritual, em uma só pessoa do governante, a origem do poder civil e o

¹⁰⁵ Cf. Capítulo quatro.

direito divino de governar. De fato, o debate entre Jaime e os católicos parece ser um desenvolvimento intelectual do que está contido em forma de poesia dramática nas linhas de Shakespeare.

Diferente foi o caso do padre Juan de Mariana (1536–1624), o mais “extremista” dos monarcômacos pós-escolásticos, alguém que tinha sessenta anos ao tempo de *Ricardo II* e estava no auge de sua fama, autor de um tratado de vinte volumes sobre a História da Espanha e reconhecido como um dos grandes teólogos vivos (TALLMADGE, 1939, p.159). Muito provável que Shakespeare tivesse entrado em contato com este polêmico jesuíta¹⁰⁶, tirando dele não só uma fonte de inspiração para filosofia política, como também ensinamentos de política econômica, consoante veremos.

Em *De Rege et Regis Institutione* (1598), seu mais célebre trabalho, Mariana abole inúmeras restrições na defesa do tiranicídio. Primeiro, a definição de tirania foi largamente expandida: qualquer governante que violasse as leis da religião, que tributasse sem o consentimento do povo ou que impedisse uma reunião de um parlamento democrático poderia ser desde então considerado um déspota. Constatada a tirania, qualquer cidadão pode com justiça assassinar o soberano e fazê-lo por qualquer meio necessário, não havendo restrições quanto à necessidade do ato ser coletivo¹⁰⁷: a única condição é que a tirania seja pública e notória. Contrariando as objeções comuns ao tiranicídio, como a segurança jurídica e a prudência política, seria salutar para a sociedade como um todo que os governantes temessem seus súditos (ROTHBARD, 2006, p. 118).

Tal como em João de Salisbúria, o cerne da filosofia política de Mariana é a distinção entre o bom governante legítimo e o mau governante tirano. *De Rege* é, antes de mais nada, um livro sobre a formação de um príncipe e, na esteira do huguenote Inocêncio Gentillet, um tratado anti-Maquiavel. O verdadeiro príncipe reconhece servir ao Estado e ao bem comum e não por ele ser servido. Busca a paz interna e protege cada província contra a ameaça externa.

¹⁰⁶ Não se pode olvidar que a perseguição aos jesuítas inevitavelmente trazia mais curiosidade aos olhos ingleses.

¹⁰⁷ Proposição, como visto, condenada pelo Concílio de Constança (141–1418). No capítulo VI do Livro I de *De Rege*, Mariana (1981, p. 83) argumenta que este decreto seria inválido por não ter sido aprovado por Martinho V, Eugênio ou seus sucessores, além de ter sido expedido em tempos de “grave conturbação” da Igreja.

Preocupado com os mais pobres, não sobretaxa os súditos, mas implementa uma política que busque realizar a justiça distributiva (MARIANA, 1981, pp. 60–4).

Se em Maquiavel a impossibilidade de um príncipe ser ao mesmo tempo temido e amado, impõe a preferência pela primeira opção, em Mariana o dilema é insensato: o justo governante conquistará naturalmente popularidade para si. Ao agir segundo a lei natural e a lei positiva do reino, o governante aumenta sua autoridade social. Assim, os livros II e III do *De Rege* constituem uma espécie de cartilha de governança que ataca veladamente as teses d'*O Príncipe*: em vez de recomendar a estudada *virtù* maquiavélica — entendida principalmente como ponderação fria da política em vista de uma ação útil à conservação do poder e do bem estar social —, qualidade que um bom príncipe deve ter para saber lidar com os eventos do destino (*fortuna*), Mariana retoma a tradição aristotélica-tomista e submete a virtude da prudência à justiça, às razões do Direito e não às razões de Estado (SILVA, 2017, pp. 132–3).

Ao contrário do florentino, portanto, não pode o príncipe realizar ações iníquas, ainda que elas se mostrem bem empregadas e úteis, pois a prudência (*phronesis*), um componente da reta razão (*recta ratio*) que adequa a vontade a um bem (TOMÁS DE AQUINO, *Summa*, II–II, q.47, a.4), exige não só o cálculo político, mas a capacidade de escolher meios aptos para fins corretos, não podendo a moralidade dos efeitos ser dissociada da moralidade dos atos. No capítulo XV do livro III, citando exemplos históricos de reinados sábios no Antigo Testamento e na Europa, Mariana (1981, pp. 407–25) coloca a prudência como a base do governo de um príncipe, de maneira que as más ações degeneram todo o corpo social a longo prazo. Em termos mais práticos, um bom rei é consciente da sua condição de servo da nação, da origem popular de seu poder e por isso respeita as instituições e os costumes do reino e se cerca de bons conselheiros.

O tirano, ao contrário, é um inimigo público da nação, uma *bestia indomita* que utiliza o poder, originado do povo, para satisfazer seus próprios caprichos, procurando honras, riquezas e exercendo sua função violentamente contra a ordem pública. A força não é sua única arma, pois a calúnia e a dissimulação para ludibriar adversários e súditos pode ser igualmente útil. A sua razão já foi tomada pela concupiscência, subvertendo a lei e os objetivos da República, não raramente arrebatando os bens do povo, seja via tributos, seja via extorsão de propriedades (MARIANA, 1981, pp. 65–9). Em suma, a consequência inevitável de toda tirania é a calamidade pública (*civium calamitate*), razão pela qual o direito de resistência deve ser garantido como remédio.

É no capítulo VI do Livro I de *De Rege* que Mariana expõe sua teoria regicida que haveria de ser tão popular, coincidentemente publicado no mesmo ano da obra *A Verdadeira Lei das Monarquias Livres* de Jaime I. Nas palavras de Mariana (*In: SUÁREZ, 2017, p. 25*), quando convier ao bem da república e estiver em jogo os direitos naturais dos cidadãos, os tiranos podem ser depostos com a mesma violência que infligiram ao povo:

A dignidade real tem sua origem na vontade da república. Se assim o exigem as circunstâncias, não só há meios de chamar o rei à jurisdição como também despojar-lhe o cetro e a Coroa caso se negue a corrigir suas faltas. Os povos lhe transmitiram seu poder, mas conservaram outro ainda maior para impor tributos, e para ditar leis fundamentais é indispensável o seu consentimento [...] É preciso ter em conta que mereceram aplausos aqueles que atentaram contra a vida de tiranos em todos os tempos [...] tanto os filósofos quanto os teólogos estão de acordo que se um príncipe se apoderou da república à força de armas, sem razão, sem direito algum, sem o consentimento do povo, pode ser despojado por qualquer um da coroa, do governo, da vida; que, sendo um inimigo público e provocando todo gênero de maldade à pátria, tornando-se poderoso e notoriamente tirano, não só pode ser destronado, senão que pode sê-lo com a mesma violência com que tratou os súditos, arrebatando para si um poder que não lhe pertence, mas que é da sociedade que ele oprime e escraviza.

Contudo, tal qual em Soto, é preciso antes diferenciar o tirano usurpador daquele que possui um justo título. No primeiro caso é lícito que qualquer um evoque o direito de resistência com base na legítima defesa de si, de sua família e de seu país. Quanto ao segundo, é preciso realizar o famoso juízo prudencial, além de uma certa disposição para suportar os males da tirania durante um certo tempo. Mas, à diferença de seus antecessores, Mariana traça um limite bem definido para as ações do tirano: não é mais possível ignorar sua maldade quando este passa a se apropriar das riquezas alheias e a menosprezar as leis da religião. Como exemplo, ele cita — e louva — o assassinato do rei francês Henrique III, cometido apenas dez anos antes (MARIANA, 1981, p. 70–85).

Para levar a cabo a resistência, deve-se proceder em graus. O primeiro passo seria a admoestação fraterna do governante, explicando os fundamentos de fato e de direito de seu erro, procedimento que cabe aos altos escalões do reino. Persistindo o erro, o passo seguinte é deixar de reconhecer o governante como tal, o que se apresenta como verdadeira *desconfirmação* da autoridade jurídica. Persistindo ainda a opressão social, só resta a república tratar o príncipe como inimigo público e, como prolongamento do direito à legítima defesa, retirar a vida daquele

que está a ameaando todo o corpo político:

Primeiro se deve admoestar o príncipe e chamar-lhe a razão e o direito. E se ajusta as razões, se satisfaz os desejos da nação, se se mostra disposto a corrigir suas faltas, não há o porquê de ir à frente, nem buscar remédios mais amargos. Se, ao contrário, rechaça todo gênero de observações, se não deixa lugar algum para a esperança, deve começar por declarar publicamente que não se reconhece a ele como rei. E como essa declaração provocará necessariamente uma guerra, convém preparar os meios de se defender, procurar armas, impor contribuições aos povos para os gastos da guerra e, se for necessário e não havendo outro modo possível de salvar a pátria, matar o príncipe como inimigo público, com a autoridade legítima do direito de defesa. Pois essa faculdade reside em qualquer particular que, sem preocupar-se com o seu castigo, e depreciando sua própria vida, queira ajudar na salvação da república (JUAN DE MARIANA, *De Rege et Regis Institutione*, I, c. VI In: SILVA, 2017, p. 152)

Segundo Harald Braun (2007, p. 85), ao definir as circunstâncias específicas nas quais um particular pode assassinar seu rei, Mariana acaba por se desviar da doutrina católica tradicional. Com efeito, a tese de que em determinadas condições pode um cidadão privadamente cometer tiranicídio sem a permissão das cortes, conselhos e demais autoridades públicas, fazendo de uma só pessoa tanto o juiz quanto o carrasco, é estranha à ortodoxia do Concílio de Constança¹⁰⁸. De qualquer forma, para evitar temeridades, Mariana não deixa de reconhecer a necessidade de que os tiranos sejam reconhecidos publicamente enquanto tais, o que deve ser ratificado pelos juízos de homens respeitados pela sabedoria (MARIANA, 1981, p. 81).

Mas as permissões de assassinato seriam ainda estendidas em seu importante trabalho sobre política monetária, *De monetae mutatione*¹⁰⁹ (1605), em que critica a estratégia fiscal de baixar intencionalmente o valor da moeda — não há o uso do termo inflação, desconhecido à época —, porque os efeitos de tamanha manipulação são o aumento generalizado de preços e a desorganização da economia. Ao denunciar também a política de estabelecimento de preços máximos — cujo objetivo inicial era o combate à inflação —, Mariana (DE SOTO, 2010, p. 53) escreve que esta é incapaz de produzir os efeitos premeditados, de forma que ao primeiro erro

¹⁰⁸ É preciso dizer que não foram todos os autores católicos que advogaram o direito de resistência. Alguns escritores exerceram influência decisiva no crescente absolutismo monárquico. Teórico regalista, Jean Bodin (1530-1596) e seu *Les six livres de la République* (1576), é talvez o exemplo mais significativo e importante na história das ideias políticas: no que se refere ao tirano usurpador, Bodin (*apud* SILVA, 2017, pp. 61–3) louva aqueles que pegam armas para a defesa da república. Todavia, quando se trata de um tirano em exercício, denega ao súditos a possibilidade de revolta, seja por meio das autoridades públicas, seja pelas iniciativas individuais.

¹⁰⁹ A discussão sobre política monetária entra apenas na segunda edição de *De Rege* em 1605, inserção esta que justamente frutificará a sua nova obra *De monetae* (1605).

se sucede um segundo ainda mais desastroso: a escassez dos bens que tiveram seus preços tabelados.

A preocupação econômica, é preciso lembrar, não deixa de ser um prolongamento das questões sócio-políticas que perturbam o autor e por isso não pode ser dissociada da discussão sobre a tirania. A criação de novos tributos sem a anuência do povo e a desvalorização intencional da moeda, não são senão duas outras formas de exercício tirânico do poder. Com a recente exploração mineral das colônias durante o século XVI, a oferta de ouro e prata aumenta consideravelmente na Espanha, desencadeando um processo inflacionário (GRICE-HUTCHENSON, 1922, p.167). Contra isso, o governo procurava adulterar a composição de ouro e prata na moeda, degradando o seu valor original (*debasement*). Mas o efeito de tal política era o aumento do preço dos produtos e a evasão de divisas, o que suscitava a tentação de fixar preços máximos que diferissem do preço naturalmente praticado no mercado. O jesuíta considerava ser esta a pior medida possível, pois que aprofunda o empobrecimento da população. Seu discurso não possui meias palavras:

Somente um tolo tentaria separar os valores de tal maneira que o preço legal diferisse do preço natural. Idiota, ou melhor, maldito o governante que ordena que uma coisa que as pessoas valorizem, digamos, por cinco, deva ser vendida por dez. Os homens são guiados neste assunto pela valoração comum, fundada em considerações acerca da qualidade das coisas e de sua abundância ou escassez. Seria inútil para um Príncipe procurar combater esses princípios comerciais. Pelo bem público, é melhor deixá-los intactos em vez de atacá-los. (JUAN DE MARIANA *In*: ROTHBARD, 2006, p. 120, nossa tradução)

Trata-se de um excerto que prenuncia teóricos do liberalismo *laissez-faire* como Jacques Turgot (1727–1781), Richard Cantillon (1680–1734) e Adam Smith (1723–1790). A seguir, o teólogo passa a demonstrar que a intencional depreciação da moeda — diminuindo o teor de ouro e prata na fabricação, por exemplo — é um imposto oculto mais pesado sobre a propriedade privada de seus súditos do que a taxação ordinária. Sendo oculta, a depreciação seria a mais perversa modalidade de tributação, assemelhando-se à expropriação das riquezas do povo.

Observando a primeira versão da bula papal *Coena Domini* (1363), que decretara a excomunhão de qualquer governante que impusesse novos impostos sem o consentimento popular, Mariana argumenta que qualquer rei que pratique a depreciação monetária deve incorrer na mesma punição, assim como qualquer monopólio legal imposto pelo Estado. Ora, tais monopólios permitem a venda de um produto ao público a um preço bem superior ao seu valor natural de mercado, o que constituiria uma vez mais em imposto oculto (ROTHBARD, 2006, p. 120). Por fim, se as medidas econômicas derem causa a calamidades públicas e se o governante não ceder às advertências, seria o caso de destituí-lo do trono à força.

7.2.2 Shakespeare e Mariana, uma hipótese

É claro que o teólogo espanhol não sairia ileso com tão audaciosas considerações. Desde a publicação de *De Rege*, sobrevieram inúmeros panfletos “anti-Mariana”, inclusive críticas a seu trabalho historiográfico. Contudo, com a publicação de *De monatae* e o assassinato do rei Henrique IV em Paris por um jesuíta, reacende uma nova onda de ataques, que termina no incineramento público de suas obras em Paris e em sua prisão domiciliar — afinal, a morte de Henrique III é citada pelo autor como um exemplo de justo tiranicídio. Acusado de crime de lesa-majestade aos 73 anos, Mariana foi liberado após meses, com a condição de que cortasse as passagens ofensivas de seus trabalhos e tivesse mais cuidado no futuro (ROTHBARD, 2006, p. 121).

Com tamanha perturbação na França e a polêmica jesuítica chegando à Ilha britânica, não se pode descartar a hipótese de que Mariana tenha sido uma das “leituras republicanas” de Shakespeare, além de ser fonte de preocupação para Jaime I, alguém que classificou Molina abertamente como um monstro (MATHEW, 1968, p. 189). De fato, olhando para o passado atroz, Ricardo pressente um sombrio porvir: não haverá paz aos reis, ainda que procurem fabricar uma não-interatividade enraizada em discursos teológicos:

Pelo alto céu, no chão nos assentemos
para contar histórias pesarasas sobre a morte de reis:
como alguns foram depostos, outros mortos em combate,
outros atormentados pelo espectro dos que eles próprios
destronado haviam, outros envenenados pela esposa,
outros mortos no sono: assassinados todos! [...]
(SHAKESPEARE, 2017, p. 83–4)

Despojados das vestes e dos gestos exteriores, o rei é de carne e osso, à espera da morte como todos os outros: "Como vós, eu vivo também de pão, padeço privações, necessito de amigos, sou sensível às dores. Se, a tal ponto, eu sou escravo, como ousais vir dizer-me que eu sou rei?" (SHAKESPEARE, 2017, p. 84). De fato, Ricardo, mesmo em sua queda, continua a acreditar que realeza a título justo deveria dar direito a reinar sem acidentes.

Contudo, ele desagrade aos nobres se apropriando do que não lhe pertence e ordenando assassinatos; desagrade aos pobres, sobretaxando-os e mal conduzindo a economia; por fim, empurra o exército a guerras custosas e desnecessárias. Não estariam aí presentes todos os requisitos para o justo tiranício segundo o tratado de Juan de Mariana? Ricardo, mestre em ludibriar, extorquir e expropriar, leva seu reino ao descrito estado de calamidade pública (*civium calamitate*), colocando em risco a vida de todos os cidadãos, razão por que poderia, com base nos princípios marianos de legítima defesa, ser deposto. Ainda que tenha sido o primeiro em muito tempo a ostentar a coroa com base em justo título hereditário — e esta é uma informação relevante —, Ricardo torna-se um tirano em exercício (*tyrannus em regime*) indigno do trono.

Bolingbroke representa o particular que, movido pelos interesses impessoais da república — e sua personalidade lacônica e objetiva simbolizam bem este aspecto —, à revelia das autoridades públicas (York, por exemplo) e também das autoridades religiosas (Bispo de Carlisle¹¹⁰), organiza um exército pessoal para primeiro reclamar o que é seu por direito, isto é, a herança expropriada, e em seguida usurpar o trono quando constata o vácuo de poder provocado por sua atitude desconfirmadora. Também não o faz sem cumprir a condição de reconhecimento social da tirania. O diálogo entre o jardineiro e o criado demonstra que os desmandos de Ricardo tornaram-se crimes contra a ordem pública:

[...] Nossa terra, esse jardim cercado
pelo mar, está cheio de cizânias,
suas flores mais belas se estiolam,
asfixiadas, as árvores frutíferas
carecentes de poda, arruinadas
as sebes, os canteiros em desordem
e as ervas boas cheias de lagartas [...]
(SHAKESPEARE, 2017, pp. 109)

¹¹⁰ Não se pode olvidar a prisão do Bispo ao fim da peça. O símbolo é magnífico: trata-se de negar simbolicamente a teologia que fundamenta a teoria do direito divino dos reis

Mas, vivo o antigo rei, pra sempre restará a ameaça de vingança. Por isso cabe a Exton, por insinuação de Henrique, executar Ricardo como inimigo público, cessando a possibilidade de haver uma retomada na relação original de poder: “te apresento teu medo sepultado” (SHAKESPEARE, 2017, p. 150). O novo rei se exhibe como um humanista pio e religioso, um contrito que necessita ir à Terra Santa para se limpar deste abominável pecado: “Quem recorre ao veneno, só proveito dele entende tirar [...] muito embora eu a derrota de Ricardo almejasse, ora abomino, quanto lhe tenho amor, seu assassino” (SHAKESPEARE, 2017, p. 151). Mas Henrique Bolingbroke sabe, como também Maquiavel, Mariana e todo o conjunto de monarcômacos o sabem, que era preciso “se for necessário e não havendo outro modo possível de salvar a pátria, matar o príncipe como inimigo público monarca”. (JUAN DE MARIANA *In*: SILVA, 2017, p. 152).

A hipótese de que Shakespeare tenha sido leitor de Mariana ganhou novos horizontes com a publicação do artigo de Thomas Krause (2005) *A Picture in Little Is Worth a Thousand Words: Debasement in Hamlet and Measure for Measure*, o qual propôs, entre outras coisas, que o enredo de *Medida por Medida* (1604) podia ser interpretado como uma alegoria sobre a depreciação da moeda¹¹¹: como se a corrupção dos personagens do enredo fossem símbolos para a corrupção (*debasement*) monetária que estava ocorrendo durante os reinados de Elizabete e Jaime.

Em *Medida por Medida*, Ângelo, alguém que possui o nome da moeda inglesa *angel*, é corrupto (*debased*) e corre o risco de se corromper cada vez mais, até que outros personagens de nomes sugestivos unem-se para estabilizar o processo de cunhagem de moedas. Segundo Krause (2005, p. 57–8), esta hipótese explicaria diretamente algumas das questões com as quais críticos perderam tempo tentando explicar, além de justificar a presença de diversos elementos espanhóis na peça.

Não faltam, é verdade, exemplos de “imagens monetárias” na peça: o fato de Ângelo, ao receber no início o posto do Duque, pedir para que seu “metal” seja posto à prova antes de nele receber efígie tão grande; a brincadeira com a palavra peça (*piece*) em vez de paz ao se referir a moedas impuras; as referências ao pagamento por peso (*weight*) no lugar de conto (*tale*)

¹¹¹ *Coinage and State Formation in Early Modern English Literature* de Stephen Deng (2011, p. 18) também possui observações similares. *Medida por Medida* seria tanto uma peça sobre a regulação da moral quanto sobre a perseguição ao “crime de cunhagem”.

para exprimir valor de face; o pedido de Cláudio para Isabela “certificar” (*assay*¹¹²) Ângelo; a fala de Isabela sobre subornar Ângelo não com “ouro certificado” (*tested gold*), mas com oração; a caracterização por Ângelo da gravidez ilegítima como sendo uma “cunhagem da imagem do céu com carimbos proibidos” (*coin[ing] heaven’s image in stamps that are forbid*); a afirmação de Isabela de que as mulheres acreditam em impressões falsas (*false prints*) e sua referência à imundice de Ângelo como “cunhada” dentro de um molde (*filth within being cast*¹¹³) (KRAUSE, 2005, p. 57–8). Até mesmo o título da peça¹¹⁴ tem relação com moeda: “morte por morte, um Ângelo por Cláudio! A pressa exige pressa; e vagar, vagar; o semelhante medida por medida sempre em tudo” (SHAKESPEARE, 2017b, p. 146). Essas e muitas outras alusões atravessam a peça, de maneira que parece pouco provável que seu autor não tivesse em mente um sentido oculto irônico, pois os problemas de estabilidade monetária eram uma grande preocupação da época¹¹⁵.

Na Inglaterra, a "Grande Degradação" (*Great Debasement*) de Henrique VIII e Eduardo VI rendeu à Coroa aproximadamente 1,27 milhão de libras no período de 1542 a 1551, pois a adição de cobre ao ouro e à prata serviam como uma injeção de liquidez no governo. Como visto em Mariana, a consequência desta prática é a inflação, o consequente controle de preços e a turbulência social. Nessas condições, coube à sucessora Elizabete restabelecer o padrão “puro ouro”, feito que lhe rendeu aclamação (CHALLIS, 1978, pp. 240–8).

No entanto, o próximo candidato ao trono, Jaime VI da Escócia, havia praticamente diluído a moeda escocesa — conta-se que as moedas escocesas possuíam apenas um décimo do conteúdo de metais preciosos que as inglesas continham—, o que provavelmente provocou um ambiente de apreensão entre Shakespeare e os ingleses (MITCHISON, 1982, p. 134). Afinal, provocar inflação generalizada poderia ser evocado como um “direito divino”. Foi justamente

¹¹² *Assay* significa medir a composição de ouro, prata e demais metais preciosos.

¹¹³ *Cast coinage*: prática de lançar metal derretido dentro de um molde de gesso.

¹¹⁴ O título também remete à famosa passagem bíblica neotestamentária (Mateus 7, 1–5): “Pois, vós sereis julgados com o mesmo julgamento com que julgardes; e sereis medidos com a mesma medida com que medirdes”.

¹¹⁵ Bastaria ler sobre os próprios planos econômicos de Shakespeare para a sua aposentadoria em *Will in the World: How Shakespeare Became Shakespeare*, de Stephen Greenblatt (2004, pp. 363–4), o qual relata seus investimentos em imóveis, garantias seguras contra as perdas inflacionárias dos fundos.

no auge dessas preocupações, entre 1599 e 1605, que Shakespeare escreveu e encenou *Hamlet* e *Medida por Medida*, ambas recheadas de referências à cunhagem.

A hipótese de Krause (2005, pp. 72–3) pode ser assim resumida: a personagem-moeda Ângelo, considerada modelo de pureza, é na verdade um hipócrita corrompido (*debased*) que cede cada vez mais à concupiscência. Se Isabela, irmã virgem de Cláudio e personagem que leva o nome da rainha Isabel (Elizabeth), ceder à exigência de ter conjunção carnal, tanto a moeda quanto a rainha estarão definitivamente corrompidas. Mas cabe à personagem Mariana, noiva de Ângelo — e referência direta a Juan de Mariana — salvar a situação, substituindo Isabela no lugar marcado: trata-se da intervenção do jesuíta para frear o processo de corrupção monetária (*anti-debaser*). Dentro desse esquema, o Duque Vicêncio representaria o rei Jaime, enquanto o próprio Shakespeare encarnaria ludicamente Lúcio (*lucifer*, aquele que traz a luz). Ao fim, o casamento forçado entre Ângelo-moeda e Mariana (a solução) refletiria a esperança do dramaturgo de que o Duque-Jaime¹¹⁶ adotasse uma política de austeridade monetária.

Em que pese se engajar em diversas especulações, Krause (2005, pp. 72–5) assevera que tal hipótese só poderia ser totalmente rejeitada se assumíssemos uma enorme quantidade de coincidências. Afinal, são diversas pistas que ligam a fictícia Mariana à figura real de Juan de Mariana, principalmente a ligação da personagem com a Espanha e os jesuítas¹¹⁷. Notável a referência ao irmão de Mariana, “Frederico, o grande soldado que fracassou no mar” (III, i, 210). Frederico Spignola foi um grande comandante naval que participou da esquadra espanhola de Felipe II, “a Invencível Armada” adversária da Inglaterra e que em 1603 — ou seja, data muito próxima da peça — morreria em uma batalha contra os holandeses. Mais do que isso: Frederico foi um corsário admirado por Juan de Mariana, ardoroso defensor das atividades de privatária espanhola (STRADLING, 1992, p. 22).

Também Shakespeare ligou Mariana aos jesuítas quando a coloca em uma granja com fosso perto de São Lucas (III, i, 265), remetendo à mansão com fosso de Lyford Grange, onde o missionário jesuíta Edmund Champion fora martirizado em 1581, lugar que continuava a atrair olhos curiosos muitos anos depois. Há também a possibilidade de que São Lucas faça referência ao padre Lucas Kirby, também martirizado após ser condenado pelo crime de alta traição (WILSON, 1997, pp. 11–3).

¹¹⁶ Outros, como Carolyn E Brown (1996, p. 51) também observaram que Duque Vicêncio simbolizava o rei Jaime.

¹¹⁷ O primeiro a reconhecer Elizabete em Isabela e Juan de Mariana em Mariana foi, curiosamente, um inquisidor espanhol em 1625, motivo que levou-o a censurar o texto na íntegra (KERNODE, 2004, p. 39).

O fato é que, ao decidir pelo uso do nome Mariana em uma personagem que é claramente retratada com simpatia, Shakespeare pisava em um campo minado, pois este era àquela tempo “o nome mais odioso para todos os monarcas absolutistas da Europa” (MATHEW, 1968, p. 189), de maneira que a polêmica em torno de suas obras intensificava-se cada vez mais com as tensões políticas no início do século: a Conspiração da Pólvora (1605), o discurso do Jaime ao Parlamento (1609), o assassinato de Henrique IV (1610) — por mais que esses eventos tivessem ocorrido depois de *Medida por Medida*, não se pode subestimar a capacidade do dramaturgo de mais uma vez condensar e prenunciar os grandes desenlaces de seu tempo (KRAUSE, 2005, p. 76).

Apesar de exaustiva e ousada, a tese de Krause, se absolutizada, corre o risco de ofuscar as outras inúmeras aberturas, metáforas e símbolos que a peça suscita, não menos instigantes e ricas em evidências. Ela ajuda a constatar, todavia, o quanto os monarcômacos, em especial Juan de Mariana, podem ter servido de inspiração shakespereana, de *Ricardo II* a *Hamlet* e *Medida por Medida*. Como abordado no início do capítulo, pelo método racional-dedutivo e valendo-se da operação sinderética acessível a todo homem, mas também pela observação empírica, os teólogos e filósofos da Escola de Salamanca produziram alguns dos mais importantes textos sobre a relação entre as potestades temporal e espiritual, além de enfrentarem o complexo problema do regicídio. Sempre em um jogo de aproximação e distanciamento em relação a Tomás de Aquino, a Escola de Salamanca soube, dentro da matriz ética e metafísica aristotélico-tomista, lidar com os complexos fenômenos que se apresentavam na aurora da Idade Moderna.

7.3 Hierocracia em Henrique V: *non nobis, Domine*

Convém acrescentar evidências de que Shakespeare, se não absorvera diretamente as leituras de Salamanca, ao menos desenvolveu “posições”¹¹⁸ que conformavam-se à tradicional

¹¹⁸ A ideia de que uma peça tome determinada posição ou partido deve sempre ser entendida de modo relativo, pois é da própria natureza do objeto artístico servir como uma matriz simbólica de múltiplas intelecções. Cf.

teoria gelasiana-hierocrática, tanto na questão do tiranicídio, quanto na relação entre os poderes, razão por que *Henrique V* (1599) pode ser analisado junto de *Ricardo II* (1595–6) como perfeito díptico. Ora, se por um lado esta última peça fornece exemplos de como *não* governar, a primeira é o exemplo definitivo — talvez o único exemplo, diga-se—, do que seria um bom governante para seu autor.

Antes de mais nada, a peça revela um Shakespeare maduro e equilibrado que sabe utilizar todos os fatos históricos em função da dramaturgia. Segundo Heliadora (2005, pp. 328–30), Henrique seria a síntese do pensamento político shakespeariano, a expressão do ideal de governança conforme o poeta aprendera com os ensinamentos das homilias, de Plutarco, Erasmo, Maquiavel e, ousamos acrescentar, Juan de Mariana e outros pós-escolásticos. A temática do bom e mau governante cristaliza-se em Hal, o jovem rei que logra subordinar perfeitamente seus próprios interesses aos do bem comum. Espelho para os príncipes cristãos, Henrique foi capaz de conjugar as qualidades maquiavélicas do leão e da raposa, governar com justiça e firmeza e guerrear para obter o que é seu por direito: o trono francês.

A cena II do primeiro ato evidencia que Hal, como justo governante que é, preocupa-se com a licitude de sua causa. Para isso, o rei pergunta ao arcebispo de Canterbury, máxima autoridade católica local¹¹⁹, se o objetivo de conquistar a Coroa é fundamentado em razões de direito¹²⁰:

*Peço que, com justiça religiosa,
Diga com a Lei Sálida, da França,
Possa barrar, ou não, nosso direito
E Deus nos livre, caro mestre da fé
Que o senhor torça ou force sua leitura
Ou carregue a sua alma com malícia,
Com termos deformados cuja essência
Não combinam com as cores da verdade.
Pois sabe Deus que muitos, hoje são,
Hão de perder seu sangue executando
O incitado por Vossa Reverência
Cuidado, pois, em como nos empenha,
Como desperta a espada que hoje dorme
[...]
Pois ouviremos e, de coração,
Nós havemos de crer que o que disser
Pela sua consciência foi lavado,*

reflections on Art de Sussane K. Langer (1958).

¹¹⁹ Estamos próximos da data da Batalha de Azincourt em 1415, bem antes do cisma anglicano.

¹²⁰ No caso o direito de Henrique ao trono se deve à sua descendência de Eduardo III, neto de Felipe IV da França, cujos três filhos não deixaram descendência masculina.

Como o é o pecado no batismo.
(SHAKESPEARE, 2016b, p. 369, grifos nossos)

Note-se como o tom de Hal é de reverência à autoridade espiritual, alguém que levará a posição do bispo não como simples conselho, mas opinião que deve ser respeitada em seu mais alto grau, sendo a resposta afirmativa ou negativa. Dificilmente encontramos, em Shakespeare, um excerto que parece indicar tão bem a intrínseca superioridade hierárquica moral da potestade espiritual: “Nós havemos de crer que o que disser/ Pela sua consciência foi lavado, /Como o é o pecado no batismo” (SHAKESPEARE, 2016b, p. 369).

Trata-se de um momento em que a autoridade civil reconhece o valor da “justiça religiosa”, pedindo orientação moral àquele que é o “mestre em fé” e, portanto, doutor que maneja os casos de “guerra justa”. O tema da justiça bélica atingia o apogeu com os teólogos e filósofos de então, rendendo uma sem número de tratados por parte dos professores de Salamanca: de Francisco de Vitória, Antônio de São Domingos e Luís de Molina a Juan de Mariana e Francisco Suárez. Nesse sentido, a “consciência lavada” seria aquela mais apta a enxergar os princípios da reta razão (*recta ratio*), porque menos obscurecida pela distorção dos pecados.

Importa também a caracterização de Henrique como um personagem humanista e consciente dos males da guerra, ao contrário das acusações de militarismo e ufanismo que muitos, como Tyllard, fizeram ao personagem. É preciso que o bispo medite bem a resposta (“cuidado, pois, em como nos empenha/ Como desperta a espada que hoje dorme”), pois o sangue derramado em qualquer guerra traz sofrimento ao reino. O sacrifício só vale a pena quando cumpre critérios de lúdima justiça e pode trazer benefícios à comunidade política como um todo: “Por Deus nós lhe pedimos ter cuidado, / Pois nunca houve contenda entre dois reinos/ Sem muito sangue; e cada gota desse/ Traz uma dor, uma queixa profunda, / Contra aquele que afia com seus erros/ As espadas que ceifam os mortais” (SHAKESPEARE, 2016b, p. 369).

Na cena II do segundo ato, Henrique enfrenta os três nobres traidores, momento em que evoca argumentos fundamentados na lei natural para manifestar seu total repúdio aos crimes por eles perpetrados: “A traição e o assassinato/ são junta demoníaca [...] Mas o senhor feriu a

natureza/ A ponto de trazer perplexidade/ Para além da traição e assassinato. / O ardiloso demônio que atuou/ em seu caso de forma tão grotesca/ Conseguiu o aplauso dos infernos.” (SHAKESPEARE, 2016b, p. 387). Pelo crime de alta traição, o rei condena-os à morte, conforme a lei inglesa (*dura lex, sed lex*), não sem invocar a misericórdia divina e rogar a Deus para que suas almas sejam salvas. Eis uma concepção cara ao cristianismo, a união entre misericórdia e justiça, sem que uma anule a outra:

Não sonhamos com vingança;
Tendo, porém, de zelar pelo reino
Que tentaram arruinar, nós os damos
Nas mãos de suas leis. E agora vão-se,
Vis miseráveis, para suas mortes;
Para que Deus lhes dê, em sua piedade,
Resignação e arrependimento
Pelas suas ofensas.
(SHAKESPEARE, 2016b, p. 389)

Em oposição a Ricardo, a fala de Hal é marcada não pela sua invocação da intocabilidade do soberano, mas pela convicção de que o monarca, sendo a cabeça do corpo político, zela pela segurança do reino e não pode sofrer atentados e conspirações contra sua vida. Não há mais direito divino, mas tão somente a razão de Estado e de Direito e, por que não, a metacomplementariedade da pragmática jurídica. Para manter-se como autoridade, necessário que os focos de rejeição sejam eliminados¹²¹.

A primeira cena do terceiro ato apresenta o famoso discurso motivacional de Hal incitando seus homens à batalha em frente às muralhas de Harfleur. Por trás do tom patriótico, interessam as falas que revelam o rei como íntimo dos combatentes (“uma vez mais à brecha, bons amigos”; “Bravos, avante!”) e o governante-líder que vai à frente da batalha, um capitão que visa servir o seu povo: “[...] pois aqui/ Não há um só tão vil, tão mal nascido/ Que não traga no olhar um brilho nobre”), sem esquecer de que em última instância o poder pertence a Deus: “Deus por Harry, Inglaterra e por São Jorge!” (SHAKESPEARE, 2016b, p. 398). *Omnia potesta a Deum per populum*.

Na terceira cena, diante da cidade de Harfleur, Henrique admoesta os habitantes para que reflitam sobre o sofrimento da guerra e, assim, se rendam. Com a vitória, pede a seu tio que

¹²¹ Cf. Capítulo 1

seja piedoso para com a cidade rendida (“Sê piedoso com todos”), lembrando mais uma vez o peso melancólico da guerra (“Quanto a nós, / Com o inverno e a doença que ora chegam/ Pra nossa tropa, remos pra Calais”), no lugar de adotar o tom triunfalista que seria de se esperar em situação semelhante (SHAKESPEARE, 2016b, p. 404). O mesmo tom de lamúria é encontrado a seguir na cena V, dessa vez na fala de um comandante francês: “Por nossa honra, / Nossas damas debocham e proclamam/ Que nossas estirpe acabou, que darão/ Seus corpos à luxúria dos ingleses, / Pra rearmar a França com bastardos.” (SHAKESPEARE, 2016b, p. 409)

Relevante a primeira cena do quarto ato, onde Henrique e alguns de seus soldados conversam sobre a condição humana, o mal, a responsabilidade e a salvação. Primeiro, negando a divindade da realeza, Hal comenta sobre a fragilidade de todo homem por trás das formalidades: “o rei é apenas um homem, como eu; a violeta cheira para ele como para mim; os elementos se apresentam a ele como a mim; todos os seus súditos só têm a condição humana. Privado de seu cerimonial, em sua nudez ele se mostra apenas como um homem.” (SHAKESPEARE, 2016b, pp. 428–9).

A seguir, uma discussão sobre a moralidade ou não da obediência às ordens de guerra: o soldado Bates comenta que quando um monarca adere a uma causa errada, livres de culpa estão os súditos, ao que o segundo soldado Williams responde que, se a causa aderida for injusta, o rei terá de acertar as contas no dia do Juízo Final. Hal discorda e diz que não é bem assim: o rei não pode responder pelos atos particulares de todo e qualquer soldado. A fala reforça o grande senso de dever e responsabilidade individual que o personagem carrega: a cada um o que lhe pertence, a cada ato a sua justa medida de recompensa ou punição. O fato do rei ser o responsável pelo bem comum não implica que ele seja responsável pelo bem de cada alma: “o dever de todo homem é do rei, mas a alma de todo súdito é dele.” (SHAKESPEARE, 2016b, p. 430). Além disso, revela que a confissão como preparação para uma boa morte, é uma de suas preocupações centrais, o que está em conformidade com os conselhos de Juan de Mariana (1981, pp. 60–4) sobre a necessidade de se ter um rei religioso e pio:

Então, se um filho que o pai mandou viajar a negócios morrer em pecado no mar, a responsabilidade por seus crimes, segundo a sua regra, recairia sobre o pai que o mandou [...] Portanto, todo soldado, na guerra, deve fazer como todo doente em seu

leito, lavando toda mácula de sua consciência; e se assim morrerem, a morte lhes será um bem; e não morrendo, terá sido ganho de forma abençoada o tempo dedicado a tal preparação; e no que escapa, não seria pecado pensar que, ao fazer oferta tão liberal a Deus, Ele o deixará sobreviver a este dia para ver Sua grandeza e ensinar a outros como devem se preparar.¹²²(SHAKESPEARE, 2016b, p. 430)

Na famosa batalha de Azincourt, o diálogo aberto entre Henrique e seus súditos continua a ocorrer: ele é o líder paternal de seus tropas e mesmo a sua polêmica ordem de matar alguns dos prisioneiros revela um lado humano passional: “Não tinha tido raiva, nesta França, / Até agora. [...] Degolaremos os que temos, / E nem um só dos homens que apanharmos/ Terá misericórdia.” (SHAKESPEARE, 2016b, p. 449), afinal, os franceses haviam cometido crime de guerra ao assassinar crianças não combatentes.

Ao fim de uma batalha em que a superioridade numérica da França foi de cinco para um, a miraculosa vitória da Inglaterra é tributada ao braço divino: “Quando assim, / sem truques, só na luta da batalha, / Já houve perda tão grande e pequena/ De um lado e outro? Aceita-o, meu Deus, / Pois tudo foi só teu!” (SHAKESPEARE, 2016b, p. 457). Frente a tão admirável feito, Henrique deseja que nenhum soldado entoe hinos a si próprio ou mesmo à nação, pois não só essa vitória, mas tudo o que existe e tudo o que acontece se ordena a Deus, o único digno de louvor: que os soldados cumpram o rito cantando o *Non nobis, Domine* (salmo 113, 9)¹²³ e o hino litúrgico *Te Deum* enquanto sepultam seus mortos.

No ato final, o coro ressalta mais uma vez algumas das características do herói do enredo: quando os nobres pediam para que ostentasse as marcas da guerra no desfile, ele se recusa, pois “sendo livre do orgulho e da vanglória, Ele afasta de si honra e troféus, Que entrega a Deus” (SHAKESPEARE, 2016b, p. 459). A seguir, a última fala — a mais longa de todas — que denuncia os males da guerra, desta vez na boca do Duque de Borgonha, que pede paz para uma terra devastada:

Ai, ai, faz tanto que ela [a França] foi banida
Que sementes e campos, em monturos,
Corrompem, tornam podre, o que era fértil
As vinhas, que alegravam corações,
Morrem à míngua, enquanto cercas vivas,
Quais prisioneiros com o cabelo imenso,
Brotam quais loucas, e na terra ociosa

¹²² A escolha da prosa em vez do verso, que em Shakespeare nunca é fortuita, parece deveras apropriado a um momento de profunda reflexão filosófica.

¹²³ *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam* (“Não a nós, ó Senhor, não a nós, mas ao teu nome dai a glória”).

Joio e cicuta, com a erva daninha
 [...]

Em nossos nós e nossos filhos

Perdemos, ou deixamos de aprender,

Toda a ciência que convém à pátria,

E crescemos selvagens [...]

(SHAKESPEARE, 2016b, p. 464)

No coro do epílogo, Shakespeare arremata as duas tetralogias históricas, sem assumir o sentido expiatório que Eustace Tyllard tanto quis lhe imprimir, isto é, sem sinais de que Henrique ou seu sucessor estariam destinados a pagar os pecados cometidos pelo tiranicida Bolingbroke, o responsável primeiro por atentar contra os direitos divinos do rei. Antes, o tom sereno e otimista parecem confirmar a interpretação dada no capítulo três: “Henrique VI, rei ainda em cueiros, / Na Inglaterra e na França o sucedeu/ E o reino teve tantos manobreiros/ Que Albion sangrou e a França de perdeu. / Muitas peças o contam; pensem nisto/ E aceitem com carinho o aqui visto” (SHAKESPEARE, 2016b, p. 475).

A última das peças históricas resume a série de qualidades necessárias ao bom governante segundo os princípios de João de Salisbúria, Tomás de Aquino e, particularmente, o *De Rege et regis institutione* de Juan de Mariana (1981): o monarca deve ser católico e defender a Igreja (ato I, cena I e II); ser erudito e sábio (ato I, cena I), conhecer teologia (ato I, cena I), preocupar-se com a salvação da almas (ato IV, cena I), o que lhe faz prezar a justiça (ato II, cena II), repudiar a vingança (ato II, cena II) e ser misericordioso (ato II, cena II); deve dominar a si mesmo (ato I, cena I) e liderar em combates (ato IV); deve buscar sempre a virtude da prudência (ato I, cena II), não dar pompas a si mesmo (ato IV, cena I; ato V) e reconhecer o povo (ato IV, cena I) e a Deus como origem de seu poder (ato IV, cena VIII) ; deve, enfim, servir ao bem comum e ordenar-se ao espiritual.

Vamos em procissão até a vila.
 E seja proclamada entre os soldados
 A morte do que ousar vangloriar-se,
 Ou que tirar de Deus todo o louvor
 Que é dele só! [...]

Cumpramos todo o rito:
 Que se cantem *Non nobis e Te Deum*
 E envolvamos em barro nossos mortos.
 (SHAKESPEARE, 2016b, p. 458)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, construímos uma espécie de círculo que se inicia com a análise de *Ricardo II*, retroage a seus aspectos histórico-políticos, investiga a origem próxima e remota do direito divino dos reis e termina com o pensamento da pós-escolástica, em certa medida congruente e afinado com as “posições políticas” de Shakespeare. Longe de ser casual, esse itinerário foi fruto da tentativa de se buscar as raízes de uma certa ideia política — a representação do poder civil e espiritual sob uma mesma *persona* pública — que é cara à concepção do Estado moderno.

O primeiro capítulo desenvolveu o tema da interdisciplinaridade, a preferência pelo raciocínio zetético-jurídico e a exposição do aparato referencial da pragmática jurídica desenvolvida por Tércio Sampaio Ferraz Jr. e Mara Regina de Oliveira, estrutura conceitual privilegiada para trabalhar com uma peça tão sofisticada quanto *Ricardo II*. Entendendo o poder como um jogo de dissimulação e a realidade da comunicação normativa como uma permanente disputa sobre a reação dos destinatários das normas, apreendemos as três possibilidades do receptor perante uma autoridade: confirmação, rejeição e desconfirmação. Das três, a desconfirmação é a mais radical, pois que ignora uma autoridade, deixando de reconhecê-la enquanto tal.

No segundo capítulo, a leitura da desconfirmação é aplicada à peça, de modo que a narrativa da tomada de poder por Bolingbroke é apresentada não enquanto tragédia de uma nação que nega os direitos sanguíneos de seu soberano e que haverá de pagar o preço pela usurpação — hipótese abraçada por críticos como Eustace Tyllard —, mas tão somente como a trama da natural fragilidade do discurso jurídico: Henrique IV sobe ao trono como um desconfirmador por excelência. No mesmo capítulo, são apresentadas as análises de Ernst Kantorowicz, para quem a peça constituiria a melhor chave literária na compreensão da doutrina jurídica dos dois corpos do rei. Para ele, o drama de Ricardo é o da gradativa perda da unidade corporal régia, em que Deus e Homem vão se desidentificando até se encontrarem em polos opostos, restando, ao fim, o corpo humanizado — porque humilhado — de um governante que foi vítima de si mesmo.

No terceiro capítulo, apresentamos algumas das leituras clássicas sintetizadas por Bárbara Heliodora, quem apresenta uma nova hipótese fortemente amparada em Maquiavel: *Ricardo II* não seria uma apologia do direito divino dos reis, produto de um autor que teria recebido a influência das homilias da Igreja Anglicana com passiva obediência, mas obra de um arguto crítico social, lúcido das implicações profundas que os discursos teológicos possuem para o poder. Sem perder a concepção medieval em relação à ordem hierárquica do ser — o que um tomista chamaria de *analogia entis* —, Shakespeare teria rejeitado a visão de que qualquer desobediência civil atentaria contra esta mesma ordem.

No quarto capítulo, a partir de autores como Andrew Hadfield, procuramos recortar melhor o contexto histórico e político-religioso da era Tudor e jacobita, capturar a rede de influências literárias e políticas de Shakespeare, além de detalhar o conteúdo jurídico dos Atos de Supremacia de Henrique VIII e Elizabeth I, o núcleo de fé da Igreja Anglicana e as investidas literárias de Jaime I, um dos primeiros a elucidar a natureza dos direitos divinos dos monarcas absolutistas. É dessa época também a defesa de Roberto Belarmino, Francisco Suárez e outros da consciência papista diante das obrigações juramentais e outras perseguições impostas aos católicos da ilha britânica.

Recuo necessário, o quinto capítulo investigou as origens da tese teocrática no interior da obra dos primeiros reformadores, Martinho Lutero e João Calvino. O primeiro, ao desvalorizar a doutrina do direito, em particular a concepção do direito natural clássico, fez da lei positiva o centro referencial único do crescente Estado-Leviatã, de modo que a ordem do príncipe torna-se a expressão da própria vontade divina, enquanto o segundo reformador levou adiante o projeto de anexação absoluta do direito à moral cristã, o que em termos concretos resultou no experimento social de Genebra. Em que pese muito dos luteranos e puritanos terem promovido aberturas, por vezes radicais, ao tiranicídio, aderimos à tese de Michel Villey, segundo a qual os pais do protestantismo só puderam concluir pela radical rejeição ao direito de resistência.

Mas foi preciso identificar ainda as origens pré-modernas da concepção real teocrática, motivo pelo qual o sexto capítulo tratou da relação tensional entre a potestade secular e espiritual desde o início da chamada baixa Idade Média. A partir de nomes como Harold Berman, a reforma (ou revolução) de Gregório VII é descrita como o ponto de partida da “tradição jurídica ocidental” e um movimento que procurou libertar a Igreja do controle exercido pelas autoridades temporais, o que resultou em uma doutrina canônica cada vez mais definida acerca da subordinação essencial do gládio material ao espiritual — sem negar a

autonomia das realidades temporais —, posição que denominamos hierocrática. Neste ponto decisivo da história eclesial, o Papa se vê como a liderança que reassume o título de “Sumo Pontífice” e chefe da Cristandade, prerrogativa outrora usurpada pelos imperadores.

No capítulo final, seguimos o reenquadramento da doutrina dos dois gládios nas obras de alguns dos teólogos, filósofos e juristas da Escola de Salamanca, de forma que a defesa do direito de resistência e do justo tiranicídio aparecessem como corolário natural da concepção teológico-política gelasiana, em contraste com as elaborações eusebianas reacesas nos teocratas elisabetanos e jacobitas. Ademais, abrimos a hipótese de que Shakespeare teria entrado em contato com o mais radical dos pós-escolásticos, o padre jesuíta Juan de Mariana, que escreveu também tratados econômicos monetários, tema possivelmente oculto em *Medida por Medida*.

A partir da matriz aristotélico-tomista, os salmanticenses lidaram com as instituições do poder secular de modo muito semelhante ao que foi exposto em *Ricardo II*: a concessão do poder civil aos monarcas pertence diretamente à comunidade (causa eficiente), enquanto Deus permanece como Senhor de todos os reinos e principados (causa final). Assim o é porque, devido à natural sociabilidade humana, o poder jurídico é instituto do direito natural, enquanto os domínios de ordem espiritual competem ao âmbito da religião.

O rei Ricardo, ao se pretender divinamente instituído ao trono, confunde o reino da natureza com o reino da Graça e, por isso, está condenado a ser deposto pelo primeiro que compreender que a dinâmica da governança é de fato regida por muito menos. Henrique IV é, afinal, a emergência da *realpolitik* em um mundo encantando pela poética de Ricardo, tão sublime quanto efêmera: *if we live, we live to tread on kings* (*Henry IV* 1, V, ii).

REFERÊNCIAS

- ALVES, André Azevedo; MOREIRA, José Manuel. *The Salamanca School: (Major Conservative and Libertarian Thinkers)*, Bloomsbury Academic, 2010.
- ANGLICANS ONLINE, 2017. Disponível em: <http://anglicansonline.org/basics/thirty-nine_articles.html>. Último acesso em 20 de agosto de 2019.
- ANSGAR, Henry; KARLIN, Louis W.; WEGEMER, Gerard. *Thomas More's Trial by Jury: A Procedural and Legal Review with a Collection of Documents*. Boydell & Brewer Ltd, 2011.
- AKRIGG, G.P.V. *Shakespeare and the Earl of Southampton*, Harvard University Press, 1968.
- ARQUILLIÈRE, Henri Xavier. *L 'augustinisme politique*. Paris: J. Vrin, 1972.
- ATHERSTONE, Andrew. *The canonisation of the Forty English Martyrs: And Ecumenical Dilemma*. Cambridge University Press, 2015.
- BAGLIANI, Agostino Paravicini. *Boniface VIII*, Payot, Paris, 2000.
- BERMAN, Harold. *Direito e Revolução: A formação da tradição jurídica ocidental*. São Paulo: Unisinos, 2006.
- BERLIN, Isaiah. *A originalidade de Maquiavel*. In: O Príncipe, São Paulo: Ediouro, 2003.
- BÍBLIA. Edição 102, São Paulo: Editora Ave Maria, 2018.
- BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BLOOM, Harold. *Shakespeare, the invention of the human*. New York: Riverhead Books, 1999.
- BONIFÁCIO VIII, *Bula Unam Sanctam*, 1302. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/unamsanctam/>>. Último acesso em 19 de setembro de 2019.
- BRAUN, Harald Ernest. *Juan de Mariana and early modern Spanish political thought – (Catholic Christendom, 1300–1700)*. Liverpool: Ashgate Publishing Limited, 2007.
- BRETT, Annabel S. *Liberty, Right and Nature. Individual rights in later scholastic thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- BROWN, Carolyn E. *Duke Vincentio of 'Measure for Measure' and King James I of England: 'the Poorest Prince in Christendom*, *Clio*, 26:1, 1996.

BROWN, Peter. *Society and the Supernatural: A Medieval Change In*. Daedalus Spring, 1975.

CALAFATE, Pedro. *Escola Ibérica da Paz: a consciência crítica da conquista e colonização da América*. Ediciones Universidad Cantabria, 2014.

CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*, Tomo II, Livros III e IV. Editora UNESP, 2009.

CÂNDIDO, Antônio, *A culpa dos reis: mando e transgressão no Ricardo II*, In: ÉTICA, organização Aduato Novaes, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CANETTI, Elias. *Massa e Poder*, São Paulo, Companhia das Letras: 1995.

CAPORILLI, Pietro. *Le lezione del 'segretario fiorentino' nella politica di Mussolini e Napoleone*, s.d. Disponível em <<http://classic-web.archive.org/web/20041213181607/http://www.carpe-diem.it/cultura/htm/macc.htm>>.

CARBONNIER, Jean. *La Bible et le droit*, In: *La Révélation chrétienne et le droit*, Paris, Dalloz, 1961.

CASALIS, Georges. *Luther et l'Église confessante*, Paris: Aux Edition du Seuil, 1962.

CHADWICK, Henry. *Tradition, Fathers, and Councils*. In Sykes, Stephen; Booty, John E. (eds.). *The Study of Anglicanism*, 1998.

CHALLIS, Christopher Edgar. *The Tudor Coinage*, Manchester University Press, 1978.

CHAMBERS, E. K. *Shakespeare, a Study of Facts and Problems*. Londres: Oxford University Press, 1951.

CARPEAUX, Otto Maria. *Ensaio Reunidos*, vol.1, De A Cinza Do Purgatorio até Livros Na Mesa. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

CASSIRER, Ernst. *The Myth of the State*, Hamburg, Meiner, 2007.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

CHISHOLM, Hugh. *Defender of the Faith*. *Encyclopedia Britannica*. Cambridge University Press, 1911.

COLEMAN, Janet. *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity*, Wiley-Blackwell; 1 edition, 2000.

CROCE, Benedetto. *Estética Como Ciência da Expressão e Linguística Geral*. São Paulo: É Realizações, 2016.

CROFT, Pauline. *King James*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2003.

CROSS, Frank Leslie; *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (3rd ed.). Oxford University Press, 1997.

DE GREEF, Wulfert. *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2008.

DENG, Stephen. *Coinage and State Formation in Early Modern English Literature*, London: Palgrave MacMillan, 2011.

DE SOUZA, José Antônio; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: As relações entre os poderes temporal e espiritual na baixa idade média (da reforma gregoriana a João Quidort)*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

DOMINGO DE SOTO. *De Iustitia et Iure libri decem*. 5 Tomos. Edição Bilíngue Latim/Espanhol. Tradução de Venancio Diego de Carro, O.P. et all. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967–1968.

DURANT, Will. *The Story of Civilization, volume 4: The Age of Faith*, 13th printing, Simon & Schuster, 1950.

ESCOREL, Lauro. *Introdução ao Pensamento Político de Maquiavel*. Rio de Janeiro: Simões, 1958.

FEBVRE, Lucien. *Martin Lutero: un destino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito: técnica, decisão, dominação*. São Paulo, ed. Atlas, 2003.

_____. *Teoria da norma jurídica: ensaio de pragmática da comunicação normativa*, Rio de Janeiro: Forense, 1997.

_____. *Notas sobre poder e comunicação*, In: Revista Brasileira de Filosofia, V.XXXIV, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia, 1985.

FRANCISCO DE VITORIA. *Sobre o Poder Civil, os Índios e a Guerra*. Porto Alegre, RS: Concreta, 2017.

_____. *Relectio de Indis*, Salmanticae, 1537–38, II,3–4, ed. Corpus Hispanorum de Pace, dir. Luciano Pereña, vol. V, Madri, 1967.

GEE, Henry; HARDY, William John. *Gee, Documents Illustrative of English Church History* New York: Macmillan, 1896.

GILCHRIST, John. *Was there a Gregorian Reform Movement in the Eleventh Century?*, 1970, Disponível em < <http://www.cchahistory.ca/journal/CCHA1970/Gilchrist.html> > Último acesso

em 20 de agosto de 2019.

GILLESPIE, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. The University of Chicago Press, 2008.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____ *La Philosophie au Moyen Âge*, c. II, Payot, Paris.

GIRARD, René. *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GREENBLATT, Stephen. *Will in the World: How Shakespeare Became Shakespeare*, New York: W.W. Norton 2004.

GRICE-HUTCHINSON, Marjorie. *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory 1544-1605*, Oxford University Press, Amen House, London, 1952.

GRISAR, Hartmann. *Lutero: La sua vita e le sue opere*, Roma: Società Editrice Internazionale, 1934.

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

GUY, Alexander. *The Reign of Elizabeth I: Court and Culture in the Last Decade*. Cambridge University Press, 1995.

HAIGHT, Anne Lyon; GRANNIS, Chandler B. *Banned Books 387 B.C. to 1978 A.D.* New York and London: R.R. Bowker Co. 1978.

HAHN, Scott W. *Liturgy and Empire: Faith in Exile and Political Theology*. Emmaus Road Publishing, 2009.

HALLAM, Henry. *The Constitutional History of England from the Accession of Henry VII to the Death of George II*, Harper & Bros, 1847.

HALSALL, PAUL. Medieval Sourcebook: *Quicumque Vult, or The Creed of St. Athanasius*, 1998. Disponível em: < <https://sourcebooks.fordham.edu/source/quicumque.asp>>. Último acesso em 13 de julho de 2019.

HAYNES, Alan. *The Gunpowder Plot: Faith in Rebellion*, Alan Sutton, Stroud, 1996.

HEALY, Margaret. *William Shakespeare, 'Richard II'*, Plymouth. 1998.

HELIODORA, Bárbara, *A expressão do homem dramático em Shakespeare*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____ *Falando de Shakespeare*, São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____ *O Homem Político em Shakespeare*. São Paulo: agir, 2005.

_____ *Por que Ler Shakespeare?* São Paulo: Globo, 2008.

HOTSON, Leslie. *I, William Shakespeare Do Appoint Thomas Russell, Esquire...* London: Jonathan Cape, 1937.

HUBEÑAK, Florencio. *La Gravitación de la Ley según Francisco Suarez*, 1ª ed., Navarra, Eunsa, 2009.

HUNT, Maurice. *Predestination and the Heresy of Merit in "Othello"*. *Comparative Drama*, Vol. 30, No. 3, 1996, pp. 346–376.

JAIME I. *The True Law of Free Monarchies*. 1598. Disponível em <https://www.norton.com/college/english/nael/17century/topic_3/truelaw.htm>. Último acesso em 18 de agosto de 2019.

JAPIASSU, Hilton, *Interdisciplinaridade e patologia do saber*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

JARDINE, Lisa. *Reading Shakespeare Historically*. London: Routledge 1996.

JOÃO DE SALISBÚRIA. *Policraticus*. Nova York, 1963.

_____. *Policraticus. Edición preparada por Miguel Angel Ladero*. Madrid: Editora Nacional, 1984.

JUAN DE MARIANA. *La dignidad real y la educación del rey; edición y estudio preliminar de Luis Sánchez Agesta*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

_____. *Obras del Padre Juan de Mariana. II tomos*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1854/1864.

KANTOROVICH, Ernst. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

KERMODE, Frank. *Shakespeare's Age*, New York: Modern Library, 2004.

KING JAMES I, *The True Law of Free Monarchies: or The Reciprocal and Mutual Duty Betwixt a Free King and His Natural Subjects*. Edited by Daniel Fischlin and Mark Fortier. 1598; 1603; 1616.

KRAUSE, Thomas. *A Picture in Little Is Worth a Thousand Words: Debasement in Hamlet and Measure for Measure*, West Virginia Shakespeare and Renaissance Association Selected Papers 28, pp. 57–97, 2005.

KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

- LACEY, Robert. *Earl of Essex: An Elizabethan Icarus*. London, 1970.
- LANGER, Sussane K. *Reflections on Art*, 1st edition, John Hopkins P. London: Oxford university Press, 1958.
- LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. Campinas: Papirus, 1986.
- LERNER, Robert E. *The Age of Adversity: The Fourteenth Century*. Cornell University Press, 1968.
- LINGS, Martin. *A Arte Sagrada de Shakesperare*. São Paulo: Polar, 2004.
- LUIS DE MOLINA. *De iustitia et iure*. 6 Tomos. 1659.
- LUHMANN, Niklas. *Poder*, Brasília: UNB, 1985.
- _____ *El derecho de la sociedad*. México: Universidad Iberoamericana, 2002.
- _____ *Sociologia do direito I e II*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983.
- LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. v.6, São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Editora Concórdia, 1996.
- _____ *Ouvres*, Tome IV, Labor et Fides, Geneve, 1958.
- _____ *Da Autoridade Secular. A obediência que lhe é devida* (1523). São Leopoldo, Sinodal, 1979.
- _____ *Política, Fé e Resistência – Da Autoridade Secular, Até que Ponto Se Lhe Deve Obediência*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2000.
- MAITLAND, Frederic William. *Selected Essays*. London: Cambridge, 1936.
- MANFREDO, Maria Teresa. *Da hiperespecialização à integração de saberes*, 2012, disponível em: <<http://www.comciencia.br/comciencia/handler.php?section=8&edicao=78&id=958>>. Último acesso em 21 de janeiro de 2019.
- MANN, Horance K. *Pope Nicholas II. In: The Lives of the Popes in the Middle Ages, B. Herder*, 1929.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de José Antônio Martins. São Paulo: Hedra, 2010.
- _____ *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Editora UNB, 2008.
- MARITAIN, Jacques. *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau*, Paris: Plon, 1945.
- _____ *O Homem e o Estado*, São Paulo: Agir, 1956.

MARSHALL, Peter. *Heretics and Believers: A History of the English Reformation*. Yale University Press, 2017.

MATHEW, David. *James I*, Alabama University Press, 1968.

MCFERRAN, Julie P. *Treason Act 1534, English Reformation Sources*. Archived.today , 2007.

MEINECKE, Friedrich. *L'Idea della Ragion di Stato nella Storia Moderna*, 2 volumes, trad. D. Scolari. Firenze: Valecchi, 1942.

MEYER, Edward. *Machiavelli and the Elizabethan Drama In: Literathistorische Forschungen, I*, Weimer, 1897, pp. 1–180. Reprint da Research and Source Work Series n° 69, Nova York: Burt Franklin, s.d.

MIETHKE, J. *La teoria della monarchia papale...*, Paris: Flamarion, 1972.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Trad.: Maria D.Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 2a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____ *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Trad.: Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaia. São Paulo: Cortez, 2000.

_____ *A religação dos saberes: o desafio do Século XXI*. Trad. Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____ *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Trad.: Eloá Jacobina. 7a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____ *Carta da Transciplinariedade*, 1994, tradução de Renan P. Dos Santos, disponível em: <<http://www.fisica-iteressante.com/files/artigostransdisciplinaridade.pdf>

_____ *O Método 5, a humanidade da humanidade*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2007.

_____ *O Método 6: Ética*. Trad. Juremir M. da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NEALE, John Ernest. *Queen Elizabeth*, Academy Chicago Publishers; Reprint edition, 2005.

OLIVEIRA, Mara Regina de, *O desafio à autoridade da lei: a relação existente entre poder, obediência e subversão*, E-book kindle, 2015.

_____ *Shakespeare e o Direito*. São Paulo: GEN, 2015.

PATER, Walter Horatio. *Appreciation with and Essay on Style*. London: Macmillan and Co., Limited, 1944.

PIO XII, Encíclica *Mystici Corporis*, 1948. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html>. Último acesso em 12 de maio de 2018.

PRELOT, Marcel. *As doutrinas políticas I*. Lisboa: Presença, 1973.

PRAZ, Mario. *Machiavelli and the Elizabethans* em *The Flaming Heart*. Garden City, N.Y: Doubleday and Company, Inc., 1958.

RIBNER, Irving. *The English History Play in the Age of Shakespeare*, 1957.

_____. *The Significance of Gentillet's Contra-Machiavelli*, *Modern Language Quaterlity*, 1969.

RIVIÈRE, Claude. *As liturgias políticas*. Rio de Janeiro, 1989.

ROBINSON, Hastings. *Original Letters Relative to the English Reformation*. Cambridge, University Press: 1847.

ROSALIND, Mitchison. *A History of Scotland*, London & New York: Methuen 2d ed., 1982.

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugene. *Out of Revolution: the Autobiography of Western Man*, Nova York, 1938

ROTHBARD, Murray N. *Economic Thought Before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought, Volume I*, 2006.

ROUSSEL, Michel. *L'Antimariana ou refutation des propositions de Mariana*. Rouen, Jean Petit, 1610.

RUST, Leandro. *Colunas de São Pedro: política papal da Idade Média Central*. São Paulo: Annablume, 2011.

SANTOS, Renato P. Dos. *Carta das Transdisciplinariedade*, 1994, Disponível em: <<http://www.fisica-interessante.com/files/artigo-transdisciplinariedade.pdf>>, último acesso em 12 de junho de 2019.

SACCIO, Peter, *Shakespeare's English kings: history, chronicle and drama*, New York: Oxford University Press, 1977.

SAFIRE, William. *Lend Me Your ears: Great Speeches in History*, New York: W.W. Norton & Co., 1997.

SERTILLANGES, André. *A Vida Intelectual*, São Paulo: É Realizações, 2010.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____ *Teologia Política*. Editorial Trotta, S.A, Edição 1, 2009.

SCHOENBAUM, Samuel. *William Shakespeare: A Compact Documentary Life* (Revised ed.). Oxford: Oxford University Press, 1987.

SILVA, Lucas Duarte. O direito de resistência e o tiranicídio no pensamento político de Juan de Mariana. Porto Alegre: PUCRS, 2017.

SHAKESPEARE, William. *A Tragédia do rei Ricardo II*. Tradução Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Peixoto Neto, 2017.

_____ *Medida por Medida*. Tradução Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Peixoto Neto, 2017.

_____ *Otelo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2015

_____ *Teatro Completo*, v.1: Tragédias e Comédias Sombrias. Tradução Bárbara Heliadora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016.

_____ *Teatro Completo*, v.3: Peças Históricas. Tradução Bárbara Heliadora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel – Pensamento Político*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

STARKEY, David. DORAN, Susan. *The Exhibition at the National Maritime Museum*. Londres: Chatto and Windus, 2003.

STRADLING, Robert A. *The Armada of Flanders: Spanish Maritime Policy and the European War, 1568-1668*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

STRAUSS, Leo. *Reflexões sobre Maquiavel*. São Paulo: É Realizações, 2015.

SUÁREZ, Francisco. *Defesa da Fé Católica*. Porto Alegre, RS: Concreta, 2017.

_____ *Defensio Fidei Catholicae*, IV, 7. Conimbricae, 1613.

_____ *De Iuramento Fidelitatis*, vol. XIX, Corpus Hispanorum de Pace, ed. Crítica bilingue por L. Pereña, V. Abril y C. Baciero, Madrid: CSIC, 1978.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Tradução de Alexandre Correa. São Paulo: Ecclesiae, 2016.

_____ *Summa Theologiae. Prima pars; Prima secundade; Secunda secundae. Tertia pars*; Textum Leoninum Romae editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ.

Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>>. Último acesso em novembro de 2019.

_____. *ESCRITOS POLÍTICOS: Questões sobre a lei na Suma de Teologia e Do Reino ou do governo dos príncipes ao Rei do Chipre*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

THE ANGLICAN LIBRARY, *The Homilies*, 1999. Disponível em: <<http://www.anglicanlibrary.org/homilies/index.htm>>. Acesso em: 20 de julho de 2019.

UNITED KINGDOM, 1558, *Act of Supremacy*, regnal. 1 Eliz 1. Disponível em: <<http://www.legislation.gov.uk/aep/Eliz1/1/1/contents>> último acesso em 20 de Agosto de 2019.

_____. 1562. *The Thirty Nine Articles of Religion*. Disponível em <<http://acl.asn.au/the-thirty-nine-articles/>> último acesso em 20 de Agosto de 2019.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução Claudia Berliner - São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VIROLI, Maurizio. *Machiavelli*, Oxford University Press, 1998.

VOAK, Nigel. *English Molinism in the Late 1590s: Richard Hooker on Free Will, Predestination, and Divine Foreknowledge*. *The Journal of Theological Studies, New Series*, Vol. 60, No. 1, 2009.

WALLACE, David Foster, *E Unibus Pluram: Television and U.S. Fiction*, *Review of Contemporary Fiction*, 13:2, 1993.

WATT, Jeffrey R. *Calvinism, Childhood, and Education: The Evidence from the Genevan Consistory*, *The Sixteenth Century Journal* Vol. 33, No. 2, 2002.

WECKMANN, Luís. *El pensamiento politico medieval y las bases para un nuevo Derecho Internacional*. México: Universidad Autonoma, 1950.

WILSON, David Harris. *King James VI & I*, London: Jonathan Cape, 1963.

WILSON, Richard. *Shakespeare and the Jesuits: New Connections Supporting the Theory of the Lost Catholic Years in Lancashire*. *Times Literary Supplement*, 1997.