

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

**Republicanism Inglês: a liberdade em John Milton,  
Marchamont Nedham e James Harrington**

São Paulo  
2012

*A José Augusto (in memoriam),  
Maria da Graça, Simone e Matheus.*

*"as palavras são apenas pedras postas a atravessar a corrente de um rio, se estão ali é para que possamos chegar a outra margem, a outra margem é que importa, A não ser, A não ser, quê, A não ser que esses tais rios não tenham duas margens, mas muitas, que cada pessoa que lê seja, ela, a sua própria margem, e que seja sua, e apenas sua, a margem a que terá de chegar"*

*(José Saramago, A Caverna.)*

## Agradecimentos

Gostaria de agradecer a tantas pessoas, que contribuíram decisivamente para a realização deste trabalho, que não seria possível nomeá-las sem fatigar demais o leitor. Algumas, no entanto, não podem deixar de ser mencionadas. Sou e sempre serei grato aos meus pais, José Augusto (*in memoriam*) e Maria da Graça, pela generosidade e contínua doação, ao meu filho, Matheus, pela possibilidade de vivenciar o amor incondicional, e a Simone, pelo carinho, apoio e companheirismo.

Agradeço aos colegas do Departamento de Filosofia pela cordial convivência, especialmente da Área de Ética e Filosofia Política, Maria das Graças, Sérgio Cardoso e Milton Meira do Nascimento, pelo constante diálogo e incentivo, a Rolf Kuntz, pelas orientações no mestrado e doutorado, aos colegas do grupo de trabalho da ANPOF, em particular Newton Bignotto, pelas valiosas discussões, aos funcionários da Secretaria do Departamento de Filosofia, principalmente Mairê, pelo exemplo de dedicação ao serviço público, ao Professor Blair Worden, pelas valiosas contribuições durante o estágio pós-doutoral em Londres, aos meus orientandos e alunos, pela oportunidade de apresentar e discutir algumas das ideias expostas neste trabalho em sala de aula e grupos de estudo.

Sou grato aos amigos de longa data – André, Ana Paula, Ceci, Edson, Fábio, Flávia, Floriano, Lucília, Maria Luísa, Mariani, Sabino e Vlamir, com suas respectivas famílias – e de épocas mais recentes – Antônio Carlos, Douglas, Fabbrini, Luis César, Ricardo, César e Norma – pela presença e apoio no decorrer desses anos.

Agradeço ainda ao CNPq pela bolsa de pós-doutorado na Inglaterra, concedida em 2009, que me permitiu reunir a bibliografia necessária para o desenvolvimento deste trabalho.



## Resumo

Este trabalho visa compreender a manifestação do pensamento republicano na Inglaterra do século XVII, por meio da análise da concepção de liberdade encontrada nos escritos políticos de John Milton, Marchamont Nedham e James Harrington. A intenção é examinar o que foi mantido, abandonado e modificado do ideário republicano, ao ser apropriado e adaptado por esses autores, na defesa do regime político estabelecido entre 1649 e 1660. Pretende também discutir de que maneira foram introduzidos e articulados elementos aparentemente estranhos à temática republicana e suas implicações para a ideia de liberdade. A tese a ser defendida é de que esses autores produziram uma teoria republicana, na qual a liberdade foi concebida como ausência de dominação, que se afastou do humanismo cívico e do republicanismo de Maquiavel, ao tentar compatibilizar princípios do republicanismo antigo com a tradição constitucional inglesa.

Palavras-chave: republicanismo, liberdade, John Milton, Marchamont Nedham, James Harrington

## Abstract

This work aims to understand the expression of republican thought in seventeenth-century England, through the analysis of the concept of liberty in the political writings of John Milton, Marchamont Nedham, and James Harrington. The intention is to examine what was maintained, modified and abandoned of the republicanism, when it was appropriate and adapted by these authors, in defense of the political regime established between 1649 and 1660. It also intends to discuss how they introduced and articulated strange concepts to republican thought and its implications for the idea of liberty. The thesis is that these authors produced a republican theory, in which liberty was conceived as absence of domination. That theory was far from the civic humanism and Machiavelli republicanism, being more the result of a combination of ancient republicanism and English constitutional ideas.

**Keywords:** republicanism, liberty, freedom, John Milton, Marchamont Nedham, James Harrington

## Sumário

Introdução	1
Capítulo 1. Republicanismo na Inglaterra	24
1.1. Ideário republicano	25
1.2. As controvérsias entre rei e Parlamento	59
1.3. O debate sobre o direito de resistência	94
1.4. <i>Levellers</i> e os debates em Putney	120
Capítulo 2. Milton e a Liberdade na República	145
2.1. Liberdade religiosa	149
2.2. Liberdade doméstica	166
2.3. Origem e exercício da autoridade política	182
2.4. Liberdade para punir os tiranos	213
2.5. Resistência política	227
2.6. Liberdade e forma de governo	234
Capítulo 3. Nedham e a Excelência do Estado Livre	250
3.1. Jornalismo e opinião pública	252
3.2. Obrigação política	260
3.3. A defesa da república	289
3.4. Liberdade e governo popular	300
3.5. O conselheiro das repúblicas	323
3.6. Governo misto	333
Capítulo 4. Harrington e a República Imortal	347
4.1. Os fundamentos do governo	353
4.2. Império	358
4.3. Autoridade	382
4.4. Liberdade e governo popular	404
4.5. A estabilidade da república	423
4.6. O modelo constitucional	436
4.7. A defesa do modelo	475
Capítulo 5. O Fracasso da República	484
5.1. Harrington e a república desejável	484
5.2. Nedham e o interesse da república	497
5.3. Milton e a república possível	509
5.4. O republicanismo após a Restauração	531
Considerações Finais	546
Bibliografia	553

## Introdução

Os trabalhos sobre o que se convencionou chamar de republicanismo inglês são relativamente recentes. Desenvolveram-se principalmente após a publicação do livro de Zera Fink, *The classical republicans: an essay in the recovery of a pattern of thought in seventeenth-century England*, que chamou a atenção para o uso do ideário republicano clássico, em especial a teoria do governo misto, nos escritos de alguns publicistas ingleses – John Milton, James Harrington, Henry Neville, Algernon Sidney e Walter Moyle – na defesa do regime político instaurado após a execução de Carlos I, em 1649, e na crítica aos reinados de Carlos II e de Jaime II, depois da restauração da monarquia, em 1660<sup>1</sup>.

Se já havia estudos dedicados a esses autores, em especial ao pensamento político de Milton e de Harrington, eles ainda não haviam sido tratados em conjunto, como um grupo de autores que defendeu os mesmos princípios, recorreu às mesmas fontes e produziu uma teoria republicana própria e adaptada para a Inglaterra de sua época.

Em seguida, Caroline Robbins destacou em *The Eighteenth-Century Commonwealthman* a importância desses autores na formação do republicanismo moderno, acrescentando ao grupo Edmund Ludlow, Henry Marten, Marchmont Nedham e Andrew Marvell. O seu trabalho contribuiu para a consolidação da imagem de um grupo de autores que, no seu enfrentamento com a dinastia Stuart, recorreu à doutrina republicana e a transmitiu aos membros do partido Whig do Parlamento, o que teria sido decisivo tanto

---

<sup>1</sup> Fink, Zera. *The classical republicans: an essay in the recovery of a pattern of thought in seventeenth-century England*. Evanston: Northwestern University Press, 1945, p. 52-196.

para a Revolução Gloriosa, em 1689, quanto para o projeto político dos pais fundadores da nação norte-americana<sup>2</sup>.

Mas foi o livro de John Pocock, *The machiavellian moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*, que propagou a ideia da relevância do republicanismo inglês no pensamento político moderno. Ao expor o legado da obra de Maquiavel, ele ressaltou o processo de apropriação do ideário republicano, a sua adequação à tradição política e jurídica inglesa por parte desses autores, em especial por James Harrington, cuja obra teria sido a principal expressão anglo-saxônica do humanismo cívico<sup>3</sup>.

Pocock interpretou o humanismo cívico como um discurso político, herdado dos pensadores antigos, em especial de Aristóteles, e fundado na linguagem da virtude cívica, da participação ativa dos cidadãos na vida pública e na devoção ao bem público, que passou da Florença Renascentista para a Inglaterra seiscentista e depois para as colônias norte-americanas, onde se tornou a principal referência na luta pela independência<sup>4</sup>.

O seu trabalho foi muito bem recebido por historiadores que já procuravam outras fontes para a revolução americana além do pensamento político de John Locke<sup>5</sup>. Ele reforçava a crença de que

---

<sup>2</sup> Robbins, Caroline. *The Eighteenth Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development, and Circumstances of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II Until the War with the Thirteen Colonies*. Cambridge: Harvard University Press, 1959, p. 22-87.

<sup>3</sup> Pocock, John. *The machiavellian moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: University Press, 1975

<sup>4</sup> O trabalho de Pocock estava inserido num projeto, proposto principalmente por historiadores da Universidade de Cambridge, de mudança na forma de conceber a história das ideias políticas. Em vez de ordenar cronologicamente os sistemas políticos, esses historiadores propunham o estudo da linguagem e das mudanças conceituais como forma de compreender e organizar o pensamento político numa lógica de paradigmas intelectuais. Eles ainda sustentavam que, para reconhecer e entender esses paradigmas, era preciso reconstituir o debate político da época, conhecer as questões centrais da sociedade em que os textos foram escritos, identificar o vocabulário e os conceitos disponíveis e perceber quais os problemas que os seus autores desejavam tratar. Pocock, J. G. A. "The history of political thought: a methodological inquiry". In: Laslett, Peter (ed.). *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Blackwell, 1962, p.183-198.

<sup>5</sup> Baylin, Bernard. *The ideological origins of the American Revolution*. London: The Belknap Press, 1967; Wood, Gordon. *The creation of the American Republic*. New York: Norton

vários princípios republicanos – o engajamento político dos cidadãos, a constante vigilância sobre o governo, a exigência da virtude cívica, a supremacia do bem público, o combate à corrupção, entre outros – estavam presentes no ideário dos revolucionários americanos; e acrescentava a tese de que esses princípios haviam chegado ao outro lado do Atlântico por intermédio de publicistas ingleses que haviam recorrido ao humanismo cívico, principalmente ao republicanismo de Maquiavel, na defesa da república instaurada na Inglaterra<sup>6</sup>.

Multiplicaram-se então os estudos sobre esses autores e seus escritos políticos<sup>7</sup>. Um dos aspectos mais ressaltados nestes estudos, que pode explicar também a retomada e o interesse pelo pensamento republicano, observados nas últimas décadas, é a presença de uma concepção de liberdade que evitaria a dicotomia entre liberdade negativa e liberdade positiva, enunciada e consagrada pelo pensamento liberal<sup>8</sup>.

---

Company, 1969; Shalhope, R. "Toward a republican synthesis: the emergence of an understanding of republicanism in American historiography". In: *William and Mary Quarterly*, n. 29, 1972, p. 49-80.

<sup>6</sup> Shalhope faz um balanço das críticas a esta interpretação das origens republicanas da nação norte-americana e das respostas de seus defensores. Shalhope, R. "Republicanism and early American historiography". In: *William and Mary Quarterly*, n.39, 1982, p. 334-356.

<sup>7</sup> Entre os trabalhos mais recentes, destacam-se: Armitage, David (ed.) *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Zuckert, Michael. *Natural Rights and New Republicanism*. New Jersey: Princeton University Press, 1990; Rahe, Paul A. *Republics Ancient & Modern: classical republicanism and the America Revolution*. London: Chapel Hill, 1992; Wootton, David (ed.) *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*. Stanford: Stanford University Press, 1994; Barnard, Toby. *The English Republic 1649-1660*. London: Longman, 1997; Sellers, Mortimer N.S. *The sacred fire of liberty: republicanism, liberalism and the law*. London: Macmillan Press, 1998; Honohan, Iseult. *Civic Republicanism*. London: Routledge, 2002; Gelderen, Martin e Skinner, Quentin (ed.). *Republicanism: a shared European heritage* V. I e II. Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Scott, J. *Commonwealth Principles: Republican Writing of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; Worden, Blair. *Literature and Politics in Cromwellian England: John Milton, Andrew Marvell, Marchamnt Nedham*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

<sup>8</sup> Skinner, Quentin. "The Paradoxes of Political Liberty". In: *The Tanner Lectures on Human Values*, 1984, p. 227-250; Spitz, Jean-Fabien. *La liberté politique*. Paris: PUF, 1995, p. 125-169; Pettit, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 17-79; Brugger, Bill. *Republican theory in political thought: virtuous or virtual?* London: Macmillan Press Ltd., 1999, p. 22-48; Viroli, Maurizio. *Republicanism*. New York: Hill and Wang, 2002, p. 35-67.

A exposição mais clara e influente desta dicotomia encontra-se, sem dúvida, no ensaio de Isaiah Berlin, *Dois conceitos de liberdade*, resultado de uma conferência pronunciada na Universidade de Oxford, em 31 de outubro de 1958<sup>9</sup>. Neste ensaio, depois de reconhecer os vários sentidos que têm sido atribuídos ao conceito de liberdade, Berlin examina o que ele julga os dois principais: o sentido negativo que responde à pergunta sobre qual deve ser a área que um agente – pessoa ou grupo de pessoas – deve ter para realizar o que é capaz de fazer ou ser, sem a interferência de outros agentes; e o sentido positivo que responde à pergunta sobre o que ou quem é a fonte de interferência que pode determinar a ação deste agente.

A liberdade no sentido negativo é definida por Berlin como ausência de interferência ou de constrangimento nas escolhas e nas ações de um indivíduo, ou seja, é a possibilidade de agir sem ser impedido ou de não agir sem ser coagido. Neste sentido, a sua perda é caracterizada pela intervenção, mais ou menos intencional, naquilo que o indivíduo é capaz de realizar, tornando a ação impossível, ou naquilo que não deseja fazer, tornando a ação obrigatória, tanto pela coação física direta quanto pela sua ameaça verídica. Apenas a coação – a decisão deliberada de impedir ou coagir a ação do indivíduo – é considerada um obstáculo real à liberdade. Outros impedimentos, como a incapacidade física ou econômica de realizar o que se deseja, não são vistos como restrições à liberdade, uma vez que não estão baseados na coerção.

Berlin admite que, se os indivíduos precisam abandonar uma parcela de sua liberdade, a fim de tornar possível a convivência social, a questão fundamental é determinar o mínimo desta parcela, sem causar prejuízo à própria liberdade, pois quanto mais ampla for a área de não interferência, mais ampla será a liberdade

---

<sup>9</sup> Berlin, Isaiah. "Two concepts of liberty". In: *Four Essays on Liberty*. Oxford; Oxford University Press, 1969, p. 118-172.

dos indivíduos. Além disso, se a liberdade individual é inevitavelmente limitada em toda forma de vida social, é preciso distinguir as restrições que operam em nome da liberdade daquelas que são realizadas em nome de outros valores, como o sacrifício da liberdade individual em favor de uma maior igualdade econômica, que pode ser uma exigência moral, mas não representa um acréscimo de liberdade dos indivíduos. Por isso, *Berlin* argumenta que, se é necessário restringir a liberdade no interesse da própria liberdade, protegendo-a de seus excessos, ela só pode ser limitada com este propósito, e não em nome de valores como igualdade, justiça ou bem-estar social.

Numa sociedade política, na qual as ações são geralmente reguladas por normas provenientes da autoridade pública, a liberdade é restringida principalmente pelas leis civis, que impedem ou constroem os indivíduos, determinando o que é permitido ou não fazer em sociedade. Para *Berlin*, este constrangimento legal é justificado apenas porque a interferência da autoridade pública impede uma ingerência maior, que poderia vir de outros indivíduos. A lei sacrifica uma parcela da liberdade, para assegurar e proteger pela sua força o mesmo espaço de não intervenção para todos. Dessa maneira, a lei não produz liberdade para aquele que é constrangido, mas somente para aqueles que são protegidos por ela. Nesta perspectiva, lei e liberdade estão em polos opostos, no sentido de que o constrangimento legal proporciona liberdade, mas sempre no polo oposto ao qual ele é exercido.

O sentido negativo de liberdade não requer uma forma específica de governo. Como é enfatizada a área de não interferência da autoridade pública e não a fonte desta interferência, a liberdade torna-se compatível com qualquer governo que permita um campo de ação no qual o indivíduo possa buscar a realização de seus objetivos. Por isso, *Berlin* admite que um regime autoritário de tendência liberal pode permitir aos indivíduos um espaço de liberdade maior do que um regime



democrático que interfere demasiadamente nas suas escolhas e ações.

Para Berlin, este era o sentido clássico, empregado por filósofos ingleses como Locke, Bentham e Mill, que defendiam um campo mínimo de liberdade, um espaço independente da esfera da autoridade pública, para que os indivíduos pudessem desenvolver suas faculdades naturais. Essa mesma concepção poderia ser encontrada no iluminismo francês, em Montesquieu, Constant e Tocqueville, e nos pais fundadores da nação americana, em Thomas Jefferson e Thomas Paine.

A liberdade no sentido positivo é definida como a capacidade do indivíduo orientar seu próprio querer e agir de acordo com seus propósitos, sem ser determinado por forças externas. Ela é qualificada de positiva, porque não designa a ausência de algo, mas a presença de um atributo específico do querer, mediante o qual o indivíduo age por si mesmo. A liberdade positiva exige mais do que ausência de interferência. Ela requer que o indivíduo tome parte ativa no controle de seu ser e de suas ações. Por isso, ela é entendida como autodeterminação ou autodomínio, na medida em que é o próprio indivíduo que se determina, dando a si mesmo a norma de sua ação, e expressa-se principalmente nos ideais de autoabnegação e de autorrealização.

Berlin observa que o ideal de autoabnegação é frequentemente associado à retirada do indivíduo para uma cidadela interior na qual é possível sua completa emancipação. Nesse território interno, onde as forças externas não produzem efeitos e onde a sociedade e a opinião pública não impõem qualquer jugo, o indivíduo encontra a segurança necessária para se autodeterminar, uma vez que não se encontra vulnerável às leis da natureza, aos acidentes da vida social ou às ações de outros homens. Mas, se este ideal pode ser considerado fonte de integridade, de serenidade e de força espiritual, ele não é capaz de expandir a liberdade civil ou política, à medida que busca a

fortaleza interior quando o mundo exterior se mostra inóspito, cruel ou injusto.

Já o ideal de autorrealização é identificado com a aplicação do programa do racionalismo esclarecido, sintetizado na ideia de que compreender o mundo é libertar-se. O pressuposto desse ideal é de que, ao compreender a necessidade racional de algo, o indivíduo não poderia desejar que fosse de outra maneira, pois querer alguma coisa diferente do que deve ser seria pura ignorância. Como os indivíduos são dotados de razão, eles devem ser governados só por ela, uma vez que é a única capaz de diferenciar o que é necessário do que é contingente. Ao obedecer à razão, o indivíduo obedece a si mesmo, pois se submete à lei criada e imposta por ele mesmo com base na sua racionalidade. Assim, a noção de liberdade contida nesse ideal é a do autogoverno racional, no sentido de que ser livre é governar a si mesmo de forma consciente, aceitando a norma imposta pela razão. A liberdade é então conquistada quando o ego empírico, irracional e inferior do indivíduo, dominado pelas forças da natureza e pelas paixões, sujeita-se ao seu ego verdadeiro e superior, guiado pela razão.

O problema para Berlin está na aplicação do autogoverno racional do indivíduo à sociedade, ou seja, quando há uma transposição do autodomínio individual para o campo social. Isso acontece quando se supõe que o Estado é governado por regras fundadas na razão, às quais todos devem livremente acatar, parecendo estranhas apenas para aqueles cuja razão está adormecida. Por isso não haveria mal algum em forçar os membros recalcitrantes da sociedade a serem livres, já que seria necessário impor essas regras e obrigá-los a obedecê-las.

Na avaliação de Berlin, a liberdade no sentido positivo não lida bem com diferentes visões do mundo, porque ela está fundamentada na ideia de que existe somente uma forma de viver e uma única escolha legítima, apenas uma ordem social na qual os valores humanos podem ser realizados de forma harmônica.

Associada a filósofos como Rousseau, Kant, Hegel e Marx, a grupos religiosos e a pensadores considerados radicais e totalitários, como jacobinos e comunistas, ela é considerada fomentadora de governos despóticos, ao impor um único bem e uma única finalidade para todos os membros da sociedade, obrigando-os a perseguir o mesmo fim<sup>10</sup>.

Berlin critica veementemente o sentido positivo de liberdade, por estar sustentado na crença de que a natureza humana tem uma essência, de que há um fim único para o qual todos devem se orientar e de que os indivíduos tornam-se livres se e somente se são bem-sucedidos em realizar esta essência e em atingir este fim. Já o sentido negativo é enaltecido, porque procura limitar a autoridade pública, para que o indivíduo disponha de um determinado campo de ação, a fim de realizar o que é capaz de fazer. Ele também sugere que a liberdade positiva é algo do passado, das sociedades fechadas do mundo antigo, enquanto a liberdade negativa é um ideal moderno, um valor nascido da Renascença e da Reforma. O eco da distinção feita por Benjamin Constant entre a liberdade dos antigos e a dos modernos aparece com mais evidência ainda na afirmação de que Constant foi quem melhor percebeu o conflito entre essas duas maneiras de conceber a liberdade.

De fato, em sua conferência *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, pronunciada no Athéneé Royal, em 1819, Constant denuncia a confusão, que estaria causando tantos males à sociedade francesa de sua época, entre duas espécies de

---

<sup>10</sup> O principal alvo de Berlin parece ser os filósofos idealistas britânicos do final do século XIX, como T.H. Green, autor de *Principles of Political Obligation* (1886) e Bernard Bosanquet, autor de *The Philosophical Theory of the State* (1899), que defendiam que a verdadeira liberdade do indivíduo consistia em encontrar seu objetivo e em alcançar a harmonia com a verdadeira lei de seu ser. Para esses filósofos idealistas, a liberdade dependia de um esforço moral, era a realização de um ideal de si mesmo. Para eles, falar em liberdade era efetivar o estado no qual o indivíduo é capaz de realizar seu ideal.

liberdade: aquela cujo exercício era tão caro aos antigos; e aquela cujo uso era tão útil aos modernos<sup>11</sup>.

A liberdade para os antigos consistia, segundo Constant, na participação coletiva e direta dos cidadãos no exercício do poder político, traduzida no igual direito de discutir e deliberar publicamente sobre todos os assuntos de interesse comum. Mas, para ter seus direitos políticos, os antigos admitiam a completa submissão à autoridade do corpo social, que se interpunha e restringia a vontade dos cidadãos por meio de leis que regulavam todos os aspectos da vida social. Desse modo, entre os antigos, ser livre significava a participação coletiva no poder político, mesmo que isso implicasse no controle de suas atividades sociais.

Já a liberdade para os modernos consistia no exercício pacífico da independência privada, alcançada pelo direito de proferir sua opinião sem constrangimentos, dispor de sua propriedade com bom entendimento, poder ir e vir, reunir-se com outros indivíduos para professar seu culto ou discutir seus interesses, enfim, obtida pelo gozo dos direitos civis ou individuais. Desse modo, ser livre para os modernos era desfrutar com segurança de direitos considerados fundamentais para a existência e o desenvolvimento da personalidade humana.

Na origem da distinção entre essas duas formas de liberdade, Constant aponta algumas diferenças fundamentais na organização social e política das duas épocas. A primeira estava no tamanho das comunidades políticas: enquanto as repúblicas antigas eram fechadas em limites estreitos, com pequena extensão e diminuta população, o que permitia uma maior influência dos cidadãos nas decisões de governo, os Estados modernos dispunham de territórios extensos e grande população, o que dificultava a participação direta dos cidadãos e tornava o indivíduo moderno um elemento praticamente imperceptível da vontade social. Outra diferença era a existência na Antiguidade do trabalho

---

<sup>11</sup> Constant, Benjamin. "Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos". In: *Filosofia Política* Vol.2. Porto Alegre: LPM, 1985, p. 9-25.

escravo, que liberava os cidadãos para uma participação política ativa. Já com a extinção da escravidão na modernidade, os indivíduos eram obrigados a exercer todo tipo de atividade produtiva, privando-se do tempo necessário para poder discutir e deliberar sobre os negócios públicos. Além disso, o espírito dos antigos era belicoso, voltado constantemente para a guerra, em razão dos contínuos conflitos entre as cidades, o que os incitava para a atividade política. Já a atividade principal dos modernos era o comércio, que não deixava intervalos de ociosidade, exigindo dos indivíduos todo tempo e preocupação com seus empreendimentos. Ao substituir a guerra, o comércio fazia com que os indivíduos não buscassem mais o que desejavam pela violência, mas pelo acordo e pelo cálculo. A atividade comercial também aproximava as nações, fomentava hábitos e costumes mais ou menos semelhantes, criava valores mais universais, emancipava os indivíduos e inspirava neles um forte amor pela independência individual.

Em razão dessas diferenças, os modernos não podiam mais desfrutar daquela liberdade dos antigos, como tanto desejavam os revolucionários franceses, inspirados pelas ideias de filósofos que haviam transportado para a modernidade modelos de participação política do passado. Segundo Constant, a liberdade dos antigos não podia servir de modelo para os modernos, em razão dessas diferenças, nem mesmo de inspiração, porque não havia nada a imitar. Na Antiguidade encontrava-se uma servidão cruel, uma religião civil e uma educação pública, que impediam o desenvolvimento das faculdades individuais. Havia instituições como o ostracismo e a censura, que supunham a existência de um poder político ilimitado. O indivíduo tinha de ser escravo, sacrificando sua independência privada em nome do exercício de direitos políticos.

Em vez da participação ativa e constante nas decisões coletivas, que submetia os cidadãos à autoridade do corpo social, os modernos desejavam para Constant apenas a fruição pacífica

de suas liberdades individuais, às quais não estavam mais dispostos a renunciar para ter o direito de participar diretamente do poder político. Por isso, eles haviam criado o sistema representativo, pelo qual os indivíduos passavam uma procuração a representantes no intuito de ter seus interesses defendidos. Por meio desse sistema que os antigos não podiam nem sentir a necessidade nem apreciar as vantagens, já que sua organização social os levava a desejar uma participação política direta, os modernos podiam ter seus direitos individuais protegidos e mais tempo para cuidar de seus próprios negócios. Neste sentido, o sistema representativo era o corolário indispensável da liberdade moderna: para ser livre, o indivíduo moderno devia ser representado. Por ser a independência individual a primeira das necessidades modernas, não era mais possível pedir o seu sacrifício em nome de uma liberdade política, como faziam os antigos, que encontravam plena satisfação no exercício dos direitos políticos e estavam dispostos a abrir mão de seus direitos individuais. Enfim, para Constant, a liberdade dos modernos consistia num bem para o indivíduo, enquanto a liberdade dos antigos, num bem para o membro da comunidade política, visto como parte integrante de um todo.

Numa clara visão progressista da história, na qual a organização social moderna é considerada mais avançada e, portanto, melhor do que a antiga, Constant exalta a ideia de que a liberdade consiste na segurança dos direitos individuais. A sua distinção baseia-se numa dicotomia entre a liberdade pré-moderna, que enaltece a ampla participação dos cidadãos, e a moderna, que preza mais a esfera privada das atividades individuais em detrimento de um ideal de participação pública<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Como bem observa François Hartog, a novidade de Constant, em relação às críticas que se produziram no decorrer do século XVIII sobre a ilusão de querer reviver as instituições antigas, estava em mostrar que essas duas concepções de liberdade estavam inscritas em dois universos distintos, com seus sistemas de valores e suas lógicas. Elas representam dois tipos, dois modelos que se definiam, opondo-se. Hartog, François. "Da liberdade dos antigos à liberdade dos modernos: o momento da revolução francesa". In: Novaes, Adauto (ed.) *O Avesso da Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 151-178.

Ao reproduzir e atualizar a dicotomia proposta por Constant, Berlin sugere que há principalmente dois modos de compreender a liberdade: ou ela consiste na ausência de obstáculos externos à ação individual; ou ela envolve a presença e o exercício de meios que possibilitem a autodeterminação, principalmente os meios que permitem aos indivíduos unirem-se na formação de uma vontade coletiva. Trata-se de optar por um desses sentidos, fazer a escolha entre uma dessas concepções de liberdade. Como o sentido positivo é pernicioso para os direitos individuais, pois os sacrifica aos destinos do corpo social e abre as portas para regimes totalitários, sendo totalmente inadequado ao pluralismo do mundo contemporâneo, a única forma desejável e inteligível de tratar a liberdade é no seu sentido negativo, que preza a defesa dos direitos individuais.

A afirmação de que a liberdade se caracteriza sobretudo pela ausência de interferência nas escolhas e nas ações dos indivíduos, apesar de discordâncias em relação à análise de Berlin, tem sido comumente reproduzida por escritores das mais diversas matrizes do pensamento liberal<sup>13</sup>. Para eles, como a presença da liberdade é marcada pela ausência de algum elemento de coação que possa inibir o indivíduo de escolher entre diferentes alternativas e de agir na busca de fins escolhidos de acordo com seus valores, o debate sobre a liberdade só pode restringir-se à discussão sobre quem são os agentes, quais são os constrangimentos e quais são as coisas que um agente deve estar livre para realizar, não havendo outra maneira adequada de tratar a liberdade<sup>14</sup>. A maioria sustenta que é impossível incorporar numa concepção aceitável de

---

<sup>13</sup> Hayek, Friedrich, A. *The Constitution of Liberty*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 11-20 e p. 117-141; Benn, S.I. "Being Free to Act, and Being a Free Man". In: *Mind*, n. 80, 1971, p. 194-211; Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 210-283; Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999, p. 26-56. Gray, John N. "On negative and positive liberty". In: *Political Studies*, n. 28, 1980, p. 507-526.

<sup>14</sup> MacCallum, Gerald C. "Negative and Positive Freedom". In: *Philosophical Review*, n. 76, 1967, p. 312-334; Megone, Christopher. "One Concept of Liberty". In: *Political Studies*, n. 35, 1987, p. 611-622.

liberdade a ideia de que os indivíduos possam ser constrangidos a agir de acordo com uma finalidade estabelecida pela autoridade pública ou a ideia de que os indivíduos possam ser forçados a agir de uma determinada maneira para seu próprio bem<sup>15</sup>. Por isso, proposições que vinculam liberdade com obrigação cívica ou coerção legal precisariam ser removidas do debate, já que são claramente paradoxais<sup>16</sup>.

A concepção de liberdade como exercício, no sentido de que ser livre é realizar o que é necessário realizar de acordo com um determinado fim, é considerada nefasta pelos escritores liberais, porque sacrifica direitos individuais em nome de um suposto interesse comum. Eles defendem que ela deve ser afastada em prol de uma concepção pluralista de valores, construída em termos da indeterminação da ação, ou seja, da impossibilidade de especificar os fins autênticos que o ser humano deve perseguir e as ações que devem ser executadas para sua plena realização. Numa sociedade aberta e democrática, caracterizada pela tolerância em relação aos diferentes estilos de comportamento, eles avaliam que a única maneira possível de pensar a liberdade é como ausência de impedimentos<sup>17</sup>.

Já para os partidários do sentido positivo, em particular os comunitaristas, a liberdade é impensável sem a incorporação de obrigações e deveres cívicos. Para eles, a consequência da defesa liberal dos direitos individuais e do pluralismo ético tem sido a

---

<sup>15</sup> Flew, Anthony. "Freedom Is Slavery: a slogan for our new philosopher kings". In: Griffiths, Phillips A. (ed.) *Of Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 45-59; Oppenheim, Felix. *Political Concepts: A Reconstruction*. Oxford: Basil Blackwell, 1981, p. 53-81.

<sup>16</sup> Parent, W. "Some recent work on the concept of liberty". In: *American Philosophical Quarterly*, n. 11, 1974, p. 149-167; Raphael, D.D. *Problems of Political Philosophy*. London: Macmillan, 1976, p. 137-149; Oppenheim, Felix. *Dimensions of Freedom*. New York: St. Martin's Press, 1961, p. 109-134; Pennoch, J. Roland. *Democratic Political Theory*. Princeton: University Press, 1979, p. 18-24.

<sup>17</sup> Day, John. P. "Individual Liberty". In: Griffiths, Phillips A. (ed.) *Of Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 17-29; Swift, Adam. *Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 51-89; Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005, p. 289-340.



privatização da vida pública, a redução da virtude cívica às transações particulares, o individualismo exacerbado, a submissão da política à economia e a redução de normas comuns a uma regra formal indiferente à vida dos cidadãos<sup>18</sup>. Eles defendem que é necessário recuperar uma concepção de liberdade, segundo a qual ela é conquistada quando se exercem certas capacidades, quando se atualizam certas potencialidades, inscritas na natureza humana, que é essencialmente racional e moral<sup>19</sup>.

O pressuposto resgatado pelos comunitaristas é que a natureza humana tem uma essência e que o ser humano é livre se e somente se for bem-sucedido em efetivá-la, pois há certos fins específicos que o ser humano precisa realizar para que seja realmente livre. Eles mantêm assim duas premissas, presentes em vários sistemas éticos naturalistas da antiguidade greco-romana: o ser humano é um ser moral comprometido com certos propósitos característicos de sua natureza; o ser humano é por natureza um animal político. A conclusão necessária é que a natureza humana só se realiza na vida política, mais especificamente numa forma de comunidade que possibilite a participação efetiva no poder público<sup>20</sup>.

A liberdade para os comunitaristas, retomando essas premissas metafísicas, é adquirida com a participação ativa na vida da comunidade da qual se faz parte. Ela depende da devoção ao bem público e do cultivo de virtudes cívicas exigidas para a participação política. Neste sentido, eles reconhecem que é

---

<sup>18</sup> MacIntyre, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 351-374; Taylor, Charles. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011, p. 23-75; Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 175-183.

<sup>19</sup> Baldwin, Tom. "MacCallum and the two concepts of freedom". In: *Ratio*, n. 26, 1984, p. 125-142; MacIntyre, Alasdair. *Depois da virtude*. Bauru: Edusc, 2001, p. 115-140.

<sup>20</sup> MacIntyre, Alasdair. *Depois da virtude*, p. 249-278 e 343-378.

possível ser coagido pela lei à prática das virtudes cívicas, já que elas são indispensáveis para a manutenção da liberdade<sup>21</sup>.

De um lado, os liberais denunciam a incapacidade da concepção positiva de assegurar a liberdade individual, ao negar a ideia de que o indivíduo é naturalmente portador de direitos, que a autoridade pública tem por função proteger. Do outro, os comunitaristas alertam que a concepção negativa reduz os cidadãos à situação de meros espectadores da maneira como outros tomam decisões que afetam sua existência, privando-os de sua liberdade de determinar o ambiente social no qual vivem. Tem-se assim um debate polarizado entre uma concepção negativa, defendida por liberais, fundamentada numa perspectiva pluralista e tolerante, na qual o esforço está em encontrar regras equitativas que permitam a compatibilização da variedade de valores e fins perseguidos pelos indivíduos; e uma concepção positiva, defendida por comunitaristas, fundamentada num monismo ontológico, na qual ser livre é realizar plenamente a finalidade inscrita na natureza humana<sup>22</sup>.

A concepção de liberdade encontrada no republicanismo inglês, segundo os seus estudiosos, escaparia dessa dicotomia, ao manter o respeito ao pluralismo de valores e de fins, fundamental para os indivíduos exercerem sua livre escolha, sem renunciar à ideia de que o dever cívico e o constrangimento legal são componentes fundamentais para a preservação da liberdade individual. Inspirada na tradição republicana, isto é, nos historiadores e filósofos antigos que demonstraram grande admiração pela República de Roma, nos humanistas da Renascença italiana que defenderam a liberdade de suas cidades, e principalmente nos escritos políticos de Maquiavel que exaltaram a superioridade do regime republicano, ela supõe que ser livre

---

<sup>21</sup> Taylor, Charles. "What's wrong with negative liberty". In: Ryan, Alan (ed.) *The Idea of Freedom* Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 175-193.

<sup>22</sup> Delaney, C. F. (ed.) *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1994.

requer tanto escolher os meios adequados para alcançar o fim desejado quanto praticar ações que promovam o interesse comum; e à medida que tais ações não são espontâneas, é necessário muitas vezes obrigar os cidadãos a praticá-las por meio da coerção legal<sup>23</sup>.

Esta concepção republicana de liberdade é comumente definida pela ausência de dominação: ser livre é não estar submetido, sujeito ou exposto a uma vontade arbitrária. Neste sentido, a força ou a ameaça coercitiva da força não constituem as únicas formas de restrição à liberdade. A condição de dependência é ela mesma uma fonte e uma forma de constrangimento. Isto porque a dependência gera a servidão ou a submissão, que são incompatíveis com a vida livre. Na tradição republicana, o oposto da liberdade não é simplesmente a interferência ou a heteronomia, mas a dominação, num sentido forte, a dependência e a vulnerabilidade, num sentido mais fraco<sup>24</sup>.

A concepção republicana diferencia-se assim da concepção positiva, porque não identifica liberdade com autonomia, uma vez que ser livre não implica necessariamente em estabelecer normas para si mesmo e obedecer apenas essas normas, nem com autogoverno, já que não exige a participação política efetiva. Ela pode até ser aproximada da ideia de autodeterminação, mas não é idêntica, porque não demanda que as ações dos cidadãos sejam reguladas somente pelas leis feitas por eles mesmos. A sua principal exigência é que as leis não expressem a vontade arbitrária de um ou de alguns membros do corpo político, mas a vontade do todo, e sejam igualmente aplicadas sem distinção, isenção ou favorecimento.

---

<sup>23</sup> Skinner, Quentin. "The republican ideal of political liberty". In: Bock, Gisela (ed.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 293-309; "A Third Concept of Liberty". In: *Proceedings of the British Academy*, n. 117, 2002, p. 237-268; Pettit, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 21-41.

<sup>24</sup> Spitz, Jean-Fabien. *La liberté politique*, p. 170-269. Pettit, Philip. "The Freedom of the City: a republican ideal". In: Hamlin, Alan. (ed.) *The Good Polity: normative analysis on the State*. Oxford: Basil Blackwell, 1989, p. 141-168; Skinner, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Unesp/Cambridge University Press, 1998, p. 62-81

Porém, ela não se diferencia tão claramente em relação à concepção negativa, porque é caracterizada também por uma negação, ou seja, a não dominação. A sua negatividade, no entanto, é marcada pela presença de algo, já que não ser dominado implica em livrar-se da incerteza e da vulnerabilidade de situações de dependência. No pensamento republicano, a liberdade não é avaliada apenas pelo campo de não interferência, nem pela extensão da ação permitida aos indivíduos, mas leva em conta o grau de segurança contra intervenções arbitrárias. Desse modo, ela é mais ampla do que a liberdade negativa, porque objetiva não apenas proteger os indivíduos de interferências, mas também dar garantias desta proteção, emancipando-os das condições de precariedade que caracteriza a submissão a um poder discricionário.

A principal diferença apontada em relação à concepção negativa é que a ausência de interferência não garante a ausência de dominação, já que a dominação pode existir mesmo quando não há intervenção. O exemplo mais utilizado é o do servo ou do escravo, que pode não sofrer interferência em suas escolhas e ações, se for sagaz o suficiente para conseguir o que deseja de seu senhor ou se tiver um senhor benevolente que lhe permita um vasto campo de ação, mas nem por isso pode ser considerado livre. Se ele não sofre intervenção, pode vir a sofrer, uma vez que está sujeito ao arbítrio de seu senhor, que pode interferir a qualquer momento nas suas escolhas e nas suas ações. Por isso, como o servo ou o escravo, não pode ser considerado livre quem depende da vontade arbitrária de outrem e vive numa condição de vulnerabilidade em relação a um poder discricionário.

Outra diferença apontada é que pode haver interferência sem dominação. O exemplo mais utilizado é o da lei civil, quando estabelecida ou consentida pelos membros do corpo político. Ela interfere nas escolhas e nas ações dos cidadãos, mas não estabelece uma relação de dominação. Isto porque ela não impõe uma restrição particularizada, mas geral, e não expressa uma

vontade arbitrária que visa um interesse particular, mas a vontade pública que objetiva o interesse comum. Desse modo, mesmo que ela imponha deveres e obrigações, ela é considerada constitutiva da liberdade, à medida que reduz os espaços de arbitrariedade e garante a proteção de todos contra possíveis situações de vulnerabilidade. A liberdade só é efetivamente alcançada quando não há espaço para arbitrariedades nem dos indivíduos, porque a lei os impede, nem da autoridade pública, porque a lei impõe limites ao seu exercício.

A concepção republicana também se diferencia da concepção negativa, no sentido da liberdade ser considerada um valor social, ou seja, não pode ser pensada senão na presença de outras pessoas. Ela não se realiza no isolamento no qual o indivíduo não sofre interferência, mas na vida social partilhada com outros semelhantes. Desse modo, ser livre não é livrar-se dos entraves que impedem a realização dos propósitos escolhidos, mas ter garantias de que os outros têm o dever de não colocar obstáculos nas escolhas e ações que as leis civis reconhecem como legítimas.

A relação de dominação comporta uma dimensão subjetiva importante: aquele que está submetido sabe que está à mercê de uma vontade arbitrária e tem consciência de que não dispõe de meios para se defender ou escapar dessa situação de vulnerabilidade; e aquele que pode interferir de modo arbitrário sabe que detém esse poder. Disso resulta normalmente uma atitude servil do dominado e um temor constante que o torna submisso e dependente em relação ao dominador. Por isso, a dependência é considerada pelos autores republicanos uma violação maior e mais nociva à liberdade do que a interferência.

No pensamento republicano, o regime político também não é indiferente para a efetivação da liberdade. Diversamente da concepção negativa que não requer uma forma específica de governo, porque é enfatizada a área de não interferência da autoridade pública e não a fonte desta interferência, a concepção republicana exige um regime político no qual as ações do corpo

político sejam determinadas pela vontade dos membros como um todo. O pressuposto desta exigência é de que só é possível desfrutar plenamente da liberdade num Estado livre, uma vez que a liberdade dos cidadãos depende da liberdade do corpo político. O Estado livre, por sua vez, é definido pela sua independência e capacidade de autogoverno, quando as leis que regem o corpo político são decretadas pelos seus membros ou com o seu consentimento<sup>25</sup>.

A concepção republicana de liberdade tem sido denominada por alguns historiadores de neorromana, em razão de seu enraizamento no direito romano<sup>26</sup>. De fato, tanto no *Digesto* quanto nas *Institutas*, a divisão fundamental do direito das pessoas é entre pessoas livres (*liberi*), que não estão sujeitas ao arbítrio de outrem e, por isso, podem agir de acordo com a própria vontade, e escravas (*servi*), que dependem da vontade de outrem para agir e, por isso, encontram-se vulneráveis ao arbítrio de seu senhor. Não há um status intermediário: ou se é livre, capaz de fazer o que é pretendido, a não ser que seja proibido pela força ou pelo direito; ou se é escravo, sujeito e submetido ao poder ou domínio de outrem<sup>27</sup>.

No direito romano, em geral, a liberdade (*libertas*) identifica a ausência de domínio (*dominium*), quando a pessoa não está sob o poder (*in potestas*) nem sob o direito de outrem (*alieni iuris*)<sup>28</sup>. Desse modo, a falta de liberdade do escravo não consiste apenas

<sup>25</sup> Skinner, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*, p 26-39.

<sup>26</sup> O precursor dessa denominação foi Skinner, que prefere o adjetivo neorromano para qualificar essa concepção de liberdade, porque nem todos os seus defensores, em particular os autores ingleses, excluiriam o regime monárquico das formas de governo compatíveis com essa forma de liberdade. Skinner, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*, p. 40-54; "Rethinking Political Liberty". In: *History Workshop Journal*, n. 61, 2006, p. 156-170; Viroli, Maurizio. *Republicanism*, p. 8-9; Pettit, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*, p. 27-35 e 66-7.

<sup>27</sup> "Summa itaque de iure personarum divisio haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi" (*Digesto* I.5.3; *Institutas* I.3)

<sup>28</sup> "Et libertas eadem est, ex qua etiam liberi vocantur, naturalis facultas eius, quod cuique facere libet, nisi si quid aut vi aut iure prohibetur. Servitus autem est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur" (*Institutas* I.3.1-2)

no impedimento físico para agir, mas é também um corolário de sua condição legal, pois indica que ele depende da vontade de seu senhor, do qual é propriedade, para desfrutar de determinados direitos<sup>29</sup>.

É estabelecida ainda no direito romano uma distinção entre pessoas independentes, que estão sob sua própria jurisdição (*sui iuris sunt*), e pessoas que estão submetidas à jurisdição de outrem (*alieno iuri subiectae sunt*). A posse da liberdade implica, portanto, na capacidade legal de desfrutar certos direitos, reconhecidos pela autoridade pública, sem depender da vontade de outrem<sup>30</sup>.

Na jurisprudência romana, a liberdade aparece assim quase sempre associada à cidadania, como se estivessem vinculadas: somente um cidadão desfruta de direitos, pessoais e políticos, que constituem sua liberdade. A consequência é o estabelecimento de uma relação intrínseca entre lei e liberdade: como a liberdade é a soma dos direitos civis, ela se fundamenta necessariamente na lei, que determina seu escopo. A verdadeira liberdade, que se diferencia da licença, por carregar intrinsecamente as noções de restrição e moderação, só pode ser desfrutada sob as leis civis<sup>31</sup>.

Como observa David Sacks, na língua inglesa *freedom* e *liberty*, que podem ser traduzidos por liberdade, têm raízes distintas. *Liberty* deriva do termo latino *libertas* e indica uma condição pessoal de independência e autonomia, distinta daquela do escravo. Já *freedom*, termo de origem indo-europeia, refere-se à conexão com outras pessoas por uma relação de pertencimento. Assim *liberty* enfatiza a condição legal de não estar sujeito à vontade de outrem, enquanto *freedom* refere-se aos privilégios e direitos reconhecidos pelo pertencimento a um determinado grupo.

---

<sup>29</sup> *Digesto* I.6

<sup>30</sup> *Institutas* I.8

<sup>31</sup> Wirszubski, Ch. *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950, p. 7-30; Brunt, P. A. "Libertas in the Republic". In: Brunt, P. A. *The Fall of the Roman Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 281-350.

Mas na época desses autores ingleses e em seus escritos, os dois conceitos aparecem interconectados, utilizados frequentemente como sinônimos, do mesmo modo que os termos liberdade política e liberdade civil<sup>32</sup>.

O republicanismo inglês tem sido considerado um momento decisivo, no início da modernidade, para a consolidação desta concepção de liberdade como ausência de dominação. No entanto, nos estudos realizados até o momento, ainda não foi suficientemente examinado o que foi mantido, abandonado e modificado do ideário republicano, ao ser apropriado para a defesa do regime político estabelecido na Inglaterra, entre 1649 e 1660. Não foram adequadamente estudadas a inclusão e a combinação de elementos aparentemente estranhos à temática republicana, como as noções de direitos naturais dos indivíduos, pacto social, soberania, representação política, entre outras, e suas implicações.

A principal intenção deste trabalho é discutir a teoria republicana produzida neste período. Se o republicanismo inglês não foi propriamente um movimento homogêneo, em razão das diferenças de propósitos, de estilos e de perspectivas entre seus principais expoentes, é possível identificar um quadro de preocupações, motivações e soluções comuns, que permite analisá-los conjuntamente. Isso é ainda mais pertinente quando se trata de John Milton, Marchamont Nedham e James Harrington, que escreveram e publicaram seus escritos políticos no decorrer do interregno.

A tese a ser defendida é de que esses autores produziram uma teoria republicana, na qual a liberdade foi concebida como ausência de dominação, mas não o fizeram com base no humanismo cívico ou no republicanismo de Maquiavel, afastando-se dessas matrizes, ao tentar compatibilizar princípios do republicanismo antigo com a tradição constitucional inglesa.

---

<sup>32</sup> Sacks, David H. "Adam's curse and Adam's freedom: Milton's concept of liberty". In: Tournu, Christophe (ed) *Milton, Rights and Liberties*. Bern: Peter Lang, 2007, p. 69-97.



Esta tese mais geral está apoiada em quatro proposições mais específicas. A primeira, apresentada no capítulo 1, é de que havia um solo propício para a recepção do ideário republicano na Inglaterra seiscentista. Este solo havia sido cultivado pelas controvérsias a respeito das liberdades dos súditos, dos privilégios parlamentares, das prerrogativas reais e da autoridade suprema no reino inglês, nas primeiras décadas do século XVII. Ele também havia sido preparado pelo debate sobre a justificativa, os agentes e os meios legais de resistência política, quando o conflito armado entre rei e Parlamento tornou-se iminente, e pelas discussões em torno das propostas constitucionais apresentadas no desenrolar das guerras civis.

A segunda proposição, exposta no capítulo 2, é de que a concepção de liberdade encontrada nos escritos de Milton é proveniente da combinação de princípios do republicanismo antigo com os mais austeros preceitos do puritanismo. Nesse republicanismo que pode ser chamado de puritano, a liberdade civil aparece vinculada à liberdade religiosa e à liberdade doméstica, totalmente dependentes da liberdade cristã, adquirida pela prática das virtudes cristãs e pela santificação. Esta liberdade se manifesta apenas quando o homem é capaz de governar-se a si mesmo, submetendo suas paixões ao império da razão. Em termos constitucionais, ela se realiza quando é instaurado o império da lei e o governo é exercido pelos mais virtuosos e santos, escolhidos pelo povo para exercer o poder político.

A terceira proposição, apresentada no capítulo 3, é de que a liberdade concebida por Nedham está intrinsecamente relacionada com a posse de determinados direitos, que devem ser protegidos e assegurados por uma determinada estrutura constitucional, de tal modo que só é possível ser verdadeiramente livre num Estado livre. Se, em sua defesa do regime republicano, Nedham reproduz os argumentos enunciados por Maquiavel, ele não acolhe os fundamentos sobre os quais esses argumentos estão sustentados, mantendo os princípios mais relevantes do republicanismo antigo.

A quarta proposição, exposta no capítulo 4, é de que a ideia de liberdade presente nos escritos de Harrington resulta de uma teoria sobre o fundamento material do governo. Nesta teoria, expressa numa linguagem dos interesses, a liberdade é associada ao governo misto tal como foi concebido no republicanismo antigo. Ela aparece vinculada à estabilidade da república, assegurada pela lei agrária e pela alternância no exercício das magistraturas por meio do sufrágio livre e secreto, e a um rigoroso arranjo constitucional, com a separação dos poderes legislativo e executivo, distinção das funções no processo legislativo e sua atribuição a diferentes partes do corpo político, entre outros dispositivos institucionais capazes de garantir o império da lei.

O último capítulo faz um balanço dos escritos políticos de Milton, Nedham e Harrington, publicados nos últimos meses do regime republicano na Inglaterra. O intuito é mostrar a permanência da concepção de liberdade como ausência de dominação nesses escritos, que antecederam a restauração da monarquia, e o seu legado para as gerações posteriores.

## Capítulo 1

### Republicanism na Inglaterra

Se o republicanismo tinha uma longa tradição no continente europeu, enraizado na experiência histórica da Roma antiga, das comunas medievais e das cidades renascentistas, apoiado numa contínua reflexão sobre seus princípios e fundamentos, na Inglaterra não havia nem a experiência nem uma literatura propriamente republicanas pelo menos até o século XVII.

Os primeiros sinais do ideário republicano em solo inglês só podem ser observados no final da dinastia Tudor com a propagação dos valores humanistas<sup>33</sup>. Ao retornar de sua viagem à Itália, Thomas Starkey propôs ao rei Henrique VIII um conjunto de reformas inspiradas em princípios republicanos, a fim de reparar o que ele considerava uma situação de corrupção<sup>34</sup>. Philip Sidney também sugeriu à Elisabete I algumas mudanças políticas, com base nos modelos de repúblicas antigas, a fim de tornar o governo inglês mais virtuoso<sup>35</sup>. Porém, essas propostas ficavam restritas ao campo da pura especulação. Poucos publicistas pensavam realmente que a antiga constituição do reino poderia ser fundamentalmente alterada. Discutia-se qual o melhor tipo de

---

<sup>33</sup> Peltonen, Markku. *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

<sup>34</sup> Mayer, Thomas. *Thomas Starkey and the Commonwealth: Humanist Politics and Religion in the Reign of Henry VIII*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

<sup>35</sup> Worden, Blair. *The Sound of Virtue: Philip Sidney's Arcadia and Elizabethan Politics*. New Haven: Yale University Press, 1997.

monarquia, simples ou mista, absoluta ou limitada, mas sem considerar a possibilidade de uma efetiva mudança de regime político.

Princípios republicanos podem ser reconhecidos no debate político inglês apenas nas primeiras décadas do século XVII, em panfletos que criticavam o governo arbitrário dos Stuart; depois, na década de quarenta no curso das guerras civis, em tratados e panfletos que discutiam a rebelião do Parlamento. Mas sua plena manifestação deu-se somente após a execução de Carlos I, em 1649, o que tem levado historiadores a considerar que o republicanismo inglês foi muito mais consequência do que causa da derrocada do regime monárquico<sup>36</sup>.

De fato, o republicanismo foi sendo lentamente incorporado ao debate político, num intrincado processo de apropriação de diferentes matrizes do pensamento republicano e de adequação de seus princípios à tradição política e jurídica da Inglaterra. No decorrer desse processo, certos princípios foram mantidos, outros modificados e alguns completamente abandonados. Para melhor compreender esta apropriação e adaptação, é preciso explicitar em linhas gerais, mesmo que de maneira concisa, o ideário republicano.

### **1.1. Ideário republicano**

Não é tarefa das mais simples enunciar o ideário republicano. Como outras doutrinas políticas, o republicanismo não teve sua origem nem encontrou sua formulação definitiva num único autor ou num único período. Por ter sido construído por diferentes autores no decorrer dos séculos, possui diversas matrizes, manifestando-se de várias maneiras na história do pensamento político. As matrizes mais significativas para discutir o

---

<sup>36</sup> Worden, Blair. "Republicanism, Regicide and Republic: the English Experience". In: Gelderen, Martin Van (ed.). *Republicanism: A Shared European Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, Vol. I, p. 307-327.

republicanismo inglês são a ciceroniana, a humanista e a maquiaveliana.

### 1.1.1 A matriz ciceroniana

Na obra de Cícero é possível reconhecer vários princípios republicanos. Eles são enunciados em seus diálogos, cartas e discursos, o que torna sua obra, marcada pelo ecletismo, uma das mais importantes referências do republicanismo antigo.

No exórdio dos dois primeiros livros de *De re publica* já é evidente a presença da temática republicana<sup>37</sup>. Antes de narrar o diálogo supostamente ocorrido por volta de 129 a.C. nos jardins da residência de veraneio de Cipião Emiliano, onde se encontravam alguns dos mais destacados cidadãos da época, Cícero justifica sua competência para fazê-lo, já que reunia o conhecimento teórico com a prática dos negócios públicos e guardava na memória a sábia opinião de seus antepassados<sup>38</sup>. Julgava então ser seu dever expor este diálogo, num momento em que a liberdade de Roma encontrava-se seriamente ameaçada. O seu principal objetivo parece ser dessa maneira suprimir as hesitações e combater o desânimo que afastavam os cidadãos da vida pública.

---

<sup>37</sup> Apesar de este diálogo ter desaparecido no decorrer da Idade Média, as suas ideias eram bem conhecidas pelos modernos. Agostinho, Lactâncio e Isidoro de Sevilha, por exemplo, fizeram dezenas de citações literais, reproduzindo inúmeras passagens. O chamado Sonho de Cipião, que compõe o livro VI, permaneceu preservado em inúmeras cópias feitas no decorrer do período medieval. Petrarca e outros humanistas da Renascença procuraram tenazmente pelos monastérios europeus cópias deste diálogo e especularam abundantemente sobre seu conteúdo a partir de outros diálogos de Cícero. Em 1819, o jesuíta Angelo Mai, ao trabalhar num manuscrito de Agostinho sobre os Salmos CXIX-CXL, que se encontravam na biblioteca do Vaticano, percebeu que havia traços de um escrito anterior naquele palimpsesto, apagado para dar lugar aos comentários teológicos. Ele decifrou o texto subjacente e o transcreveu, publicando em 1822 a primeira edição moderna do que restou do diálogo, menos de um terço do texto integral: algumas partes do Livro I e II, pequena parte do Livro III e algumas páginas dos Livros IV e V.

<sup>38</sup> Cícero havia frequentado as principais escolas filosóficas e ocupado diversas magistraturas, servindo à República como questor, edil, pretor, senador e cônsul. Para uma biografia de Cícero, ver Nicolet, Claude. *Cicéron*. Paris: Ed. Du Seuil, 1980; Stockton, David. *Cicero: a Political Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Contra aqueles que viam no prazer (*voluptas*) o bem supremo da existência humana e contra aqueles que viam no ócio (*otium*) do filósofo o verdadeiro caminho para a felicidade, Cícero ressalta a superioridade da atividade política. Aos defensores do prazer, ele opõe vários exemplos históricos (*exempla*) de cidadãos que devotaram sua vida à República Romana; e, dessa maneira, conquistaram a honra e a imortalidade almejadas por todos os homens. Aos partidários do ócio, ele sustenta a importância da cidadania ativa, com o argumento de que a virtude só é completa quando exercitada, sendo a dedicação ao bem público a sua mais perfeita realização. Já contra as objeções daqueles que ressaltavam as fadigas e os perigos a que estavam expostos os homens públicos, sem receber nada em troca senão a ingratidão, ele responde com o próprio exemplo de uma vida inteiramente dedicada à República<sup>39</sup>.

Cícero sustenta que os bons cidadãos devem ambicionar o exercício das principais magistraturas, estar preparados e sempre prontos para assumi-las, quando necessário, a fim de evitar que os maus as utilizem em seu benefício. Defende também a necessidade de sacrificar muitas vezes o próprio bem-estar pelo bem público, pois não há nada importante do que a conservação da República<sup>40</sup>.

O patriotismo é considerado, antes de tudo, um dever incondicional de reconhecimento para o lugar do qual recebemos nosso ser por meio da língua, dos costumes, das leis e de tudo o que nos constitui. Associada a outros objetos de afeição – deuses, pais, família, amigos –, a pátria deve receber a plena dedicação de seus cidadãos<sup>41</sup>.

Em *De officiis*, ao discutir os deveres provenientes das inclinações naturais impressas no ser humano, Cícero também

---

<sup>39</sup> Cícero, M. *De re publica*. Paris: Les Belles Lettres, 1989, L. I, 1-3.

<sup>40</sup> *Id.*, *ibid.*, L. I, 5-6.

<sup>41</sup> *Id.*, *ibid.*, L. I, 4.

ressalta a obrigação moral de preservar a sociedade civil e o que é comum<sup>42</sup>. O seu ponto de partida é a tendência natural do ser humano à autoconservação, que o conduz à união com o sexo oposto, visando a perpetuação da espécie. Por meio da linguagem, o ser humano toma consciência de sua racionalidade, que está inscrita em sua natureza e lhe mostra a sua finalidade. Os vínculos instintivos são então transformados em laços afetivos, primeiro, para com a família, em razão da comunhão do sangue, depois, estendem-se aos demais seres humanos, conduzindo-os à vida em comunidade (*communitas*) e, em seguida, à formação da sociedade civil (*societas*)<sup>43</sup>.

Na convivência com seus semelhantes, o ser humano descobre valores capazes de manter esta sociedade, em particular a justiça (*iustitia*) e a benevolência ou liberalidade (*liberalitas*), que trazem consigo um conjunto de deveres. A justiça, por exemplo, uma das mais importantes virtudes para a conservação da sociedade civil, impõe diversos deveres: não prejudicar a ninguém, a não ser quando provocado por uma injúria, empregar em comum os bens que são comuns e como próprios apenas os bens que são realmente particulares, entre outros. Com base nessas premissas, Cícero sustenta que o ser humano tem o dever moral de adaptar-se à vida em sociedade, conservá-la e protegê-la, a fim de que possa realizar a sua humanidade. Se aos deuses cumpre a gênese da natureza, aos homens cumpre a fundação e

---

<sup>42</sup> A escolha do termo *officiis* para o título denota uma concepção de moralidade como um conjunto de funções ou de deveres, que a natureza impõe ao homem, seja com respeito a si próprio, seja com relação aos outros homens. Se *officium* traz o sentido de tarefa, função, ofício e reenvia ao princípio interior de onde provém a obrigação, o seu plural, *officiis*, remete aos objetos que convêm a essa obrigação, indicando que a intenção de Cícero não era tratar da obrigação moral indiferente a seu conteúdo. Assim, *officiis* pode ser aplicado tanto ao honesto, regra suprema da moralidade, no sentido mais amplo de um dever moral interior, quanto às obrigações corriqueiras do cotidiano, num sentido mais específico do ofício a ser cumprido, que se impõe a nossa adesão moral e a determina. Parece ser este o objetivo de Cícero ao utilizar *officiis* para traduzir *kathékón* – o que é conveniente, adequado e conforme, vindo a designar os deveres morais – que se encontrava no título da obra de Panécio, *Peri toú kathékontos* (140 a.C), a sua principal fonte de inspiração. Valente, Milton. *A Ética Estoica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUSCS, 1984, p. 123-166.

<sup>43</sup> Cícero, M. *Dos Deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, L. I, 11-12.

preservação das sociedades civis e de todas as instituições criadas em função delas, pois nisso reside a possibilidade de imitação humana do divino. Por isso, é preciso cuidar daquilo que é comum, impedindo que o bem público seja transformado em bem privado<sup>44</sup>.

Neste sentido, imoral é tudo aquilo que é oposto à natureza racional e social do ser humano, ou seja, toda ação pautada apenas pelas paixões e contrária à vida em comum. Nada pode ser considerado mais imoral e, portanto, irracional, do que buscar o bem particular em prejuízo da utilidade comum, uma vez que o cuidado com a sociedade decorre de uma lei inscrita na natureza humana. Como o ser humano encontra só na vida em comum a possibilidade da plena realização de sua existência, é o seu dever cuidar das coisas que favorecem a vida em comum<sup>45</sup>.

A utilidade comum é dessa maneira reconhecida pela tendência do ser humano em acomodar-se à natureza, que determina, por sua vez, a retidão de sua ação. Por isso, a ação reta não é apenas honesta, mas também útil. Partindo do princípio estoico da unicidade do fim moral, Cícero sustenta que a utilidade deve necessariamente estar contida na honestidade, se não o útil ficaria fora da moralidade, com terríveis consequências<sup>46</sup>.

O útil e o honesto não são apenas inseparáveis, mas idênticos para Cícero. Os argumentos utilizados em favor dessa identidade são de dois gêneros. O primeiro sustenta-se no princípio estoico, segundo o qual tudo o que é honesto é útil e nada é útil, se não for honesto. O silogismo já era bem conhecido: o que é honesto é necessariamente o sumo bem; ora, o que é bom é certamente útil; logo, tudo o que é honesto é útil. Como a premissa maior era geralmente aceita, era preciso provar a premissa menor. A sua comprovação vem da alegação de que

---

<sup>44</sup> *Id., ibid.*, L. I, 20-41; 157-158.

<sup>45</sup> *Id., ibid.*, L. II, 72-77; L. III, 21-22.

<sup>46</sup> *Id., ibid.*, L. III, 11-20.



todas as coisas desonestas devem ser evitadas, ainda que não haja punição, pois elas atentam contra a consciência moral do ser humano. A prova é realizada em duas etapas. A primeira é a exigência da natureza de que não se faça nada que seja contra ela. Como a natureza do homem é racional, e a razão tende para a virtude, só a prática da virtude pode tranquilizar a consciência. A segunda prova é o emprego adequado da palavra útil, que designa a exigência do que prescreve a natureza. Afinal, qualquer outro emprego seria superficial, aparente ou falso, já que a natureza é a medida soberana de toda utilidade. A conclusão das duas etapas é a mesma: o que é bom moralmente é sempre útil e o que é útil é necessariamente bom moralmente, porque é ditado pela natureza<sup>47</sup>.

O segundo argumento consiste em mostrar que o imoral é desvantajoso, porque é contrário à natureza, que quer sempre o honesto. Por isso, é preciso passar de uma aparente utilidade a uma utilidade conveniente, e desta para a verdadeira utilidade que se confunde com o bem, tendo como intérprete a conformidade com a natureza<sup>48</sup>.

A identidade entre o útil e o honesto só não é percebida, segundo Cícero, quando a razão reflete sobre uma ação para lhe pesar as vantagens e desvantagens. Já quando a razão se deixa levar pela inclinação natural à virtude, sente a plenitude que experimenta todo ser vivo ao seguir sua natureza e não consegue mais distinguir o útil do honesto. O útil e o honesto apresentam desse modo uma unidade imediata, pois ambos são deduzidos da conformidade com a natureza. Cabe ao ser humano consentir na solicitação dessa regra que a sua natureza lhe prepara e lhe impõe.

O valor do ato moral não reside então na escolha em si, mas no dobrar-se a uma ordem preestabelecida: toda ação é boa se está de acordo com essa norma que lhe é decretada de forma

---

<sup>47</sup> *Id., ibid.*, L. III, 35-49.

<sup>48</sup> *Id., ibid.*, L. III, 50-64.

imperativa pela sua natureza racional. Quando o ser humano toma consciência de que carrega em si uma parcela do *logos*, reconhece sua dignidade e a obrigação de conservá-la: eis o seu dever, o que é honesto e conveniente<sup>49</sup>.

A moral ciceroniana encontra assim sua principal realização na conservação da sociedade civil. O seu conteúdo é determinado principalmente pelo conjunto de princípios que edificam e mantêm a vida em comum, revelando o profundo vínculo entre ética e política. A ênfase nas virtudes cívicas, com seus respectivos deveres, faz também com que a moral deixe de ser uma atitude puramente filosófica e torne-se um conjunto de deveres cívicos para aqueles que querem viver honestamente numa sociedade civil<sup>50</sup>.

O diálogo *De re publica* inicia-se com os rumores da chegada de um segundo Sol na órbita celeste, metáfora astronômica que remetia ao conflito entre o senado e o povo, que se acentuava cada vez mais em Roma, depois da morte do tribuno Tibério Graco. O personagem Lúlio, um dos políticos mais experientes entre os presentes, interrompe a discussão sobre o possível fenômeno astronômico dos dois Sóis com o argumento de que o ser humano é incapaz de conhecer certos mistérios e, mesmo se chegasse a compreendê-los, não seria nem melhor nem mais feliz. Já a situação política que dividia Roma – a crescente dissensão entre o povo e o senado – era uma questão da qual dependia o bem-estar

<sup>49</sup> Seguindo o ensinamento dos estoicos, Cícero sustenta que a natureza, como atividade do próprio *logos*, fixa em toda criatura sua finalidade, tornando-se legisladora suprema e universal. Desse modo, adaptar-se a si mesmo, para se tornar o que a natureza determina, é a lei que se impõe a todo ser vivo, pois todo ser carrega em si uma parcela de *logos*. Por ser dotado de razão, o ser humano participa de maneira privilegiada do *logos*; e se o específico do ser humano é a racionalidade, a sua finalidade só pode ser viver de acordo com a razão. A retidão de sua ação está então nessa adesão consciente e ativa à necessidade racional da própria natureza que opera nele. O fim último visado por todas as ações morais define-se pela exigência de agir como se deve, em conformidade com o *logos* universal que tudo penetra. Assim, o ser humano age moralmente quando aceita agir conforme o princípio estabelecido pela natureza: a regra da natureza dita a regra de sua conduta e a virtude está em viver de acordo com esta regra. Virieux-Reymmond, Antoinette. *Pour connaître la pensée des stoiciens*. Paris: Bordas, 1976.

<sup>50</sup> Barros, Alberto R. G. "O estoicismo moral de Cícero: virtudes e deveres para homens comuns". In: *Phrónesis*, vol.8, n. 2, 2006, p. 113-122.

de todos e a sua discussão era o dever de cidadãos que se preocupavam com a República. Lúlio pede, então, a Cícero, que possuía ao mesmo tempo o conhecimento teórico – ele havia sido interlocutor tanto de Panécio quanto de Políbio – e a experiência da vida pública, que conduza um debate sobre a melhor cidade (*civitas*)<sup>51</sup>.

Cícero reconhece que nada lhe é mais familiar do que este tema ao qual tem dedicado toda sua reflexão desde a juventude. Mas antes considera ser necessário definir os termos da discussão. A principal vantagem de uma definição baseada num acordo entre os participantes da discussão seria proporcionar um indiscutível ponto de partida para os argumentos expostos posteriormente<sup>52</sup>. Isto evitaria equívocos no debate, já que somente depois de haver um acordo sobre o que significa a república (*quid est*) seria possível discutir qual é a melhor república (*quale est*)<sup>53</sup>.

É interessante observar que *civitas*, termo que corresponderia melhor à *polis*, é substituído por *res publica*, indicando que o foco do debate não é tanto a sociedade civil em geral, toda e qualquer cidade, mas a forma específica adotada por Roma: a república<sup>54</sup>.

Cícero define então república como coisa do povo (*res populi*), esclarecendo que entende por povo a congregação de homens (*hominum coetus*), não de qualquer modo agregados, mas associados pelo consenso do direito (*iuris consensu*) e pela utilidade comum (*utilitatis communione*)<sup>55</sup>. Respeitando a

<sup>51</sup> Cícero, M. *De re publica*, L. I, 10; 18-21.

<sup>52</sup> Cícero, M. *De l'invention*. Paris: Les Belles Lettres, 1994, L. II, 53.

<sup>53</sup> Cícero, M. *De re publica*, L. I, 22-24.

<sup>54</sup> Ando, C. "Was Rome a polis?" In: *Classical Antiquity*, n. 18, 1999, p. 5-34.

<sup>55</sup> O termo povo é utilizado aqui no sentido mais amplo de todos os cidadãos e não no sentido mais específico, como vai aparecer posteriormente, de um grupo social que se diferencia da aristocracia senatorial. Cícero, M. *De re publica*, L. I, 25.

etimologia de *publicus*, derivado de *poplicus*, o que se refere ao povo, a definição proposta ressalta que república não designa apenas a existência de uma coisa pública (*res publica*), em contraposição a outras formas de bens (*res privata*, *res mancipi*, *res extra commercium*, *res nullius* etc.), mas também aquilo que é subjacente e constituinte a um povo, suas instituições, seus costumes, regras de convivência e de administração<sup>56</sup>.

A associação entre os homens não é explicada apenas por causa de uma debilidade da natureza humana, mas por uma tendência natural de sociabilidade, ou seja, não seria tanto uma imposição causada pela necessidade de sobrevivência quanto uma ação deliberada seguindo a razão, que vê na vida em comum a verdadeira finalidade da natureza humana<sup>57</sup>. Mas, para que dessa associação resulte um povo, ela deve ser estabelecida pelo assentimento de uma mesma regra de justiça, que garante a cada um o que lhe é apropriado, e pela utilidade comum, que é alcançada nesta congregação de homens para uma vida melhor.

A república define-se então materialmente por uma congregação de homens em torno de vantagens comuns, ou seja, de todo tipo de benefício que possa ser partilhado como segurança, liberdade, riqueza, poder; e define-se formalmente por um direito que, por ser reconhecido por todos e a todos, mantém o que pertence a todos. Por isso, esta coisa pública diz respeito a todos, como se todos os que partilham deste bem coletivo, aquilo que pode ser chamado de bem público ou comum, tivessem direitos e deveres em relação a ele<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Do sentido próprio de *res*, bens ou propriedade, decorria o sentido de proveito de algo e o de negócio a tratar ou discutir sobre este algo. Por isso *res publica* pode ser entendida como as coisas destinadas ao uso público, os bens públicos, o interesse público, os negócios públicos que dizem respeito ao povo: *res populi*.

<sup>57</sup> A mesma concepção aristotélica da sociabilidade natural do ser humano e da finalidade da vida em comum está presente em outros textos. Cícero, M. *Dos Deveres*, L. I, 158.

<sup>58</sup> Cancelli, F. "Iuris consensu nella definizione ciceroniana di Respublica". In: *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, n. 14, 1972, p. 247-267.

Logo em seguida é reintroduzido o termo *civitas*, para designar o conglomerado de casas, templos e praças fortificadas, reunidos por meio de instituições políticas, sendo definida como a constituição mesma de um povo (*constitutio populi*); e imediatamente é associada a *res publica*, definida mais uma vez como coisa do povo. A partir de então, ora *civitas* é sinônimo de *res publica* e ambos os termos designam a sociedade civil organizada, ora *res publica* aparece para indicar um tipo específico de *civitas*, materializada na experiência histórica de Roma<sup>59</sup>.

Cipião reconhece que toda república, para que possa perdurar, deve ser regida por algum tipo de deliberação (*consilium*) que se apoie sobre o princípio que presidiu a sua formação: quando a deliberação cabe a uma só pessoa, o governo da república é chamado de reino; quando a deliberação compete aos melhores cidadãos, governo dos *optimates*; e quando a deliberação é exercida pelo povo, governo popular. O governo recebe então o império (*imperium*), isto é, o poder de ordenar e comandar os cidadãos sob a autoridade do direito, a fim de realizar a finalidade da vida política.

As tradicionais formas de governo, encontradas nas mais diversas tipologias de historiadores e filósofos gregos<sup>60</sup>, são consideradas razoáveis, desde que seja observada a regra do direito, ou seja, a justiça, cuja proeminência destacada em *De officiis* é mais uma vez acentuada<sup>61</sup>.

Neste sentido, a reflexão sobre o direito e a justiça torna-se imprescindível. Logo no início do livro III, o personagem Filão é encarregado de apresentar e resumir as ideias de Carnéades, cuja tese principal é de que o justo não está fundado na natureza, mas

---

<sup>59</sup> Asmis chama a atenção para os diferentes usos de *civitas* e *res publica* ao longo do diálogo. Asmis, Elizabeth. "The State as a Partnership: Cicero's Definition of Res Publica in his Work on the State". In: *History of Political Thought*, n. 4, 2004, p. 569-599.

<sup>60</sup> Romilly, J. « Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote ». In: *Revue des Études Grecques*, n. 72, 1959, p. 81-99.

<sup>61</sup> Cícero, M. *De re publica*, L. I, 26.

é uma elaboração artificial da vida em sociedade, criado para as suas exigências e regido pela vantagem e utilidade do mais forte<sup>62</sup>.

Essa clássica tese convencionalista, já presente no discurso de Trasímaco, na *República* de Platão, e defendida por cínicos, epicuristas e céticos, descreve a ordem social como resultado de uma evolução histórica em que os homens, cansados do estado de anarquia e violência, resignaram-se a aceitar a supremacia do mais forte, que foi consolidada pouco a pouco na forma do direito. Para os convencionalistas, se o justo estivesse fundamentado na natureza, ele seria o mesmo para todos os povos e em todos os momentos da história. Ao contrário, ele varia de nação a nação; na mesma nação de uma época a outra; e na mesma época segundo as categorias de cidadãos. Logo, argumentavam os convencionalistas, seria preciso reconhecer que o justo sustenta-se numa opinião mutável, que os homens obedecem unicamente por temor das sanções e que as nações, como os homens, seguem sempre a regra do mais forte, o único real fundamento do direito<sup>63</sup>.

O personagem Lélío encarrega-se de contestar as ideias de Carnéades, defendendo a existência de uma lei natural, também chamada de divina, eterna e imutável, identificada com a reta razão, a partir da qual se origina o direito<sup>64</sup>. Seu principal argumento, de inspiração estoica, funda-se na inquestionável presença dessa lei, marca da divina inteligência, em todas as coisas: todo o universo é governado por ela, a mais alta expressão da suprema racionalidade, que dá a todas as coisas estrutura, propósito e função. Se essa lei está inscrita também nos seres humanos, ela se impõe conseqüentemente a todas as nações em

---

<sup>62</sup> *Id., ibid.*, L. III, 5.

<sup>63</sup> *Id., ibid.*, L. III, 7-8.

<sup>64</sup> Cícero reproduz a crença estoica de que a lei natural era uma lei não instituída, pura exigência da razão, também chamada de lei divina ou eterna, donde as leis humanas tiravam seu fundamento. Ela refletia a justa razão, essa razão suprema imanente à natureza que regulava o curso dos astros e que governava todo universo. Assim, a lei natural, divina ou eterna era identificada com a própria razão divina, com os princípios ordenadores que preservavam e conservavam tudo o que existe. Toda a natureza era governada por esta lei racional e imanente, revelava ao homem por meio daquilo que é próprio ao seu ser, a razão.

todos os tempos e lugares, já que se revela a todos da mesma forma e obriga a todos da mesma maneira. Desse sentimento natural de justiça, produto da força moral que age na consciência de todos os seres humanos, provém o direito<sup>65</sup>. Todo governo, para ser justo, deve ser assim regulado por este direito<sup>66</sup>.

No diálogo *De legibus*, a origem e o fundamento do direito também são identificados na natureza<sup>67</sup>, mais especificamente na natureza humana<sup>68</sup>. Por isso, para estabelecer o direito, seria preciso tomar a lei inscrita no interior de cada ser humano, identificada com a reta razão, e explicitá-la<sup>69</sup>. As leis humanas só podem então ser consideradas justas se estiverem de acordo com esta lei natural<sup>70</sup>.

O reconhecimento universal da lei natural está, por sua vez, garantido pela presença da reta razão em todos os seres humanos<sup>71</sup>. É assumido que há em cada ser humano uma inclinação natural para identificar o que é certo, um tipo de sentimento inato do justo, sempre equitativo e bom, que deve estar na origem e no fundamento do direito<sup>72</sup>.

Neste diálogo, ao tratar da relação dos magistrados com as leis civis estabelecidas com base na lei natural, Cícero sustenta a supremacia das leis civis sobre as determinações dos magistrados, mesmo sobre o magistrado supremo, uma vez que elas devem estar acima de todos os membros da sociedade civil. Neste

---

<sup>65</sup> Cícero, M. *De re publica*, L. III, 17.

<sup>66</sup> Revelli sustenta que o consenso do direito da definição de república é o direito natural. Revelli, M. *Cicerone, Sant'Agostino, San Tommaso*. Torino: G. Giappichelli Editore, 1989, p. 27-28.

<sup>67</sup> Cícero, M. *De legibus*. Paris: Les Belles Lettres, 1968, L. I, 18, 20, 28 e 36.

<sup>68</sup> *Id., ibid.*, L. I, 17.

<sup>69</sup> *Id., ibid.*, L. I, 19.

<sup>70</sup> *Id., ibid.*, L. II, 13.

<sup>71</sup> *Id., ibid.*, L. I, 33.

<sup>72</sup> *Id., ibid.*, L. I, 44-45.

sentido, o magistrado só pode prescrever o que é justo e útil de acordo com as leis que regem a vida civil<sup>73</sup>.

O princípio do império da lei, tão relevante no ideário republicano clássico, tinha uma longa tradição no pensamento político grego. No diálogo *Leis*, Platão reconhece a dificuldade prática do governo do filósofo-rei, proposto em *A República*, já que nenhum homem podia ser investido com tamanho poder sem ser afetado pelas paixões, que o tornavam um nefasto tirano. Admite então a necessidade para a manutenção das cidades do império da lei, ou seja, da supremacia da lei civil sobre os magistrados, incluindo o magistrado supremo<sup>74</sup>.

Aristóteles também defende a superioridade das leis civis. Ao tratar das várias espécies de monarquia, discute se é mais conveniente ser governado pelos melhores homens ou pelas melhores leis. Ele reconhece que se, de um lado, o primado da lei protege os cidadãos do arbítrio do governante, evitando a singularidade da decisão, de outro, o primado do governante justo e sábio protege os cidadãos da aplicação indiscriminada da norma geral, evitando a generalidade da prescrição<sup>75</sup>. Mas se fosse necessário fazer uma escolha entre as duas opções, seria melhor optar pelo governo de leis. Aristóteles justifica sua escolha pelo fato de as leis não terem paixões, expressarem a razão e oferecerem prescrições gerais<sup>76</sup>. Isto porque, a lei distingue-se formalmente do comando pessoal pela sua generalidade, que evita discriminações; e, pela sua origem – natureza, tradição ou a sabedoria do legislador – e duração no tempo, ela não está submetida às paixões dos governantes, minimizando a possibilidade de ações arbitrárias<sup>77</sup>.

---

<sup>73</sup> *Id., ibid.*, L. III, 1.

<sup>74</sup> Platão. *Les Lois*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, 715 d.

<sup>75</sup> Aristóteles. *Politique*. Paris: Les Belles Lettres, 1989, L. III, 1286 a-b.

<sup>76</sup> *Id., ibid.*, L. III, 1287 a-b

<sup>77</sup> *Id., ibid.*, L. III, 1282 b.



Para Cícero, o império da lei, que exprime a reta razão, é o único capaz de garantir a liberdade civil<sup>78</sup>. Na carta a Cluêncio, defende que devemos ser servos da lei para sermos livres, como em Roma, onde todos os cidadãos obedeciam às leis com o objetivo de serem livres<sup>79</sup>. A lei protege os cidadãos das possíveis arbitrariedades dos magistrados, garantindo-lhes a igualdade jurídica. Neste sentido, a lei é constitutiva da liberdade<sup>80</sup>.

Em *De re publica*, após elencar as inconveniências das três formas simples de governo – na monarquia, o povo é totalmente privado da participação nos negócios públicos; no governo dos *optimates*, o povo é excluído das deliberações; e no governo popular, a igualdade plena se torna injusta desigualdade, por não distinguir os graus de dignidade e mérito entre os cidadãos –, o personagem Cipião afirma que elas inevitavelmente se degeneram em formas de dominação: a tirania de um só, que é um regime de opressão; o domínio de uma facção, que é um regime de venalidade; e a licença arbitrária da multidão, que é um regime de insubordinação. A mudança de uma forma aceitável de governo para a sua forma degenerada ocorre pela irrupção de um princípio corruptor, despertado em geral pelos apetites desenfreios de quem governa: a concentração do poder faz o reino se tornar tirânico; a ambição dos *optimates* transforma o governo em *faccioso*; e o desprezo pela ordem faz o governo popular se degenerar em licenciosidade<sup>81</sup>.

O problema da corrupção dos regimes políticos, que ocupa um lugar proeminente no republicanismo clássico, havia sido

---

<sup>78</sup> O mesmo princípio encontra-se, por exemplo, na afirmação de Tito Lívio de que a liberdade reinou entre os romanos depois da expulsão dos reis, porque então as leis passaram a ser mais poderosas do que qualquer homem. Tito Lívio. *História de Roma*. São Paulo: Paumape, 1989, L. II, I, 1

<sup>79</sup> Cícero, M. *Pro Cluentio* 53.

<sup>80</sup> Hammond, Mason. *City-State and World State in Greek and Roman Political Theory until Augustus*. Cambridge: Harvard University Press, 1951, p. 126-140.

<sup>81</sup> Cícero, M. *De re publica*, L. I, 27-28.

abundantemente tratado pelos pensadores gregos. Platão, em *A República*, trata do fenômeno da degradação da ordem constitucional das cidades pela pulsão desagregadora das paixões, em particular, pelo desejo desenfreado de comando, de bens e de liberdade. O ponto de partida é o regime ideal, o governo de filósofos, que se corrompe no regime timocrático, o governo dos homens de honra, quando os guardiões, privados da direção dos filósofos, abandonam o interesse comum, a defesa e glória da cidade, para exigir honrarias pessoais e riquezas. O regime timocrático se degrada em seguida num regime oligárquico, o governo dos ricos, marcado pela avidez de riquezas da classe dirigente, que acaba produzindo um modo de vida ocioso e voltado apenas para os prazeres. Este regime oligárquico, por seu caráter perdulário, corrompe-se então num regime democrático, o governo da massa e da maioria pobre, que despreza a autoridade e abusa da liberdade. O regime democrático, no qual reina a licença, o desrespeito à lei e todo tipo de desordem, acaba por gerar a tirania, último nível de degradação da vida política, quando o poder fica todo concentrado nas mãos de um homem dissoluto, imagem da cidade totalmente corrompida<sup>82</sup>.

Do mesmo modo Aristóteles considera que as formas retas de governo – monarquia, aristocracia e *politeia* – degeneram-se em formas corrompidas – tirania, oligarquia e democracia –, quando aqueles que exercem o supremo poder deixam de visar o benefício comum e utilizam este poder em seu próprio benefício. Desse modo, o critério que indica a degeneração de um regime é a maneira como o supremo poder é exercido: se em benefício da cidade ou daqueles que o detêm. Ao tratar da maneira mais justa de atribuir o supremo poder, Aristóteles sustenta que não deve ser adotado o princípio da justiça distributiva, porque não se trata de um bem a ser repartido de acordo com as qualidades ou méritos dos cidadãos. Isto porque a cidade não tem sua origem nem sua

---

<sup>82</sup> Platão. *La République*. Paris: Les Belles Lettres, 2003, L. VIII, 544 a - 569 c.

finalidade na realização de interesses particulares. Se ela tivesse esta origem e finalidade, aqueles que têm mais interesses a defender poderiam reivindicar o supremo poder. Mas a cidade tem sua origem na sociabilidade natural do ser humano e a sua finalidade é o soberano bem. Por isso, o supremo poder não deve ser distribuído segundo a parte de interesse que cada um possui na cidade, mas deve ser atribuído a quem é capaz de melhor exercê-lo na realização de sua finalidade<sup>83</sup>.

A solução apontada por Cícero para o problema da corrupção é a mesma apresentada pelos filósofos gregos: o regime misto<sup>84</sup>. No diálogo *Leis*, cujo objetivo é discutir a elaboração de uma legislação para uma colônia a ser fundada, Platão aconselha ao legislador que evite o excesso de autoridade, risco associado à monarquia, e o excesso de liberdade, perigo associado à democracia, e procure estabelecer um regime intermediário capaz de evitar os excessos. Isto porque, se o excessivo desejo de glória e honras públicas pode redundar em opressão e tirania, o excessivo desejo de liberdade pode conduzir à licença e ao desprezo pela autoridade. Por isso, cabe ao legislador encontrar uma forma constitucional que impeça os desvios de regimes extremos, que conduzem a cidade à destruição. A forma constitucional proposta por Platão é o regime misto, capaz de conter os excessos pelo equilíbrio entre as inclinações das formas simples<sup>85</sup>.

Ao analisar os regimes políticos mais comumente adotados pelas cidades, Aristóteles também sustenta que a melhor constituição (*politeia*) é aquela que mistura (*mixis*) características da democracia e da oligarquia. Estas duas formas corrompidas espelham o governo das duas partes mais comumente encontradas

---

<sup>83</sup> Aristóteles. *Politique*, L. III, 1279 a - 1281 a.

<sup>84</sup> Para uma análise do regime misto na antiguidade, ver Von Fritz, Kurt. *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*. New York: Columbia University Press, 1954.

<sup>85</sup> Platão. *Les Lois*, 710 d.

na cidade: dos pobres, que veem a justiça na igual repartição do poder público e demandam uma igual liberdade política; e dos ricos, que veem a justiça na repartição desigual do poder, de acordo com a capacidade e o mérito de cada um, materializados na riqueza. A mistura entre democracia e oligarquia é elogiada por incluir as duas partes e conseguir certo equilíbrio entre elas, evitando a instabilidade provocada pelo descontentamento de pobres e de ricos, por não obter a participação compatível com sua concepção de justiça. Ao promover a integração e comunicação das partes constitutivas e, muitas vezes, antagônicas da cidade, submetendo-as ao bem do todo, o regime misto propicia certa estabilidade, segundo Aristóteles, fundada no compromisso entre as partes na realização do supremo bem, e garante o justo meio, no qual se realiza a justiça política<sup>86</sup>. Para o filósofo grego, o melhor regime é aquele capaz de evitar a polarização e oscilação entre as partes que compõem a cidade, impedindo que os extremos prevaleçam<sup>87</sup>.

O regime misto também teve em Políbio o seu defensor. No livro VI de sua obra *História*, ele sustenta que a melhor constituição (*ariste politeia*) é aquela composta pela combinação das três formas simples, denominadas de realeza, aristocracia e democracia. Cada uma delas, para o historiador grego, inevitavelmente se degenera na sua forma oposta, que é substituída, por sua vez, por outra forma simples, de acordo com um ciclo natural de constituições (*politeion anakyklosis*). O ciclo se inicia com a realeza, forma de governo que resultou do aperfeiçoamento da monarquia, baseada no domínio pela força, quando os homens ainda viviam em bandos, como os animais, e seguiam aqueles que se impunham pelo vigor e bravura. A realeza, regime político que promove a justiça e o interesse comum,

---

<sup>86</sup> Aristóteles. *Politique*, L. IV, 1293 b – 1294 a.

<sup>87</sup> Para uma análise mais detalhada ver Cardoso, Sérgio. "Que República? Notas sobre a Tradição do 'Governo Misto'". In: Bignotto, Newton (org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 27-48.

transforma-se em sua forma degenerada, a tirania, pelo apetite desenfreado por distinções. A tirania é substituída pela aristocracia, que se corrompe numa oligarquia, pela ganância de bens e riquezas. A oligarquia é então substituída pela democracia, que se degenera numa oclocracia, pelas disputas de vantagens e cargos. Finalmente, a oclocracia é substituída pela realeza, fechando assim o ciclo, que volta a se repetir. Esse ciclo de transformações (*metabolai*) é considerado natural, fruto da instabilidade intrínseca dos regimes políticos, marcados pela falta de controle e restrições no exercício do poder. Com o passar do tempo, ocorrem inevitavelmente os excessos, abusos, desmandos e injustiças, que conduzem à corrupção no governo. A única possibilidade de retardar as mudanças constitucionais (*metabole politeion*), amenizando o processo de corrupção, seria a adoção de um regime misto, que combinasse as melhores características de cada forma simples de governo, como ocorreu em Esparta e em Roma<sup>88</sup>.

Políbio atribui a proeminência alcançada por Esparta à genialidade de Licurgo, que elaborou uma constituição que unia os diversos tipos de governo, estabelecendo um equilíbrio entre eles: o comando dos reis; a coragem e a grandeza dos mais eminentes; e o apego pela liberdade do povo. Na arquitetura constitucional construída pelo legislador espartano, o governo era partilhado entre agentes que se controlavam mutuamente, de tal modo que a degeneração da ordem política, se não foi totalmente evitada, foi pelo menos retardada. Em Esparta, a realeza não se transformou numa tirania, porque era contrabalançada pelo povo, que não podia desprezar o rei, por temer o Conselho dos Anciões, que o povo elegeu como os mais eminentes<sup>89</sup>.

Da mesma forma, Roma alcançou estabilidade e proeminência em razão de seu regime misto, que não foi fruto do

---

<sup>88</sup> Políbio. *História*. Brasília: UNB, 1996, L. VI, 3-9.

<sup>89</sup> *Id.*, *ibid.*, L. VI, 10.

raciocínio de um só legislador, como em Esparta, mas de um longo e contínuo aperfeiçoamento de suas instituições<sup>90</sup>. No decorrer de sua tumultuada trajetória, descreve o historiador grego, Roma adquiriu uma constituição que combinava características da realeza nas funções dos cônsules, características da aristocracia no papel dos senadores e características do governo popular com a participação da plebe. O resultado dessa combinação foi o equilíbrio e a estabilidade política, por meio de uma mútua restrição, um sistema de contenções e barreiras entre as partes que exerciam o governo, a fim de evitar todo excesso ou tendências desviantes, e de certa autonomia de cada uma das partes nas funções que lhe eram próprias: o consulado detinha o poder executivo supremo (*imperium*), para fazer cumprir os decretos do senado e do povo e para conduzir as operações militares; o senado elaborava as leis, controlava o erário público e cuidava dos assuntos externos e religiosos; o povo aprovava as leis, julgava em última instância e deliberava sobre a guerra e a paz<sup>91</sup>.

Esta descrição não pode ser considerada uma antecipação do princípio moderno da separação e independência dos poderes executivo, legislativo e judiciário, uma vez que é acentuada a interdependência e necessária colaboração entre as partes que exerciam o governo em Roma. Políbio observa que a ação dos cônsules dependia do povo, que avaliava o desempenho de cada um no final de seus mandatos, concedendo-lhes a fama ou a infâmia. Os cônsules também dependiam dos senadores, já que eles necessitavam de recursos financeiros para as operações militares. Já os senadores podiam ter suas decisões questionadas pelo poder de veto dos tribunos da plebe e a aplicação de seus decretos comprometida pelos cônsules. O povo, por sua vez,

---

<sup>90</sup> Walbank, W. F. "Polybus on the Roman constitution". In: *Classical Quarterly*, n. 37, 1943, p. 73-89.

<sup>91</sup> Políbio. *História*, L. VI, 11-14.

estava subordinado aos cônsules nas operações militares e aos senadores nas concessões públicas. Esta interdependência entre as partes que compunham o governo de Roma estabelecia barreiras, que inibiam as tendências degenerativas, mantendo a coesão, a articulação e a necessária cooperação entre cônsules, senadores e povo<sup>92</sup>.

Inspirado nas concepções desses historiadores e filósofos gregos, Cícero também sustenta que num governo misto, moderado e temperado, as debilidades das formas simples podem ser evitadas e as qualidades que os sustentam; mantidas. Em *De re publica*, o personagem Cipião elogia esta quarta forma de governo, resultado da mistura das melhores características das três formas simples – a unidade no comando da monarquia, a sabedoria na deliberação da aristocracia e a liberdade nas votações na democracia –, sem as suas fraquezas. O governo misto e moderado evitaria os vícios e reuniria as principais virtudes de cada uma das formas simples: a notabilidade do monarca, a autoridade dos melhores e a igualdade dos cidadãos. O seu equilíbrio evitaria assim a degeneração que ocorre inevitavelmente nas formas simples e garantiria a estabilidade e a liberdade da República<sup>93</sup>.

O melhor exemplo dessa mistura era a própria República romana, que reunia em sua constituição de modo equilibrado os melhores princípios de cada uma das formas simples, evitando as suas debilidades. O segundo livro do diálogo é dedicado à história de Roma, a fim de mostrar a existência de traços deste governo misto desde sua fundação – com a partilha do poder entre Rômulo, os *patres* e as três tribos – até a sua plena manifestação no período propriamente republicano, com o poder sendo exercido em cooperação entre cônsules, senadores e tribunos da plebe. Cícero apresenta os estágios de desenvolvimento de Roma, enfatizando

---

<sup>92</sup> *Id., ibid.*, L. VI, 18.

<sup>93</sup> Cícero, M. *De re publica*, L. I, 29, 35 e 45.

que ela não contou com a genialidade de apenas um legislador, mas teve cidadãos virtuosos que construíram sua constituição. O momento mais ressaltado dessa trajetória é quando o rei Tarquínio, o Soberbo, se transformou em tirano, ao desrespeitar o direito e a utilidade comum. Com isso, ele rompeu os laços jurídicos com seus concidadãos, tornando a realeza odiada pelos romanos. Diante do risco de esfacelamento da república, foi necessário então refundá-la. Na perspectiva de Cícero, coube a Lúcio Bruto, apoiado por outros cidadãos virtuosos, expulsar os Tarquínios, pondo fim ao regime monárquico. A refundação de Roma deu início ao regime republicano, regime de liberdade (*libertas*), estabelecido pela combinação harmoniosa das formas simples de governo<sup>94</sup>.

Na parte final deste segundo livro, o termo república remete quase sempre ao regime alcançado por Roma, que realizou da maneira mais completa a mescla entre essas três formas, ao combinar direitos, deveres e funções de seus componentes: o poder régio dos cônsules, a autoridade aristocrática do senado e a liberdade democrática do tribunado<sup>95</sup>. O regime republicano de Roma é assim identificado com o governo misto, exaltado pelos filósofos e historiadores gregos como o melhor regime político<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> *Id.*, *ibid.*, L. II, 2-37.

<sup>95</sup> *Id.*, *ibid.*, L. II, 39.

<sup>96</sup> A historiografia contemporânea mostra que o governo de Roma era profundamente oligárquico, com claro predomínio do senado, cujos membros eram em sua quase totalidade descendentes das famílias tradicionais, em colaboração com magistrados que provinham do senado e depois voltavam a ele com o fim de seus mandatos. O povo estava completamente excluído do governo, já que as magistraturas não eram conferidas ao povo. Aliás, a grande maioria dos cidadãos não votava, na maior parte das vezes, porque as votações eram por centúrias e começavam pelas de censo mais alto, que eram em maior número. Como as votações eram interrompidas, quando se alcançava a maioria, os cidadãos mais pobres só se pronunciavam em questões que os mais ricos tinham grande desentendimento. Além disso, as reuniões de centúrias ou tribos eram convocadas pelos magistrados, que podiam dissolvê-las ou anular suas decisões diante do menor sinal de rebelião. Não cabe aqui discutir o descompasso entre a história e a teoria política proveniente da reflexão sobre as instituições romanas. Para o propósito deste trabalho, interessa apenas a imagem construída da República de Roma e a teoria política produzida por essa imagem.



Apesar da dificuldade em encontrar um termo grego que possa corresponder ao termo *res publica*, é interessante observar que a mesma polissemia – a sociedade civil organizada, independentemente da forma como é governada; uma forma de governo específica, caracterizada pelo respeito ao bem público e fundada no direito, associada quase sempre ao regime misto – pode ser observada no termo grego *politeia*, utilizado em geral para designar a constituição de uma cidade, isto é, tudo o que diz respeito à organização da cidade, incluindo os deveres e direitos dos cidadãos que a constituem<sup>97</sup>.

Aristóteles, por exemplo, define inicialmente *politeia* como a ordenação instituída entre os membros de uma cidade, pois toda cidade possui uma constituição, ou seja, aquilo que organiza, estrutura e ordena as relações entre as suas diversas partes, fazendo delas um todo<sup>98</sup>. Em seguida, ao analisar a natureza do cidadão e identificá-lo como aquele que participa de um dos poderes da cidade, uma vez que a cidade é uma comunidade na qual existem relações de poder entre seus membros, o filósofo grego caracteriza *politeia* como uma determinada ordem das diversas magistraturas, especialmente a que é suprema entre todas as magistraturas, associando constituição (*politeia*) ao governo (*politeuma*)<sup>99</sup>.

Já ao classificar os regimes políticos, o termo é utilizado para designar uma forma de governo específica. Na sua tipologia, Aristóteles denomina o governo de muitos de acordo com a lei, visando o benefício comum, de *politeia*. O termo genérico para as constituições é atribuído a esta forma específica em que impera tanto a igualdade política, já que todos os cidadãos participam de algum modo do poder político, quanto a igualdade ética, uma vez que todos os cidadãos demonstram a mesma virtude e partilham o

<sup>97</sup> Lockwood, Thornton. "Polity, Political Justice and Political Mixing". In: *History of Political Thought*, vol. 28, n. 2, 2006, p. 207-222.

<sup>98</sup> Aristóteles. *Politique*, L. III, 1274 b.

<sup>99</sup> *Id.*, *ibid.*, L. III, 1278 b.

mesmo espírito público, marcado pela disposição em colocar a utilidade comum acima dos benefícios particulares<sup>100</sup>.

O termo *politeia* também é utilizado para denominar o regime misto, que é raramente encontrado, por ser composto pela mistura dos princípios da democracia e da oligarquia, ao distribuir as magistraturas com base tanto na riqueza quanto na liberdade<sup>101</sup>; e ainda para designar o melhor regime, no qual as mais importantes magistraturas são distribuídas aos cidadãos por uma exigência média quanto às riquezas, evitando que elas sejam exercidas pelos mais ricos e pelos mais pobres<sup>102</sup>.

### 1.1.2 A matriz humanista

A matriz humanista – entendida como aquela proveniente do humanismo cívico<sup>103</sup> – foi construída com a retomada e adaptação de princípios do republicanismo antigo por parte de humanistas da Renascença italiana, em particular de Florença, na defesa da liberdade política de suas cidades<sup>104</sup>.

---

<sup>100</sup> *Id., ibid.*, L. III, 1279 a.

<sup>101</sup> *Id., ibid.*, L. III, 1293 b – 1294 a.

<sup>102</sup> *Id., ibid.*, L. III, 1295 a – 1296 b.

<sup>103</sup> O termo humanismo cívico foi cunhado pelo historiador Hans Baron, no início do século passado, para descrever a fusão de duas correntes do pensamento florentino – o projeto dos humanistas em recuperar os textos da antiguidade greco-romana com a tradição de resistência dos Guelfos em relação ao domínio imperial – na defesa da liberdade de Florença, com base na recuperação do ideário republicano, que exaltava a cidadania ativa, participativa e patriótica. Os seus principais expoentes foram humanistas que exerceram cargos públicos em suas cidades ou junto à cúria papal. Baron, Hans. *The Crises of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press, 1966.

<sup>104</sup> O uso da palavra humanista antecede o termo humanismo, utilizado a partir do século XIX. Humanista designava, no século XV, o letrado, o gramático, o retórico, enfim o estudioso das letras antigas e das disciplinas com elas relacionadas: a poética, a história, a filosofia moral, que formavam a categoria dos *studia humanitatis*. A palavra humanista designava em geral aquele que ensinava as *humanae litterae*, que concorriam com o sistema medieval do *trivium* – gramática, retórica e dialética – até substituí-lo. O estudo dessas disciplinas gerou uma preocupação ética que ia de encontro ao ideal ciceroniano da *humanitas*, isto é, o cultivo moral e intelectual do ser humano e a sua formação. Por amor à língua de Cícero, os humanistas repeliram a escolástica, principalmente em razão do uso de um latim bárbaro. A atividade intelectual típica dos humanistas era voltada para a literatura, a poesia e a oratória da Antiguidade. Margolin, J. « Humanisme: genèse et histoire d'un mot ». In : *Les Humanistes et*

Alguns historiadores sustentam que o ideário republicano teria sido retomado por esses humanistas depois de uma longa ausência no debate político medieval. Ao buscar inspiração nos autores da Antiguidade greco-romana, para enfrentar as questões políticas de seu tempo, eles teriam resgatado valores que haviam norteado a existência das cidades livres do passado: independência, autogoverno, supremacia da vida pública, devoção ao bem público, participação ativa dos cidadãos, cultivo das virtudes cívicas, combate à corrupção, império da lei, entre outros. Ao combinar o patriotismo com a defesa de um modelo de vida republicano, eles teriam rompido com o ideal medieval de vida contemplativa e projetado a cidadania ativa e participativa para a modernidade<sup>105</sup>.

Mas outros historiadores rejeitam esta singularidade dos humanistas e defendem que a temática republicana já teria sido retomada a partir do século XIII, com a tradução de William de Moerbeke dos tratados éticos e políticos de Aristóteles. A disponibilização destes tratados em latim teria contribuído para introduzir a reflexão grega sobre a vida civil, a virtude cívica, a constituição mista, entre tantos outros temas, no debate político medieval, marcado até então pela forte influência da filosofia política de Agostinho<sup>106</sup>.

---

*l'Antiquité Grecque*. Paris: Éditions du CNRS, 1989, p. 15-20 ; Jurdjevic, M. "Hedgehogs and foxes : the present and the future of Italian Renaissance intellectual history". In: *Past and Present*, n. 195, 2007, p. 241-268.

<sup>105</sup> Garin, Eugenio. *L'umanesimo Italiano: Filosofia e Vita Civile nel Rinascimento*. Bari: Laterza, 1952; Baron, Hans. "A Struggle for Liberty in the Renaissance: Florence, Venice, and Milan in the Early Quattrocento". In: *The American Historical Review*, Vol. 58, No. 3, 1953, p. 544-570; From *Petrarch to Bruní: Studies in humanist and political literature*. Chicago: Chicago University Press, 1968; Witt, Ronald G. "The rebirth of the concept of republican liberty in Italy". In: Molho, Anthony (ed.). *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*. Florença: 1971, p. 173-199; Holmes, George. "The emergence of an urban ideology at Florence". In: *Transactions of the Royal Historical Society*, n. 23, 1973, p. 111-134.

<sup>106</sup> Blythe, James M. *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1992; "Civic Humanism and Medieval Political Thought". In: Hankins, J. (ed.). *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 30-74; "Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca". In: *Vivarium*, n. 40, 2002, p. 103-136; "Was Ptolemy of Lucca a Civic Humanist? Refletctions on a Newly-Discovered Manuscript of Hans Baron". In: *History of Political Thought*, vol. 26, n. 2, 2005, p. 236-265; Nelson, E. *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Nesse mesmo sentido, alguns historiadores reconhecem a presença de princípios republicanos, provenientes principalmente da tradição romana, nos escritos de escolásticos, juristas e retores medievais que procuraram defender a liberdade de cidades do Norte da Itália contra as pretensões expansionistas do império e do papado, no âmbito externo, e contra o domínio dos *Signores*, no âmbito interno. Ao enfatizar a necessidade do aprimoramento do espírito público por meio da prática das virtudes cívicas, ao defender a identificação entre o interesse dos cidadãos e o interesse comum, ao propor o aperfeiçoamento da arquitetura constitucional por intermédio da melhor distribuição das magistraturas, esses autores medievais já teriam retomado a temática republicana, em particular o ideal de liberdade como independência externa e autogoverno interno<sup>107</sup>.

De fato, embora algumas cidades italianas exercessem certa autonomia *de facto*, principalmente na elaboração e execução das próprias leis, pelo menos desde o século XIII, elas eram consideradas *de iure* vassalas do imperador, condição fundamentada legalmente na compilação de Justiniano. A doutrina da jurisprudência romana, recuperada e adaptada pelos glosadores medievais, proclamava o imperador como *dominus mundi*<sup>108</sup>. Para deixar de ser juridicamente províncias do império, essas cidades necessitavam de uma adaptação do direito romano, sistema legal que regulava a vida jurídica da maior parte da península itálica<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> Davis, Charles Till. "Ptolemy of Lucca and the Roman Republic". In: *Proceedings of the American Philosophic Society*, n. 118, 1974, p. 30-50; "Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III". In: *Speculum*, vol. 50, n. 3, 1975, p. 411-433; Gewirth, Alan. "Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua". In: *Medioevo*, n. 5, 1979, p. 23-48; Skinner, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 25-86; Nederman, Cary. Nature, Justice, and Duty in the Defensor Pacis: Marsiglio of Padua's Ciceronian Impulse. In: *Political Theory*, vol. 18, n. 4, 1990, p. 615-637; "Reading Aristotle through Rome: Republicanism and History in Ptolemy of Lucca's *De regimine principum*". In: *European Journal of Political Theory*, n. 7, 2008, p. 223-240.

<sup>108</sup> Waley, Daniel. *The Italian city-republics*. London: Logmann, 1988, p. 88-157.

<sup>109</sup> Ullmann, Walter. *Law and Politics in Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 83-116.

A adaptação mais influente do direito romano em favor dessas cidades foi feita pelo jurista Bartolus de Saxoferrato, que as distinguiu daquelas *civitates*, mencionadas na compilação de Justiniano, argumentando que elas eram equivalentes às cidades imperiais, ou seja, eram *civitas superiorem non recognoscens*<sup>110</sup>. Isto significava que elas formavam um tipo especial de cidade, sendo *civitas sibi princeps*, isto é, eram príncipes de si mesmas, possuindo legalmente o *merum Imperium*, ou seja, o poder de fazer e executar as próprias leis<sup>111</sup>.

Já contra a pretensão do papado, sustentada na doutrina da *plenitudo potestatis*<sup>112</sup>, uma das estratégias utilizadas foi apelar ao imperador, alegando a usurpação papal dos direitos imperiais sobre o *Regnum Italicum*, reconhecidos no direito romano. Mas este recurso implicava em fortalecer a própria demanda imperial de sua suprema jurisdição sobre essas cidades. Outra estratégia, mais relevante para o reconhecimento da autonomia política dessas cidades, foi atacar diretamente a pretensão papal, como fez Marsílio de Pádua. Na sua interpretação histórica, os bispos romanos haviam ampliado ilicitamente seus poderes, primeiro no

---

<sup>110</sup> Segundo Calasso, esses juristas apenas ampliaram para outros ordenamentos particulares a fórmula já consagrada *rex superiorem non recognoscens in regno suo est imperator*, utilizada por legistas reais para marcar tanto a independência de alguns reis, como os da França e da Sicília, quanto a igualdade desses monarcas diante do imperador. Calasso, F. *I glossatori e la teoria della sovranità: studi di diritto comune pubblico*. Milano: Dott A. Giuffrè, 1951, p. 27-30.

<sup>111</sup> Ullmann, W. *De Bartoli Sententia*. In: Bartolo da Sassoferrato: studi e documenti per il VI centenario. Milano: Dott A. Giuffrè, 1962, p. 707-733.

<sup>112</sup> A doutrina papal da *plenitudo potestatis* surgiu no âmbito eclesiástico, por volta do século V, quando o bispo de Roma conseguiu consolidar seu primado sobre os demais patriarcas, reivindicando a função de sumo pontífice dos cristãos. No confronto com o imperador bizantino, firmou-se com a ideia da superioridade do ofício papal, ao definir a doutrina, o propósito e a finalidade da comunidade cristã. No restabelecimento do Sacro Império Romano Germânico, fortaleceu-se com a consolidação da liderança papal num mundo dividido e fragmentado politicamente. Apoiados nessa doutrina da *plenitudo potestatis*, decretalistas e canonistas do século XIII desenvolveram a concepção do papado como uma monarquia universal, atribuindo ao papa o título de *verus imperator*, o autêntico vigário de Deus na terra com o direito de dirigir todas as coisas e dispor delas como desejasse, uma vez que detinha a jurisdição espiritual e temporal suprema sobre a cristandade. Ullmann, Walter. *Medieval Papalism*. London: Methuen, 1949, p. 139-144; Gierke, Otto. *Political Theories of Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951, p. 35-38.

âmbito eclesiástico, e depois no civil<sup>113</sup>. A principal prova de tal usurpação era de que as Escrituras não conferiam ao bispo romano uma superioridade sobre os demais sacerdotes no interior da Igreja. Pelo contrário, elas atestavam uma igualdade entre os apóstolos, transferida a seus sucessores. O primado da Igreja de Roma era, na verdade, decorrência de um consentimento que havia sido dado pelas outras igrejas, fortalecido pela autoridade do imperador Constantino, que concedeu ao bispo romano a jurisdição sobre alguns territórios italianos<sup>114</sup>.

A principal intenção da crítica de Marsílio à doutrina papal da *plenitudo potestatis* era diferenciar as funções do governante e do sacerdote, para que elas não se confundissem em comunidades formadas por cristãos, destinados à dupla felicidade, terrena e eterna<sup>115</sup>.

O sacerdócio, para Marsílio, tinha uma origem divina e por isso o âmbito de sua autoridade era determinado pela vontade de Deus, revelada nas Sagradas Escrituras. Para identificá-lo, bastava verificar os poderes que Cristo havia atribuído a seus apóstolos, que foram basicamente ensinar a lei divina e ministrar os sacramentos<sup>116</sup>. Como nenhum deles tinha caráter coercitivo, era completamente injustificável a reivindicação papal da jurisdição suprema sobre a cristandade. Só ao governante civil, cuja responsabilidade era manter a ordem e a paz públicas, cabia ordenar e dispor os vários grupos sociais, a fim de que eles pudessem cumprir adequadamente com sua finalidade; e o âmbito de ação do governante temporal era determinado pela lei civil, definida como a regra emanada de um poder supremo, munida de coação, à qual todos devem se submeter<sup>117</sup>.

---

<sup>113</sup> Marsílio de Pádua. *O Defensor da Paz*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997, L. II, XIII, 5-13.

<sup>114</sup> *Id.*, *ibid.*, L. II, XI, 8; XV, 1-10; XVI, 1-19.

<sup>115</sup> Nederman, Cary. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. London: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

<sup>116</sup> Marsílio de Pádua. *O Defensor da Paz*, L. II, VI e VII.

<sup>117</sup> *Id.*, *ibid.*, L. I, X, 1-7.

A autoridade para legislar competia, segundo Marsílio, ao conjunto dos cidadãos ou a sua parte preponderante: primeiro, porque era o mais qualificado agente para identificar o interesse comum e para descobrir a verdadeira justiça que a lei civil deveria impor; depois, porque era a melhor garantia do efetivo cumprimento da lei, já que ele a impunha a si mesmo; e, finalmente, porque ele dispunha de força coercitiva para empregar contra seus transgressores<sup>118</sup>.

Se ao conjunto dos cidadãos, ou a sua parte preponderante, competia o poder supremo de dar a lei, de mudá-la, de interpretá-la e de suspendê-la, ao governante temporal cabia as funções executivas e judiciárias, sempre reguladas pela lei. Portanto, o poder supremo em uma cidade pertencia ao conjunto dos cidadãos ou a sua parte preponderante e o exercício do governo ao magistrado encarregado pelos cidadãos<sup>119</sup>.

No âmbito interno, cidades da Lombardia e da Toscana, em especial Florença, rejeitavam também o comando forte e unificado dos *Signores*, isto é, de governantes perpétuos com plenos poderes que impusessem sua vontade de maneira discricionária<sup>120</sup>. O domínio hereditário de uma única família, adotado por muitas cidades italianas para superar seus conflitos internos, era considerado inevitavelmente despótico e tirânico. Em Florença, cada vez mais se acentuava a antítese entre um governo

---

<sup>118</sup> *Id.*, *ibid.*, L. I, XII.

<sup>119</sup> *Id.*, *ibid.*, L. I, XV, 1-14.

<sup>120</sup> A partir de 1282, com a aplicação dos *ordenamenti di giustizia*, que deu início ao chamado governo das artes ou governo das comunas, Florença passou a ser governada por uma *Signoria*, um corpo de magistrados responsáveis pela parte executiva e eleitos em escrutínio rotativo, sendo 8 magistrados chamados de *Priori di Libertà* e 1 magistrado denominado *Gonfalonieri di Giustizia*, assessorados por dois conselhos, o colégio dos *Gonfalonieri della Compagnia*, com 16 membros, e o colégio dos *Buono Uomini*, com 12 membros. A parte legislativa do governo era formada por dois conselhos, o Conselho dos Comuns, composto por 200 cidadãos, e o Conselho do Povo, composto por 400 cidadãos. Brucker, G. *Florentine Politics and Society (1343-1378)*. Princeton: Princeton University Press, 1962, p. 57-72.

autocrático, fundado no exercício arbitrário do poder, e um autogoverno limitado pela lei e pela vontade dos cidadãos<sup>121</sup>.

Para os historiadores que sustentam a presença do ideário republicano no pensamento político medieval, como Quentin Skinner, a defesa da independência e autogoverno dessas cidades, em particular de Florença, poderia ser observada nos tratados dos *dictatores* florentinos do século XIII. Estes instrutores da *ars dictaminis*, que envolvia os conhecimentos necessários para a redação de cartas e documentos oficiais, teriam criado, ao focar suas preocupações cada vez mais nos assuntos cívicos, dois gêneros de escrita política que ressaltavam valores republicanos: as crônicas urbanas que exaltavam a luta dos florentinos pela liberdade de sua cidade; e os livros de conselhos aos magistrados que enalteciam as virtudes cívicas, em especial, daqueles eleitos para exercer o poder executivo por um determinado período de tempo. Na literatura produzida pelos *dictatores* seria possível ver não apenas a defesa da liberdade política, mas também a análise das causas de sua vulnerabilidade – a existência de facções e o aumento de riquezas privadas – e os meios adequados para garantir sua manutenção – a prática das virtudes cívicas e a identificação dos interesses dos cidadãos com o bem da cidade<sup>122</sup>.

Nesse debate sobre o período em que ocorreu a retomada do ideário republicano, a interpretação de Newton Bignotto parece ser a mais apropriada. Ele admite a relevância desses escritos medievais nesta retomada, mas chama a atenção para os seus limites. Na defesa da liberdade de Florença, os *dictatores* teriam recorrido apenas de maneira formal aos modelos da Antiguidade clássica, como os encontrados na obra de Cícero, sem extrair todas as consequências dos vínculos da retórica com a política.

---

<sup>121</sup> Rubinstein, N. "Florentina Libertas". In: *Rinascimento*, n.26, 1986, p.3-26; Najemy, John M. "Civic Humanism and Florentine Politics". In: Hankins, J. (ed.). *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 75-104.

<sup>122</sup> Skinner, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*, p.45-69; Mann, N. "The origins of humanism". In: Kraye, Y. (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 1-19.



Eles também teriam aceitado completamente os valores defendidos pela tradição cristã, sem se livrar totalmente do ideal de vida contemplativa. O resultado teria sido então um republicanismo cristão, pouco participativo e combativo, o mesmo encontrado nos escritores escolásticos. Faltava assim nessa literatura medieval o elemento cívico que vai estar presente nos textos dos humanistas, em particular daqueles que ocupavam cargos públicos, como os chanceleres florentinos Coluccio Salutati e Leonardo Bruni<sup>123</sup>.

De fato, se entre os medievais a contemplação aparecia como a forma superior de existência, com os humanistas as atividades próprias à cidade voltaram a ser consideradas o que de melhor se podia fazer ao longo da vida humana. Reconhecia-se novamente no espaço da vida pública o lugar privilegiado de manifestação dos valores mais elevados da condição humana. A imagem do cidadão ativo, voltado para os problemas de sua cidade, ganhava uma proeminência até então pouco usual. As considerações sobre a vida pública retomaram também o problema do regime político mais adequado para a participação dos cidadãos. Uma série de discussões a respeito da dedicação ao bem público, da capacidade e possibilidade de se agir na cidade voltou a ocupar o centro do debate filosófico<sup>124</sup>.

Maurizio Viroli observa que a palavra política (*politicus*) e seus correlatos eram utilizados nesse período quase que exclusivamente para tratar das coisas relacionadas à cidade (*civitas*), entendida como a comunidade na qual os cidadãos vivem sob o império da lei, ocupam igualmente as magistraturas e encontram as condições necessárias para exercer suas capacidades. O vocabulário da política não aparecia divorciado daquele da cidade e de suas qualidades distintivas: autogoverno,

---

<sup>123</sup> Bignotto, Newton. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG/Humanitas, 2001, p. 33-56.

<sup>124</sup> Rummel, Erika. *The Humanist-Scholastic debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 97-155.

cargos eletivos, alternância no exercício das magistraturas e liberdade política<sup>125</sup>.

A tradução de Bruni dos textos aristotélicos reforçava ainda mais essa identificação do vocabulário da política com o da cidade. Para ele, o que os gregos chamavam de política poderia ser denominado "preceitos sobre a república", pois seu objetivo era estabelecer a ordem civil, a fim de se alcançar o sumo bem, que só podia ser alcançado numa verdadeira república, isto é, numa cidade bem ordenada em que os cidadãos se alternavam nos cargos públicos e participavam ativamente do governo. A cidade era assim muito mais do que o lugar de proteção e de satisfação das necessidades materiais. Era a comunidade onde os cidadãos partilham de leis, magistraturas, cerimônias religiosas e públicas, experimentando relações de amizade e de solidariedade, que tornavam possível uma verdadeira vida política (*vivere político*).

Entre os aristotélicos desse período, república também era utilizada como sinônimo de *politia*, tradução inicial do termo grego *politeia*. Entre os neoplatônicos, ele era usado para designar a organização política de uma sociedade, enfatizando a necessária cooperação funcional de seus membros: uma concepção orgânica do corpo político que acentuava a complementaridade das funções entre os membros e a reciprocidade dos deveres desses membros. Mesmo antes dos humanistas italianos, o termo república já aparecia com certa ambiguidade. Entre os juristas medievais era inicialmente empregado para todo tipo de coletividade (*universitas*) que tivesse uma unidade institucional e que assumisse uma personalidade jurídica, distinta daquela dos seus membros; e, depois, foi atribuído exclusivamente às *universitas superiores non recognoscentes*, ou seja, àquelas comunidades consideradas

---

<sup>125</sup> Viroli, Maurizio. "Machiavelli and the republican idea of politics". In: Bock, G. (ed.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 143-172.

autônomas por não receber a lei de outra instância senão da sua própria vontade<sup>126</sup>.

A política voltou a ser vista pelos humanistas como a mais importante das artes humanas, porque conduzia os homens para o mais elevado de todos os bens, o sumo bem, só alcançado na cidade, onde cidadãos livres e iguais encontram as condições de uma vida virtuosa. Por isso, a política era considerada a ciência arquitetônica, já que estabelecia o desenho constitucional da cidade, as regras para o exercício das magistraturas – em particular a mais suprema magistratura, que era o governo – e o lugar e as funções das demais artes humanas. Sem esta ciência civil (*scientia civilis* ou *civilis disciplina*), que educava as paixões e as inclinações dos cidadãos, não podia haver justiça, nem sequer vida civil. Somente ela podia incutir nos cidadãos hábitos de amizade e virtude cívica, capazes de garantir a concórdia entre as diferentes partes que compunham a cidade<sup>127</sup>.

Na linguagem dos humanistas, o homem político (*politikós*) assumia as feições do cidadão virtuoso (*civilis vir*), cujas qualidades deviam estar a serviço da cidade. Para realizar seu dever de homem público, o cidadão virtuoso devia ser temperante, constante, prudente e justo. Graças a essas virtudes cívicas, que deviam estar sempre juntas, o cidadão era capaz de conduzir a cidade ao destino para o qual ela foi instituída: a liberdade e a vida boa de seus membros. A virtude cívica aparecia assim como o principal meio de combate à corrupção e à tirania, pois permitia a participação dos cidadãos na coisa pública.

Os valores cristãos não foram totalmente esquecidos. Eles continuaram presentes nos textos dos humanistas, numa convivência com os valores resgatados dos filósofos gregos e

---

<sup>126</sup> Mager, W. "Res publica ches les juristes, théologiens et philosophes à la fin du Moyen Âge". In : *Théologie et Droit dans la science politique de l'État moderne*. Roma, EFR, 1991, p. 229-239.

<sup>127</sup> Garin, Eugenio. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. São Paulo: Ed. Unesp, 1993, p. 21-56; Martines, Lauro. *Power and Imagination: City-states in Renaissance Italy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979.

romanos. A vida ativa não era dissociada da vida contemplativa, pois uma completava a outra. Um dos argumentos mais utilizados era de que os homens imitavam a providência divina quando se dedicavam aos seus semelhantes; e eles eram mais úteis aos seus semelhantes, quando cumpriam seus deveres para com a cidade. Outro argumento usado era de que a atividade pública podia conduzir os homens à salvação e à tranquilidade da alma, já que a condição da alma era a atividade. A beatitude eterna estava assegurada aos homens públicos, devotados à pátria e ao bem público. Os humanistas procuravam assim abrigar no cristianismo uma moral que privilegiava a ação política. Não se pode esquecer, como lembra Bignotto, que muitos deles eram servidores fiéis da Igreja. Por isso, eles procuravam conciliar a exigência da fé cristã com uma concepção de vida ativa, marcada pela participação nos negócios públicos<sup>128</sup>.

Neste sentido, os escritos de Cícero proporcionavam uma solução adequada para os humanistas, ao enfatizar a relevância das atividades cívicas sem abrir mão de valores associados à vida contemplativa<sup>129</sup>. Eles também contribuíram para a associação entre retórica e atividade cívica, no sentido da eloquência ser tanto um meio de expressão do pensamento quanto um instrumento de combate político<sup>130</sup>.

Os humanistas acreditavam que o regime republicano, exaltado por autores antigos como Cícero, era o mais adequado para os cidadãos exercitarem suas virtudes, já que a cidade governada de modo livre proporcionava o ambiente mais propício para a realização da vida boa. No regime republicano, os cidadãos encontravam a liberdade e a igualdade políticas, no sentido da

---

<sup>128</sup> Bignotto, Newton. *Origens do republicanismo moderno*, p. 83-108.

<sup>129</sup> Baron, Hans. "Cicero and the roman civic spirit in the Middle Ages and Early Renaissance". In: *Bullettin of the John Rylands Library*, n. 22, 1938, p. 72-97.

<sup>130</sup> Nederman, C. "Rhetoric, reason, and republic: republicanism ancient, medieval, and modern". In: Hankins, J. (ed.) *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 247-269.

mesma proteção diante da lei, necessárias para a vida civil. O governo da lei, garantido pelo regime republicano, assegurava a justiça e a unidade na cidade, ao limitar o conflito entre as partes ao âmbito institucional. Os humanistas também acreditavam que a manutenção desse regime republicano dependia da dedicação ao bem público e da participação dos cidadãos na política. Preocupados com o avanço de potências estrangeiras e de governos tirânicos que colocavam em xeque a liberdade das cidades e dos cidadãos, eles consideravam que o regime republicano conhecia sua decadência quando os cidadãos colocavam os interesses privados acima dos coletivos, abandonando as obrigações cívicas, ou quando não dispunham mais da liberdade para participar da vida pública<sup>131</sup>.

A defesa do regime republicano continuou no horizonte dos humanistas do século XVI, por exemplo, na análise das disposições constitucionais de Veneza realizada por Donato Giannotti<sup>132</sup> e nas reflexões de Francisco Guicciardini sobre o governo de Florença<sup>133</sup>. Mas foi, sem dúvida, na obra de Maquiavel, em especial nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, que o republicanismo renascentista teve sua formulação mais original e inovadora<sup>134</sup>.

---

<sup>131</sup> Skinner, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*, p. 91-133.

<sup>132</sup> Gilbert, F. "The Venetian Constitutions in Florentine Political Thought". In: Rubinstein, N. (ed.) *Florentine Studies, Politics and Society in Renaissance Florence*. London: Faber, 1968, p. 463-500; Cadoni, G. *L'utopia repubblicana di Donato Giannotti*. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1978; Riklin, Alois. "Division of Power avant la lettre: Donato Giannotti". In: *History of Political Thought*, vol. 29, 2008, p. 257-272.

<sup>133</sup> Bignotto, Newton. *Republicanism e Realismo: Um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006; Brown, A. "De-masking Renaissance Republicanism". In: Hankins, J. (ed.) *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 179-197.

<sup>134</sup> Em razão da relevância do republicanismo de Maquiavel, a matriz maquiaveliana será descrita nos capítulos seguintes, na discussão sobre sua apropriação pelos autores ingleses em estudo.

## 1.2. As controvérsias entre rei e Parlamento

Se os princípios republicanos puderam ser incorporados ao debate político inglês, é porque havia de certo modo condições favoráveis para isto. Na primeira metade do século XVII, algumas questões parecem ter proporcionado tais condições, contribuindo de maneira decisiva para a boa acolhida do republicanismo em solo inglês. Entre elas, destacam-se aquelas provenientes das disputas entre rei e Parlamento sobre os privilégios dos parlamentares, as liberdades dos súditos, as prerrogativas reais e a autoridade suprema no reino<sup>135</sup>.

Com a morte de Elisabete I, em 24 de março de 1603, a dinastia Tudor chegou ao fim. Como ela não havia deixado herdeiros, o seu legítimo sucessor era o rei da Escócia, Jaime VI, filho de sua prima Maria Stuart, que havia sido obrigada a abdicar do trono escocês, em 1567, e executada em 1587, sob a acusação de conspirar contra a rainha inglesa. Jaime Stuart tornou-se então rei também da Inglaterra e da Irlanda, sendo coroado como Jaime I, em 25 de julho de 1603<sup>136</sup>.

Ele assumia um reino unificado e submetido à autoridade real, com um único sistema legal baseado na *common law*, cortes reais exercendo o monopólio da justiça, sem focos de resistência por parte da nobreza, mas que não dispunha, como outras monarquias continentais, de um exército permanente composto por soldados profissionais, nem de um corpo de funcionários vinculados e fiéis à Coroa. Recebia ainda como herança uma Igreja Anglicana que sofria oposição de súditos católicos, por causa de sua teologia protestante, e certa desconfiança de súditos presbiterianos e puritanos, em razão da manutenção da hierarquia

---

<sup>135</sup> Os fatos históricos e suas mais diversas interpretações não são objeto de discussão neste trabalho. As referências históricas mencionadas, sempre limitadas às mais relevantes para os propósitos da investigação, servem apenas para contextualizar o debate teórico, a fim de elucidar suas razões e tornar compreensíveis os argumentos utilizados.

<sup>136</sup> A linha de sucessão era a seguinte: Jaime Stuart era filho da rainha escocesa Maria Stuart, filha do rei escocês Jaime V, filho de Margarete Tudor, irmã do rei inglês Henrique VIII.

episcopal e do uso da liturgia romana<sup>137</sup>. Pior, ele herdava um Parlamento ampliado, do qual a Coroa havia aumentado consideravelmente sua dependência financeira<sup>138</sup>.

Se o Parlamento havia sido pouco convocado por Elisabete I e, quando o foi, atendeu as suas solicitações sem muitos entraves, Jaime I teve de reuni-lo com frequência, em razão dos graves problemas financeiros da Coroa, mas sem obter a mesma colaboração. Para cobrir as despesas reais, além dos recursos normalmente concedidos pelo Parlamento no início de cada reinado, Jaime I recorreu a tributos extraordinários, chamados de imposições, como taxas sobre bens importados e criação de monopólios comerciais sobre produtos de grande consumo. Os Parlamentos convocados criticaram esta forma de tributação, denunciando-a como um abuso das prerrogativas reais, e exigiram o reconhecimento de suas antigas atribuições no estabelecimento das políticas fiscais e comerciais do reino, com o argumento de que, pelo menos desde o reinado de Eduardo I (1239-1307), era costume o monarca inglês não estabelecer medidas fiscais e

---

<sup>137</sup> O Ato de Supremacia, aprovado pelo Parlamento em 1534, rompeu com a Igreja de Roma e designou Henrique VIII chefe supremo da Igreja da Inglaterra. Entre 1547 e 1553, no decorrer do reinado de Eduardo VI, a Reforma se consolidou na Inglaterra com a instituição do *Livro de Oração Comum*, escrito pelo líder reformador Thomas Cranmer, que se tornou a liturgia oficial da Igreja Anglicana. Mas no reinado de Maria Tudor, entre 1553 e 1558, foi restaurado o catolicismo. Iniciou-se intensa perseguição aos protestantes de todas as confissões. Em 1559, a sua irmã, a rainha Elisabete I restaurou o Ato de Supremacia e promulgou o Ato de Uniformidade, que restabeleceu o *Livro de Oração Comum*. Em 1563 foram instituídos pelo Parlamento os *Trinta e Nove Artigos da Religião*, que definiram a doutrina da religião anglicana. Nem presbiterianos nem puritanos se sentiam confortáveis com o anglicanismo, considerado ainda muito próximo do catolicismo.

<sup>138</sup> O número de membros da Casa dos Comuns havia quase dobrado no reinado de Elisabete I, passando de 300 para cerca de 500. A grande maioria dos novos membros era proveniente da *gentry*, classe social composta por proprietários fundiários que não faziam parte da antiga nobreza, cujo número era cada vez mais reduzido – não passava no início do século XVII de uma centena numa população de aproximadamente 4 milhões de habitantes. A elite da *gentry* era constituída por uma nova aristocracia que havia comprado seu título, como o de *baronet*, mas que não era qualificada para fazer parte da Casa dos Lordes. Em seguida, vinham os cavaleiros, cujo título era conferido pelo monarca, mas não em caráter hereditário. Depois vinham os escudeiros, proprietários de terra cuja renda girava em torno de 500 libras por ano. Mas a maior parte da *gentry* eram proprietários sem títulos honorários, chamados simplesmente de *gentlemen*. Tawney, R. H. "The Rise of the Gentry, 1558-1640". In: *The Economic Historic Review*, vol. XI, 1941, p. 1-38; Stone, Lawrence. *The Crisis of the Aristocracy 1558-1641*. Oxford: Oxford University Press, 1965.

comerciais, que interferissem na vida dos súditos, sem o consentimento parlamentar<sup>139</sup>.

Nesse período, o Parlamento era geralmente visto como uma extensão do conselho de barões (*commune concilium regni*), cuja função originária era aconselhar e auxiliar (*concilium et auxilium*) o monarca no governo do reino. Por emanar do poder real, já que competia ao monarca decidir quando convocá-lo, reuni-lo e dissolvê-lo, o Parlamento era considerado um órgão consultivo, no qual os súditos podiam falar o que tinham em mente, como denotava a suposta origem francesa de seu nome (*parler leur ment*), mas totalmente dependente das decisões do monarca, que podia desconsiderar suas sugestões ou alterar suas propostas. Diferente de seus similares continentais, ele era único no reino e estava dividido em duas Casas: a Casa dos Lordes, reservada ao alto clero e à nobreza, e a Casa dos Comuns, que reunia delegados eleitos das principais comunas e condados. Era visto como um lugar onde interesses locais eram negociados com a Coroa, funcionando como uma espécie de intermediário entre o povo e o rei. Mas o Parlamento também era considerado a mais alta corte de justiça, o guardião e protetor dos direitos dos ingleses, responsável pela aprovação de medidas que interferissem com suas vidas, bens e liberdades. Por isso, a fim de assegurar a melhor cooperação dos parlamentares, o monarca normalmente apresentava, de maneira solene, as disposições que pretendiam tornar obrigatórias; e os parlamentares, por sua vez, encaminhavam com reverência suas proposições para a apreciação e a sanção real<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Holmes, Clive. "Parliament, Liberty, Taxation, and Property". In: Hexter, J. H. (ed.) *Parliament and Liberty: from the reign of Elizabeth to the English Civil War*. Stanford: Stanford University Press, 1992, p. 122-154.

<sup>140</sup> Smith, David L. *The Stuart Parliaments, 1603-1689*. London: Hodder Arnold, 1999; Peck, Linda L. "Kingship, counsel and law in early Stuart Britain". In: Pocock, J. G. A. (ed.) *The varieties of British political thought, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 80-115.



No início das atividades de cada novo Parlamento, era comum o *Speaker*, depois de eleito, aceitar a incumbência de presidir os trabalhos da assembleia e demandar a garantia de determinados privilégios para os parlamentares. Entre esses privilégios, os mais tradicionalmente mencionados eram a liberdade de expressão e de votação; a garantia de não ser preso nem ter seus servidores encarcerados no período de reunião; o acesso ao rei em todas as ocasiões que fossem necessárias; e a promessa real de que interpretaria de forma benévola as propostas apresentadas. Convencionalmente, o *Lord Chancellor* respondia no lugar do rei, assegurando esses privilégios, mas alertando para suas limitações: por exemplo, a garantia de não ser preso não podia ser utilizada para proteger aqueles que estavam em débito com a Coroa<sup>141</sup>.

A principal razão alegada para tais privilégios era garantir aos parlamentares a tranquilidade necessária para que eles se dedicassem aos assuntos do reino. Mas não havia nenhum documento escrito que garantisse esses privilégios, estando baseados apenas em precedentes imemoriais encontrados na *common law*. Diferentemente do direito romano, que estava expresso na compilação de Justiniano, a *common law* era definida em termos de costumes antigos, que haviam sido consagrados pelas cortes de justiça e estavam de acordo com a razão e a vontade divina, expressa nas Sagradas Escrituras. Eles haviam adquirido força de lei por prescrição, já que existiam num período anterior aos tempos imemoriáveis, sem que houvesse registros escritos ao contrário. Os juristas da *common law* utilizavam normalmente a data da coroação de Ricardo I, 3 de setembro de 1189, para dividir o tempo imemorial do tempo da memória. Assim, as práticas legais deveriam ter sido exercidas regularmente e constantemente antes e depois de 1189, e o seu uso deveria ter sido longo, contínuo e pacífico, sem interrupção, para fazer parte

---

<sup>141</sup> Burgess, Glenn. *The politics of the Ancient Constitution 1603-1642*. London: Macmillan Press, 1992.

da *common law*. Pressionados para identificar esses precedentes legais, os parlamentares referiam-se em geral às leis de Eduardo, o Confessor (1042-1066) e de Henrique I (1100-1135). Faltando registros legais para estabelecer quais eram efetivamente essas regras, os parlamentares recorriam às crônicas medievais, argumentando que eram as leis enunciadas no juramento de coroação dos reis ingleses, *Liber Regalis*, que se iniciou com Eduardo II (1307-1327)<sup>142</sup>.

Jaime I sustentava que os privilégios dos parlamentares, assim como os direitos e as liberdades dos súditos, eram derivados diretamente de sua vontade, provinham da graça real, sendo concedidos com a condição de que os parlamentares se mantivessem nos limites da lealdade e obediência<sup>143</sup>. O seu principal argumento era de que os Parlamentos haviam sido criados e instituídos pelos monarcas ingleses, o que provava a sua dependência em relação à vontade real<sup>144</sup>.

Os parlamentares, por sua vez, sustentavam que os seus privilégios eram inerentes ao próprio Parlamento e não podiam ser ameaçados pela vontade do rei. O argumento utilizado era de que, se fosse permitido ao monarca remover os parlamentares durante as seções, banir do debate matérias que considerasse inadequadas ou controlar a agenda das discussões, eles ficariam impedidos de cumprir com as obrigações para as quais haviam sido eleitos. Para eles, era o próprio Parlamento que deveria punir, quando considerasse necessário, os discursos ofensivos ou os

---

<sup>142</sup> Weston, Corinne. "England: ancient constitution and common law". In: Burns, J. H. (ed.) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 374-411.

<sup>143</sup> Christianson, Paul. "Royal and Parliamentary Voices on the Ancient Constitution, 1604-1621". In: Peck, Linda L. (ed.) *The Mental of the Jacobean Court*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 36-95; Sommerville, Johann P. *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England, 1603-1640*. London: Longman, 1986.

<sup>144</sup> Jaime I. *A speech to the Lords and Commons of the Parliament at White-Hall (1610)*. In: Wootton, David (ed.) *Divine Right and Democracy*. London: Penguin Books, 1986, p. 107-110.

comportamentos inadequados de seus membros, sem a interferência real<sup>145</sup>.

A principal justificativa para a existência desses privilégios era de que estavam intrinsecamente vinculados às liberdades dos súditos. Desse modo, se não fossem assegurados, os parlamentares não teriam condições de defendê-las contra o possível uso indiscriminado das prerrogativas reais. Nesse período, os Comuns não se viam mais como simples delegados apontados pelas suas localidades, com poderes limitados pela comissão que lhe fora dada, como os seus antecessores medievais, mas como porta-vozes de todos os súditos, com plenos poderes para atuar em benefício de todos. Embora fossem escolhidos por um lugar em particular, quando ocupavam uma cadeira do Parlamento, eles representavam os interesses da nação<sup>146</sup>.

Neste período também se consolidou a ideia de que as liberdades dos súditos estariam realmente garantidas se os próprios súditos deliberassem de algum modo sobre as medidas que interferissem diretamente em suas vidas. Neste sentido, ganhava importância a eleição para a Casa dos Comuns, já que ela proporcionava aos súditos o meio institucional para expressar seu consentimento sobre taxaço, legislação e outros assuntos relacionados com suas liberdades; e assim participar de maneira indireta das decisões de governo<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> Sacks, David. "Parliament, Liberty and the Commonwealth". In: Hexter, J.H. (ed.) *Parliament and Liberty: from the reign of Elizabeth to the English Civil War*. Stanford: Stanford University Press, 1992, p. 85-121.

<sup>146</sup> Sommerville, Johann P. "Parliament, Privilege, and the Liberties of the Subject". In: Hexter, J.H. (ed.) *Parliament and Liberty: from the reign of Elizabeth to the English Civil War*. Stanford: Stanford University Press, 1992, p. 56-84.

<sup>147</sup> Gray, Charles. "Parliament, Liberty and Law". In: Hexter, J.H. (ed.) *Parliament and Liberty: from the reign of Elizabeth to the English Civil War*. Stanford: Stanford University Press, 1992, p. 155-200.

### 1.2.1 As liberdades dos súditos e as prerrogativas reais

No início do século XVII, era comum a concepção de que no reino inglês, diferentemente das monarquias continentais, havia certo equilíbrio entre as prerrogativas do rei e as liberdades dos súditos, uma espécie de balanço estabelecido desde os tempos em que os lordes passaram a exigir a convocação de Parlamentos regulares, a fim de ter seus direitos e liberdades assegurados. Esta concepção apoiava-se principalmente na obra de John Fortescue, *De Laudibus Legum Anglie* (1468-71), que caracterizava a monarquia inglesa como um *dominium regale et politicum*<sup>148</sup>.

Fortescue reunia assim dois conceitos utilizados por Ptolomeu de Luca: o *dominium regale* que designava o domínio de um só homem de acordo com sua vontade, próprio dos principados; e o *dominium politicum* que designava o domínio baseado na lei e na partilha de poder entre os cidadãos, próprio das repúblicas<sup>149</sup>.

Como já foi observado, na linguagem política do final do período medieval, o termo *politicus* e seus correlatos eram normalmente utilizados para tratar das coisas relacionadas à *civitas*, ou seja, a comunidade na qual os cidadãos viviam sob o império da lei e ocupavam alternadamente as magistraturas. Por isso, quando os autores, que se referiam ao principado ou à monarquia, faziam uso da qualificação *politicum*, eles desejavam enfatizar que havia certa moderação ou restrição do poder monárquico em nome da equidade, das leis costumeiras ou dos corpos colegiados intermediários. O acréscimo de *politicum* designava que o poder do monarca era exercido, não de maneira

---

<sup>148</sup> Skell, Caroline A. "The influence of the writings of Sir John Fortescue". In: *Transactions of the Royal Historical Society*, n. 10, 1916, p. 91-107; Nederman, Cary J. *Lineages of European Political Thought*. Washington: The Catholic University of America Press, 2009, p. 261-276.

<sup>149</sup> Ptolomeu de Lucca. *On the Government of Rulers*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1977.

arbitrária ou discricionária, mas respeitando as leis do reino e a vontade dos súditos<sup>150</sup>.

Fortescue não via na monarquia inglesa nem um *dominium regale*, simplesmente exercido pela vontade discricionária do rei, já que o monarca inglês não fazia leis ou impunha tributos conforme seu arbítrio, nem um *dominium politicum*, já que o governo não era exercido pelo conjunto dos cidadãos. Ele acreditava que se tratava então de uma forma híbrida, da mistura e combinação das duas formas de governo, cujo resultado era um *dominium regale et politicum*<sup>151</sup>.

O principal mérito deste regime misto estava em impor limites legais ao monarca, impedindo-o de agir contra as leis do reino e de fazer uso de seu poder para satisfazer suas ambições pessoais. Diferentemente do *dominium regale*, que submetia os súditos à vontade arbitrária do monarca, subjugando-os em troca de proteção, o *dominium regale et politicum* tinha seu fundamento no consentimento dos súditos<sup>152</sup>.

O regime inglês era comparado por Fortescue com a monarquia francesa, sustentada num simples *dominium regale*. Por deter um poder absoluto, o rei francês tributava seus súditos de maneira arbitrária, empobrecendo-os e privando-os dos recursos materiais necessários à sobrevivência. Dessa maneira, os súditos franceses eram espoliados com frequentes taxas e monopólios comerciais, sustentados apenas na vontade real, aprisionados sem saber o motivo e condenados sem julgamento. A consequência do poder arbitrário do rei francês era a necessidade de um poderoso exército, a fim de se defender do ódio de seus súditos, que estavam sempre prontos para se rebelar, gerando uma

---

<sup>150</sup> Viroli, Maurizio. *Machiavelli and the republican idea of politics*, p. 143-172.

<sup>151</sup> Gilbert, Felix. "Sir John Fortescue's 'Dominium regale et politicum'". In: *Medievalia et Humanistica*, n. 2, 1944, p. 88-97.

<sup>152</sup> Fortescue, J. *On the Laws and Governance of England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 128-136

instabilidade permanente no reino<sup>153</sup>. Ao contrário, o rei inglês não aprisionava seus súditos sem justa causa nem impunha tributos ou monopólios comerciais, de acordo somente com sua vontade. Além disso, como ele dispunha dos meios necessários, concedidos pelo Parlamento, para cumprir as obrigações de seu ofício – manter a ordem, garantir a segurança e promover a riqueza do reino –, não se sentia tentado a buscar recursos financeiros de forma ilegal. Os súditos ingleses podiam assim desfrutar de suas liberdades e dos frutos de seu trabalho sem receio da interferência de estrangeiros, concidadãos ou magistrados civis<sup>154</sup>.

Para Fortescue, todo regime político tem sua origem numa deliberação do povo, anteriormente constituído pela comunidade de bens e de leis. No caso inglês, a escolha da monarquia havia sido precedida por esta partilha de princípios legais e de bens. Por isso, o monarca inglês não podia alterar as condições legais com base nas quais devia reger nem atentar contra os bens de seus súditos, anteriores a sua existência<sup>155</sup>.

Do mesmo modo, as leis posteriormente decretadas não eram fruto apenas da vontade do monarca inglês, já que era necessária a aprovação dos outros dois estados do reino; e uma vez aprovadas, elas se impunham a todos, inclusive ao monarca, evitando o surgimento da tirania. A necessária aprovação parlamentar das leis, aliada à autoridade independente dos conselheiros reais, impunha uma barreira eficaz contra práticas discricionárias dos monarcas ingleses. Desse modo, as liberdades dos súditos eram asseguradas, sem infringir, contudo, a autoridade real, uma vez que a obrigação do monarca em agir de acordo com

---

<sup>153</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 49-52; 83-85.

<sup>154</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 88-92; 108-11.

<sup>155</sup> Callahan, T. "Blood, Sweat, and Wealth: Fortescue's Theory of the Origin of Property". In: *History of Political Thought*, n. 17, 1996, p. 21-35; Shepard, Max Adams. "The Political and Constitutional Theory of Sir John Fortescue". In: *Essay in History and Political Theory in Honor of Charles H. McIlwain*. New York: Russel & Russel, 1967, p. 289-319.

as leis significava simplesmente que ele não podia impor decretos ou estatutos conforme seu arbítrio<sup>156</sup>.

Mas os contínuos embates entre Jaime I e os Parlamentos convocados colocavam em xeque essa imagem de equilíbrio entre as liberdades dos súditos e as prerrogativas reais. O monarca inglês demandava recursos financeiros, alegando sua necessidade para a preservação do reino, da qual ele era o responsável; e argumentava que era dever dos súditos auxiliá-lo na realização desta tarefa. Os parlamentares se opunham aos expedientes utilizados pelo monarca, exigindo o respeito à antiga constituição do reino. Diante das resistências dos primeiros Parlamentos, Jaime I deixou de convocá-los, entre 1614 e 1621, e passou a governar baseado em suas prerrogativas reais. A fim de custear as despesas de seu governo, entre outras medidas, o monarca inglês recorreu a empréstimos compulsórios, aprisionando os súditos que se recusassem a concedê-los<sup>157</sup>.

Apoiado na doutrina do direito divino dos reis, que havia defendido num tratado político de 1598, Jaime I justificava suas ações com o argumento de que sua autoridade provinha diretamente de Deus, o que o colocava acima de todas as autoridades humanas, inclusive das leis do reino. Em razão dessa origem de sua autoridade, ele tinha de prestar contas de suas ações apenas diante de Deus; e todas as suas ordens deviam ser obedecidas sem questionamentos, como uma obrigação religiosa e um dever moral<sup>158</sup>. Por isso, ele podia, quando fosse necessário, dispor da vida, liberdade e bens de seus súditos, ou seja, de suas propriedades, de acordo com sua vontade<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> Fortescue, J. *On the Laws and Governance of England*, p 52-54.

<sup>157</sup> Oakley, Francis. "Jacobean Political Theology: The Absolute and Ordinary Powers of the King". In: *Journal of the History of Ideas*, n. 29, 1968, p. 323-346.

<sup>158</sup> Jaime I. *The Trew Law of Free Monarchies* (1598). In: *Political Writings* (ed. Johann Sommerville). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>159</sup> Sommerville, Johann. "James I and the Divine Right of Kings, English Politics and Continental Theory". In: Peck, Linda L. (ed.) *The Mental of the Jacobean Court*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 55-70.

Não se pode esquecer que propriedade tinha um sentido amplo, no século XVII, significando tanto os bens possuídos quanto a possibilidade legal de fazer uso de determinados direitos. Por isso, era possível dizer que alguém detinha a propriedade de um bem ou para um bem, no sentido de que ele detinha o direito de utilizar este bem – vida, liberdade, bens materiais – como considerasse mais adequado dentro da lei<sup>160</sup>.

Seguindo a opinião de juristas da *common law* como Edward Coke, que havia sido Lorde Chefe da Justiça até 1616, quando foi afastado pelo rei, alguns publicistas reagiram ao uso das prerrogativas reais, alegando que o seu exercício era regulado pelas leis do reino e não podiam prejudicar as liberdades dos súditos sob a alegação de que as necessidades do reino tornavam as leis irrelevantes<sup>161</sup>.

De fato, ao comentar a cláusula 29 da Magna Carta, Edward Coke reconhecia três sentidos para o termo liberdade: as leis do reino, no sentido de que elas eram a autoridade suprema no reino e asseguravam aos ingleses os seus direitos e liberdades; os privilégios e franquias que os súditos recebiam do rei ou demandavam por prescrição; e as liberdades dos súditos em virtude de serem membros de um reino livre e independente. De acordo com o último sentido, o mais comumente utilizado, ser livre significava não estar sujeito ao domínio arbitrário de um senhor e implicava possuir o direito para dispor de sua pessoa e bens como considerasse mais adequado dentro das leis do reino. Se um súdito fosse forçado, por exemplo, a entregar suas terras, pagar um tributo ou servir ao exército, sem seu consentimento, teria seu

---

<sup>160</sup> Aylmer, G. E. "The Meaning and Definition of Property in Seventeenth Century England". In: *Past and Present*, n. 86, 1980, p. 88-90.

<sup>161</sup> Sommerville, Johann. "The Ancient Constitution Reassessed the Common Law, the Court, and the Languages of Politics in Early Modern England". In: Smuts, Malcolm (ed.) *The Stuart Court and Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 39-64.



status de súdito livre comprometido, aproximando-se da condição de vilão ou de servo<sup>162</sup>.

A fim de criticar o uso abusivo das prerrogativas reais, os juristas da *common law* geralmente enfatizavam a diferença entre o súdito livre e o vilão. O vilão não era um servo, já que dispunha de sua pessoa, mas desfrutava do uso de uma terra segundo a vontade de seu proprietário. Ele dependia do arbítrio deste senhor para viver e dispor dos frutos de seu trabalho. Por isso, não podia ser considerado um súdito livre. Assim, se fosse reconhecida a prerrogativa real de taxar seus súditos sem o consentimento parlamentar, era preciso admitir que os súditos deixavam de ser livres, aproximando-se daquela condição de vilão, pois ficavam à mercê da vontade do rei. Era praticamente um lugar-comum entre esses juristas que as liberdades dos súditos dependiam da propriedade sobre si mesmos e sobre seus bens, em razão do status ocupado na estrutura social. Esta forma de compreensão estava ligada à linguagem do período medieval, quando um dos sentidos de liberdade remetia às imunidades e aos privilégios dos membros de determinadas coletividades livres – cidades, abadias, universidades, entre outras – a partir de suas posições legalmente reconhecidas. Assim, neste sentido de direitos invioláveis e exclusivos, a liberdade era entendida como algo eminentemente social, que se referia ao status dos membros dessas coletividades livres. As liberdades dos súditos eram entendidas por esses juristas como fundamentais, porque elas estavam declaradas na Magna Carta, o que lhes dava o cunho de direitos inatos. Elas não eram apenas uma coleção de franquias e imunidades, concedidas ou declaradas em ocasiões particulares, mas direitos imanentes ao status de membros do reino inglês. A presença desses direitos na Magna Carta simplesmente provava que as liberdades dos súditos

---

<sup>162</sup> Coke, Edward. *Select Writings of Edward Coke* (ed. Steve Sheppard). Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 2003, p. 1229; 1270. Sobre a importância de Coke nos acontecimentos que se sucederam ver Hill, Christopher. *Origens Intelectuais da Revolução Inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 303-357.

não eram concessões reais, mas pertenciam originalmente aos súditos de acordo com as leis do reino<sup>163</sup>.

As discussões sobre a origem e a extensão das prerrogativas reais intensificaram-se com a ascensão ao trono de Carlos I, em 1625. O primeiro Parlamento reunido em junho não concedeu ao rei, como era costume desde o reinado de Eduardo IV (1461-1483), a sua renda vitalícia, mas apenas pelo período de um ano, nem os recursos suficientes para subsidiar a guerra que havia sido declarada contra a Espanha no final do reinado de seu pai. A dependência financeira da Coroa obrigou Carlos I a convocar outro Parlamento em fevereiro de 1626. A fim de evitar a presença de opositores na Casa dos Comuns, o rei nomeou seus principais adversários como *Sheriffs*, que pela lei do reino não podiam abandonar os condados até o término de seus mandatos. Mas a estratégia não foi suficiente para conter a oposição parlamentar e mais uma vez não lhe foram concedidos os recursos solicitados. Como havia feito o seu pai, o novo monarca recorreu a outros expedientes, como os empréstimos compulsórios, encarcerando aqueles que se recusaram a pagá-los, com o argumento de que ele detinha a prerrogativa de aprisionar súditos sem que fosse necessário explicitar a causa da prisão<sup>164</sup>.

Em 1628, Carlos I teve de convocar um novo Parlamento, para solicitar recursos com os gastos militares da guerra que ele havia declarado contra a França. Os comuns utilizaram as primeiras seções para se queixar de que as liberdades dos súditos estavam sendo violadas pelo uso excessivo das prerrogativas

---

<sup>163</sup> Harding, Alan. "Political Liberty in the Middle Age". In: *Speculum*, n. 55, 1980, p. 423-443; Baker, J. H. "Personal Liberty under the Common Law of England, 1200-1600". In: Davis, R. W. (ed.) *The Origins of Modern Freedom in the West*. Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 178-202.

<sup>164</sup> Reeve, L. J. *Charles I and the Road to Personal Rule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 9-57.

reais, que eram conferidas pelas leis do reino e só podiam ser utilizadas de acordo com elas<sup>165</sup>.

No início de 1629, depois de longos debates, a maioria parlamentar impôs como condição de aceitação das demandas do rei o reconhecimento da *Petição de Direito* (*The Petition of Right*). Inspirado pelas ideias de Edward Coke – em particular pelos princípios de que todo tributo deveria ser aprovado pelos súditos, representados no Parlamento, e de que todo súdito deveria ter o direito de defesa, se fosse acusado de algum crime – o documento declarava ilegais a prisão arbitrária, a imposição de tributos sem o consentimento parlamentar e outras práticas utilizadas pelo rei, como a convocação forçada de súditos para o exército e o uso da lei marcial contra súditos que podiam ser julgados pelas cortes de justiça<sup>166</sup>.

Carlos I aceitou a *Petição de Direito* com a expectativa da aprovação tanto dos recursos solicitados quanto de sua renda vitalícia e de tributos comerciais até o final de seu reinado. Os parlamentares se recusaram a atender a suas demandas, alegando que a aprovação de tributos só podia ser dada a cada circunstância em que eles se fizessem necessários. O rei dissolveu o Parlamento e ordenou a prisão de 10 membros da Casa dos Comuns – um deles (Sir John Eliot) morreu na prisão, alguns foram soltos apenas em 1631 (John Selden, Sir Miles Hobart, Denzil Holles) e outros permaneceram presos até 1640 (William Strode, Benjamin Valentine), quando um novo Parlamento foi convocado. Carlos I governou por onze anos baseado nas prerrogativas reais, ignorando a *Petição de Direito*, com o argumento de que ela havia

---

<sup>165</sup> Johnson, Robert C. (ed.). *Commons Debates 1628* Vol.III: 21 April-27 May 1628 (The Yale Center for Parliamentary History). Rochester: The University of Rochester Press, 1977, p. 562-565.

<sup>166</sup> *The Petition of Right* (1628). In: Wootton, David (ed.) *Divine Right and Democracy: an anthology of political writing Stuart England*. London: Penguin Classics, 1986, p.168-170.

sido publicada sem a sanção real e por isso devia ser considerada sem validade<sup>167</sup>.

Um exemplo do uso das prerrogativas reais neste período foi a cobrança do *Ship Money*, originariamente uma contribuição em navios ou dinheiro que a Coroa solicitava às cidades portuárias em situações de emergência. A partir de 1636, o tributo passou a ser anual e se estendeu a todas as cidades e vilas do reino. O principal argumento era de que não se tratava de uma taxa, que tinha de ser aprovada pelo Parlamento, mas de um expediente utilizado em casos de necessidade, quando o bem-estar do reino tinha precedência sobre os direitos dos súditos. As cortes de justiça reconheceram que o monarca inglês podia obrigar seus súditos a auxiliá-lo na defesa do reino, em situações de emergência, e admitiram que somente o monarca podia avaliar se a situação era ou não de risco para o reino. Os súditos que se recusaram a pagá-lo, porque não havia recebido aprovação parlamentar, foram presos, julgados e condenados<sup>168</sup>.

Sem Paramentos, a resistência vinha de publicistas que denunciavam o uso das prerrogativas reais e a aproximação do rei com o papado, em razão da influência cada vez maior da rainha católica Henriqueta Maria, irmã do rei francês Luis XIII. A fim de justificar seus ataques, eles recorriam com frequência à doutrina medieval dos dois corpos do rei, que distinguia a pessoa natural do rei de sua autoridade pública estabelecida pela lei, alegando que eles estavam criticando as ações de Carlos Stuart, a fim de proteger a majestade e a autoridade real<sup>169</sup>.

Neste sentido, o panfleto de Henry Parker, *The Case of Ship-Money Briefly Discoursed* (1640), acusava Carlos I de atentar contra as liberdades dos súditos, uma vez que não havia a

---

<sup>167</sup> Sharpe, Kevin. *The Personal Rule of Charles I*. New Haven: Yale University Press, 1992.

<sup>168</sup> Reeve, L. J. *Charles I and the Road to Personal Rule*, p. 275-291.

<sup>169</sup> Kantorowicz, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 72-192.

emergência alegada e, mesmo se houvesse, cabia ao Parlamento autorizar a taxaço<sup>170</sup>. Ele denunciava que o abuso das prerrogativas reais estava empobrecendo os súditos e prejudicando o reino. Além disso, Parker alegava que não era apenas a extensão das prerrogativas reais, mas a sua mera existência que era incompatível com as liberdades dos súditos, reduzindo-os à condição de servos e escravos<sup>171</sup>.

Carlos I passou a reprimir, processar e encarcerar os seus opositores, utilizando para isso as cortes privilegiadas, como a Câmara Estrelada, a Corte de Alta Comissão e o Conselho do Norte e de Gales, criadas no século anterior para sustentar as políticas reais e fortalecidas em seu governo. Com a intenção de promover a uniformidade religiosa nos três reinos, o rei sustentou as iniciativas do Arcebispo William Laud, como a revisão do valor do dízimo, a recuperação dos domínios eclesiásticos, a reestruturação da hierarquia episcopal, a fixação de rituais solenes para as cerimônias religiosas, em particular a celebração dos sacramentos. A causa de seu apoio era menos a sua preferência pelo anglicanismo do que a sua aversão cada vez maior aos puritanos, considerados os principais incentivadores da desobediência civil, e aos presbiterianos, visto como opositores de seu governo personalista<sup>172</sup>.

Na Escócia, onde predominava o presbiterianismo, a política real de fortalecimento do anglicanismo, encontrou forte oposição. Já havia um amplo descontentamento da nobreza escocesa em relação à dinastia Stuart: a rainha Maria Stuart havia sido forçada a abdicar em razão de seu catolicismo em 1567; Jaime Stuart

---

<sup>170</sup> Mendle, Michael. "The Ship Money Case, and the Development of Henry Parker's Parliamentary Absolutism". In: *Historical Journal*, n. 32, 1989, p. 513-536.

<sup>171</sup> Parker, H. *The Case of Ship-Money Briefly Discoursed*. In: Malcolm, Joyce L. (ed.) *The struggle for sovereignty: seventeenth-century English Political Tracts*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000, p. 96-109.

<sup>172</sup> Davies, Julian. *The Caroline Captivity of the Church: Charles I and the remoulding of Anglicanism, 1625-1641*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

havia prometido, depois de ter assumido o trono inglês, retornar à Escócia a cada três anos, mas havia feito apenas uma vez, em 1617; Carlos Stuart havia deixado o reino escocês com quatro anos, em 1604, e só havia retornado uma vez, em 1633, para ser coroado rei da Escócia, numa cerimônia de acordo com a liturgia anglicana. A decisão real de cancelar todos os títulos de propriedade, concedidos por seus antecessores nos últimos 300 anos, aumentou o descontentamento entre os nobres escoceses, que viam também o seu Parlamento cada vez mais submetido à vontade do rei. Mas a gota d'água foi a decisão de Carlos I, em dezembro de 1636, de obrigar todas as paróquias escocesas a utilizar o *Livro de Oração Comum*, baseado no ritual anglicano, juntamente com a imposição do governo episcopal na Igreja escocesa. Numa combinação de oposição religiosa com orgulho nacional, os escoceses se comprometeram, por um pacto solene de caráter religioso-militar (*Covenant*), a defender sua Igreja Presbiteriana, resistindo às ordens do rei<sup>173</sup>.

As tropas enviadas por Carlos I para conter a rebelião se juntaram aos rebeldes e o exército escocês invadiu o Norte da Inglaterra, no início de 1639. O rei não teve outra saída senão convocar um Parlamento, em abril de 1640, a fim de solicitar os recursos necessários para enfrentar uma guerra contra os escoceses. Como viu que não podia negociar com os comuns sem fazer grandes concessões, dissolveu o Parlamento após três semanas. Mas, em novembro do mesmo ano, seguindo o conselho de seus pares, o rei convocou outro Parlamento, que ficou conhecido como Longo Parlamento por permanecer reunido com algumas mudanças até abril de 1653. A expectativa do rei era de que os parlamentares concedessem os recursos solicitados,

---

<sup>173</sup> Donald, Peter. *An Uncounselled King: Charles I and the Scottish Troubles, 1637-1641*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 43-77.

mesmo que ele tivesse de fazer certas concessões, como abrir mão do *Ship Money*<sup>174</sup>.

Os debates se acirraram desde as primeiras sessões, com os comuns apresentando diversas petições, que demandavam o impeachment dos principais assessores do rei, reparação de vários julgamentos das cortes privilegiadas e alteração na forma de governo da Igreja da Inglaterra. Contando com uma unidade de pontos de vista, a oposição parlamentar conseguiu impor ao rei, no decorrer de 1641, uma série de medidas: as cortes privilegiadas, que sustentavam a política real, foram abolidas; os impostos que não haviam sido aprovados pelo Parlamento, incluindo o *Ship Money*, foram revogados; a política tributária passou para o controle parlamentar; os principais assessores reais foram depostos; alguns foram aprisionados e outros, executados, como Thomas Wentworth, Conde de Strafford; os bispos foram excluídos da Casa dos Lordes; e, para assegurar sua própria independência, o Longo Parlamento aprovou um ato que tornava automática a convocação de Parlamntos, caso o monarca não o fizesse no prazo de três anos, e um ato contra a sua dissolução sem o seu próprio consentimento. O rei não tinha forças para reagir e as conquistas parlamentares, no terreno constitucional, pareciam irrevogáveis<sup>175</sup>.

Porém, as cisões internas começaram a se manifestar. Em novembro, após haver sido aprovada a convocação de um exército para conter uma rebelião católica na Irlanda, iniciou-se um longo debate sobre a atribuição de seu comando. O rei, que havia retornado da Escócia, onde havia tentado negociar uma trégua, não abria mão do direito reconhecido tradicionalmente de ser o comandante-em-chefe do exército. Os principais líderes da Casa dos Comuns temiam que esse comando fosse utilizado pelo rei contra o Parlamento e defendiam o controle parlamentar do

---

<sup>174</sup> Woolrych, Austin. *Britain in Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 155-188

<sup>175</sup> Mendle, Michael. "The Great Council of Parliament and the First Ordinances: The Constitutional Theory of the Civil War". In: *Journal of British Studies*, n. 31, 1992, p. 133-162.

exército. Eles redigiram então uma violenta declaração contra o rei, a Grande Reprimenda (*Grand Remonstrance*), que foi longamente debatida e aprovada, na madrugada do dia 23 de novembro, por apenas onze votos, revelando a futura ruptura entre realistas e parlamentaristas. A declaração denunciava as ilegalidades cometidas pelo rei nos últimos anos, ao ter subvertido as leis fundamentais do reino, e propunha uma série de medidas a fim de restabelecer a antiga constituição. Ela foi apresentada em 1 de dezembro ao rei, que prometeu pronunciar-se em pouco tempo. Depois de duas semanas de espera, sem uma resposta do rei, os Comuns decidiram publicá-la<sup>176</sup>.

Em 2 de janeiro de 1642, Carlos I apresentou ao Longo Parlamento uma acusação contra cinco líderes da Casa dos Comuns: John Pym, que havia pedido e conduzido o impeachment do Arcebispo Laud e do Conde de Strafford, Sir Arthur Haselrig, autor da petição pela abolição do episcopado, John Hampden, que já havia sido preso por se recusar a pagar o *Ship Money*, Denzil Holles e William Strode, que haviam sido presos após a dissolução do Parlamento de 1628. Eles eram acusados de subverter as leis fundamentais do reino, ao reivindicar um poder arbitrário para o Parlamento, incentivar os escoceses a invadir a Inglaterra e promover a animosidade do povo contra o rei<sup>177</sup>.

A reação na Casa dos Comuns foi de apoio aos seus membros. Até mesmo a Casa dos Lordes, aliada geralmente do rei, considerou a acusação real um ataque contra a própria autoridade do Parlamento e questionou se o procedimento era legal, uma vez que o rei assumia o papel sem precedentes de promotor, contrário ao espírito do processo judicial da mais alta corte de justiça, da qual ele fazia parte<sup>178</sup>.

---

<sup>176</sup> Gardiner, S. R. (ed.). *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*. Oxford: Oxford University Press, 1906, p. 202-205.

<sup>177</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 236-238.

<sup>178</sup> Woolrych, Austin. *Britain in Revolution*, p. 189-215.



Impaciente com a decisão do Longo Parlamento, Carlos I invadiu a Casa dos Comuns, em 4 de janeiro, com 80 soldados armados, e anunciou a prisão dos cinco membros, que já se encontravam refugiados na City, sob a proteção do Conselho Municipal. Carlos I deixou o Parlamento sob os gritos de “privilégios”, que se repetiram pelas ruas de Londres, no dia seguinte, quando o rei foi ao Conselho Municipal exigir a prisão dos refugiados. No dia 6 de janeiro, os comuns decidiram pedir também proteção ao Conselho Municipal, que reuniu no dia seguinte mais de 40.000 cidadãos armados. Frustrado em sua tentativa de aprisionar os líderes dos comuns e sem apoio dos londrinos, o rei deixou a capital do reino na noite de 10 de janeiro e transferiu sua corte, primeiro para Hampton Court, depois para Windsor, para York e finalmente para Oxford<sup>179</sup>.

### 1.2.2. A autoridade suprema no reino

Nos meses seguintes, os dois lados procuraram defender sua causa, recorrendo às mais diversas autoridades. Às vezes, recorriam à mesma obra, como ao *De legibus et consuetudinibus Angliae* (1220-39), atribuído ao Chefe de Justiça do rei Henrique III, Henry de Bracton. Os realistas retiravam desta obra afirmações nas quais o monarca era apresentado como a única fonte de jurisdição do reino, sem igual ou superior. Já os parlamentaristas destacavam as passagens que sustentavam a necessária submissão do monarca às leis do reino<sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> Sobre o papel de Londres nos conflitos entre rei e Parlamento, ver Farnell, James E. “The Social and Intellectual Basis of London’s Role in the English Civil Wars”. In: *Journal of Modern History*, n. 49, 1977, p. 641-660.

<sup>180</sup> Esse uso comum por parte de realistas e parlamentaristas tem sido avaliado por vários historiadores como prova da ambiguidade e da tensão interna do próprio texto. Após a primeira edição, em 1569, a obra de Bracton foi republicada em 1640, com grande sucesso. Samuel Thorne argumenta que o texto foi, na verdade, produzido por vários autores, já que começou a ser redigido em 1220 e só a partir de 1230 passou a ser escrito por Bracton. Isso explicaria as suas diversas inconsistências e incongruências. Bracton, H. *On the Laws and Customs of England* (trad. e ed. Samuel E. Thorne). Cambridge: Cambridge University Press, 1968-77. 4 vols.

De fato, a obra de Bracton dava bons argumentos para os realistas. Ela destacava a supremacia real, especialmente na atribuição da justiça. Algumas passagens sustentavam que, como a autoridade real havia sido criada para atribuir a justiça, que tinha de ser reconhecida e declarada por uma autoridade competente, o rei encontrava-se acima de todas as demais autoridades do reino, que se encontravam submetidas ao seu julgamento. Outras afirmavam que o poder (*potestas*) do rei estava sustentado apenas na sua vontade (*voluntas*), apoiada pela força de sua espada, e que o exercício de sua vontade era coexistente com a jurisdição de seu poder, que só estava sujeito a Deus<sup>181</sup>.

Mas os realistas expandiam a ideia de que a autoridade real era suprema na atribuição da justiça para a noção de que ela era superior em todos os aspectos do governo. A partir deste pressuposto, eles sustentavam que o regime político na Inglaterra era uma monarquia absoluta na qual o rei detinha a supremacia política, seja por direito divino, seja por direito paterno, seja por direito de eleição ou de conquista<sup>182</sup>.

Na tradicional metáfora do corpo político, o rei era apresentado como a cabeça do corpo, o detentor de todas as prerrogativas necessárias para governar (*gubernaculum*) e atribuir justiça (*jurisdictio*) de acordo com sua vontade. Entre as prerrogativas, inseparáveis de seu ofício, algumas eram ordinárias e envolviam a condução do governo, como o direito de decretar guerra e paz, cunhar moeda, apontar ministros e conselheiros, reunir e dissolver os Parlamentos; e outras prerrogativas eram absolutas, como o poder de dar a lei a todos sem estar submetido a esta lei (*legibus solutus*). Numa monarquia, argumentavam os realistas, o poder supremo só podia pertencer ao rei, que detinha a última palavra nos assuntos do reino. Por isso, o rei podia

---

<sup>181</sup> Bracton, H. *On the Laws and Customs of England* 2: 305-306.

<sup>182</sup> Burgess, Glenn. *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*. New Haven: Yale University Press, 1996.

desconsiderar as sugestões dos parlamentares e até mesmo contrariar as leis estatutárias que haviam sido aprovadas no Parlamento. O poder real não conhecia limitações legais, pois estava necessariamente acima de todas as autoridades humanas. Este poder absoluto era considerado imprescindível para o exercício do governo, em particular na atribuição da justiça, uma vez que as leis não podiam prever todas as circunstâncias<sup>183</sup>.

Para os realistas, a monarquia era a forma de governo mais estável e perfeita, fundada nas leis naturais e divinas, expressas nas Sagradas Escrituras. Eles argumentavam que Deus havia estabelecido os reis como os seus vigários na Terra, com autoridade para governar de modo absoluto: o poder monárquico, análogo ao poder que um pai tem sobre sua família, era natural e derivado diretamente de Deus. Todos os direitos dos membros do corpo político, incluindo as liberdades dos súditos e os privilégios do Parlamento, derivavam diretamente de sua vontade e eram exercidos sob a sua autoridade. Pela sua condição, o monarca não estava sujeito a limitações humanas e detinha a prerrogativa de exercer de maneira exclusiva e discricionária a suprema autoridade política, uma vez que só tinha de prestar contas de suas ações diante de Deus, sendo ilegítima qualquer forma de desobediência aos seus comandos<sup>184</sup>.

Mas a obra de Bracton também dava bons argumentos para os parlamentaristas. Ela enfatizava em algumas partes que o monarca inglês tinha o dever de julgar de modo justo, respeitando as leis estatutárias, promulgadas por meio de um processo de cooperação entre o rei e seus súditos. O rei também não se encontrava acima das leis fundamentais do reino, uma vez que eram elas que o faziam rei. Por isso, o rei devia julgar de acordo com as leis, porque sua vontade em fazer justiça era um hábito

---

<sup>183</sup> Wilcher, Robert. *The writing of Royalism, 1628-1660*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 67-89.

<sup>184</sup> Eccleshall, Robert. *Order and Reason in Politics: Theories of Absolute and Limited Monarchy in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

(*habitus*), isto é, uma disposição contínua de agir segundo as leis do reino. A vontade real imitava desse modo a vontade divina, cuja característica essencial era sua inabalável orientação para a justiça, sua constante e perpétua disposição para agir de modo justo. Por ser o vigário de Deus na Terra, a vontade do rei estava inclinada invariavelmente para a busca da justiça, impedindo-o de agir de modo iníquo. Só neste sentido, como imagem da vontade divina, a vontade do rei podia ser considerada a expressão da justiça<sup>185</sup>.

Em alguns pontos a obra de Bracton advertia que, se ninguém podia obrigar o rei a respeitar as leis do reino, já que ele respondia somente a Deus, isso não significava que ele não podia ser repreendido e corrigido, caso cometesse uma flagrante injustiça. Isto porque, quando cometia uma ação iníqua, a vontade do rei não imitava a vontade divina, mas era fruto de sua vontade arbitrária e, por isso, passível de ser questionada. Se o rei cometesse uma injúria flagrante, com a clara intenção de prejudicar seus súditos, era admitido que ele podia ser advertido pelo conselho de barões com os quais estava associado para a atribuição da justiça. Mas, se o rei se recusasse a corrigir seu ato iníquo, ele só poderia ser julgado e penalizado por Deus, jamais por uma autoridade humana, já que não conhecia igual ou superior no reino<sup>186</sup>.

Na descrição das funções do conselho de barões, não se encontrava apenas o encargo de repreender as ações iníquas do rei. Os seus membros também eram considerados parceiros (*comprincipatur*) no governo, responsáveis pela proteção do reino. Entre as suas obrigações, destacavam-se o dever de auxiliar o rei na defesa do reino, aconselhar o monarca em matérias

---

<sup>185</sup> Bracton, H. *On the Laws and Customs of England* 2: 19-21 e 2: 22-23.

<sup>186</sup> A possibilidade de repreender o monarca, quando este age de modo injusto, é destacada na chamada *addicio de cartis*. Bracton, H. *On the Laws and Customs of England* 2: 109-110.

legislativas, participar de julgamentos difíceis e imprecisos<sup>187</sup>. O regime inglês era assim descrito como uma contínua cooperação e colaboração entre o rei e seu conselho, refletida pela participação dos barões em vários aspectos do governo do reino<sup>188</sup>.

Além de recorrer com frequência a essas passagens da obra de Bracton, os parlamentares também enfatizavam que a superioridade da monarquia inglesa estava no equilíbrio e reciprocidade entre as prerrogativas do rei e as liberdades dos súditos, seguindo a descrição de Fortescue. Em 1 de junho de 1642, eles apresentaram o documento *The Nineteen Propositions of both Houses of Parliament*, em que demandavam, entre outras atribuições no governo, o controle do exército, a efetiva participação na reforma da Igreja da Inglaterra, a nomeação de juízes, ministros e conselheiros do rei, a aprovação das principais decisões do conselho real. Sobre o processo legislativo, eles exigiam do rei o assentimento para os atos aprovados pelas duas Casas e censuravam a prerrogativa real da voz negativa, isto é, o direito do rei de vetar uma proposta de legislação feita pelo Parlamento, com o argumento de que ficar na dependência da

---

<sup>187</sup> Por exemplo, Bracton afirma que o rei não deveria participar de processos e de julgamentos que envolvessem casos de crime de lesa-majestade, pois não seria possível ser vítima e juiz no mesmo processo. Os crimes de lesa-majestade deveriam ser então julgados apenas pelo conselho de barões. Bracton, H. *On the Laws and Customs of England* 2: 334-337.

<sup>188</sup> Alguns intérpretes avaliam que o papel do conselho de barões era meramente moral, limitando-se ao apelo persuasivo, sem qualquer possibilidade de uma sanção efetiva contra a coroa. Richardson, H. G. *Bracton: The Problem of His Text*. London: Selden Society, 1965, p. 33-5; Tierney, Brian. "Bracton on Government". In: *Speculum*, n. 38, 1963, p. 315-316. Outros consideram que o rei mantinha o poder absoluto, como responsável pela administração da justiça, mas nos demais assuntos, como legislação e tributação, ele partilhava o poder com seus barões, já que não poderia decidir sobre esses assuntos sem a aprovação de seu conselho. Hanson, Donald W. *From Kingdom to Commonwealth: the development of civic consciousness in English political thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1970, p.121-26. Já outros intérpretes ressaltam que a distinção entre um direito moral e um direito legal não existe na obra de Bracton. O status legal do rei como governante era proveniente das características de sua vontade moral: o rei devia ser obedecido porque ele era a fonte da justiça, não porque era o legislador superior. Por isso, os barões não podiam ser moralmente superiores sem deter também a superioridade legal; e se eles apareciam com relevante papel no processo legislativo, o tratado não especificava uma função similar no julgamento e na execução da lei. Nederman, Cary J. *Lineages of European Political Thought*. Washington: The Catholic University of America Press, 2009, p. 81-98.

vontade do monarca seria reduzir toda nação à condição de servidão<sup>189</sup>.

Duas semanas depois, em 18 de junho, o rei apresentou *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of both Houses of Parliament*. Antes de responder às reivindicações do Longo Parlamento, o documento real – escrito por dois assessores: John Colepeper e Lucius Cary – tecia alguns comentários sobre a forma de governo do reino inglês. Depois de descrever as três formas simples de governo – monarquia, aristocracia e democracia –, ressaltando suas qualidades e seus defeitos, sustentava que o melhor regime político era aquele em que os três estados – rei, lordes e comuns – estavam combinados, a fim de evitar os inconvenientes de cada uma das formas simples e de manter o que cada uma tinha de melhor. Essa admirável mistura, fruto da experiência e sabedoria dos ancestrais, era a marca da monarquia inglesa, que unia os três estados do reino num perfeito equilíbrio. O rei não era mais apresentado como a autoridade suprema de um corpo composto por três estados – lordes espirituais, lordes temporais e comuns – mas com um dos três estados. O documento ainda enfatizava a igual participação e colaboração entre os estados na elaboração das leis, considerada uma das principais funções governamentais: todas as leis estatutárias eram feitas no Parlamento de maneira compartilhada entre rei, lordes e comuns. Em seguida, eram apresentados os poderes específicos de cada um dos estados: ao monarca, cabia a declaração de guerra e paz, a criação e escolha dos oficiais e conselheiros, a indicação de juízes, a nomeação de comandantes do exército, a prerrogativa do perdão, entre outras atribuições; aos lordes, competia o poder de julgar e de preservar a lei, sendo os intermediários entre o monarca e o povo; já os comuns eram encarregados de levantar recursos financeiros para as ações de governo que julgassem

---

<sup>189</sup> *The Nineteen Propositions Made by Both Houses of Parliament to the King (1642)*, disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

necessárias e de barrar medidas arbitrárias que contrariassem as leis do reino<sup>190</sup>.

O principal objetivo de *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of both Houses of Parliament* era justificar as concessões que haviam sido feitas ao Longo Parlamento desde 1640 e preservar as prerrogativas reais, em particular, o poder de nomear ministros, oficiais e juizes, a fim de evitar que os parlamentares controlassem a administração do reino; e o poder de veto no processo legislativo, para que as ordenanças do Parlamento não fossem publicadas sem a aprovação final do rei, apenas com o nome dos lordes e dos comuns. O documento visava também mostrar o rei como o defensor da antiga constituição, que estava sendo violada pelos parlamentares com suas demandas pela suprema autoridade no reino. A pessoa real era apresentada como o cerne do balanço e equilíbrio necessários para manter o reino unido e evitar os males da tirania, das facções e da anarquia, provenientes da corrupção das três formas simples de governo<sup>191</sup>.

Se os realistas podiam, a partir do documento, sustentar sua causa na *common law* e na antiga constituição, denunciando a ação parlamentar como contrária às leis fundamentais do reino, eles tinham de admitir que o rei não estava acima dos lordes e dos comuns, mas partilhava com eles as funções de governo, inclusive o poder legislativo. Alguns realistas tentaram posteriormente corrigir a parte introdutória do documento, explicando que houvera um erro de seus autores ao designar rei, lordes e comuns como os três estados, uma vez que os três estados do reino eram os lordes espirituais, os lordes temporais e os comuns, que constituíam o corpo político cuja cabeça era o rei. As novas edições do documento, a partir de 1643, passaram até a omitir essa seção

---

<sup>190</sup> *The Nineteen Propositions Made by Both Houses of Parliament to the Kings Most Excellent Majestie: With His Majesties Answer Thereunto* (1642). In: Malcolm, Joyce L. (ed.) *The struggle for sovereignty: seventeenth-century English Political Tracts*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000, p. 145-178.

<sup>191</sup> Smith, David L. *Constitutional Royalism and the Search for Settlement, 1640-1649*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

dedicada à descrição da monarquia inglesa. Mas o princípio da coordenação no processo legislativo já havia sido assimilado e disseminado no debate político<sup>192</sup>.

Este documento real tem sido avaliado como o principal responsável pela introdução da concepção polibiana de governo misto na Inglaterra, uma vez que apresentava a monarquia inglesa, não nos termos de um balanço entre as prerrogativas do rei e as liberdades dos súditos, como na descrição de Fortescue, nem como uma monarquia mista que combinava as características das três formas simples, como na concepção de Thomas Smith<sup>193</sup>, mas em termos de um equilíbrio entre os três estados do reino com uma distribuição das funções de governo e uma colaboração harmoniosa entre eles no processo legislativo<sup>194</sup>.

A maioria dos panfletos realistas ainda apresentava o rei como a autoridade suprema, com os mais variados argumentos. Alguns mantinham o tradicional argumento de que o Parlamento dependia da sua decisão para ser convocado e era dissolvido de acordo com a sua vontade. Outros recorriam à história, alegando que a monarquia inglesa mantinha a mesma forma adotada pelos saxões e que não havia sido alterada pelos normandos. Alguns utilizavam também argumentos propriamente políticos, como a necessidade da supremacia real para a estabilidade e unidade do reino. Embora fosse admitido que em alguns casos as duas Casas pudessem partilhar das funções de governo, o rei aparecia como a cabeça do corpo político. Se ele exercia o poder legislativo em conjunto com o Parlamento, era por sua única e exclusiva vontade; se ouvia os conselhos dos lordes e comuns, era por respeito aos

---

<sup>192</sup> Mendle, Michael. *Dangerous Positions: mixed government, the estates of the realm, and the making of the Answer to the XIX Propositions*. Alabama: University of Alabama Press, 1985, p. 5-97.

<sup>193</sup> Smith, Thomas. *De republica Anglorum* (1583). Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

<sup>194</sup> Fukuda, Arihiro. *Sovereignty and The Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*. Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 21-27.



seus súditos; e se aceitava certas limitações legais, era por considerá-las adequadas e não por serem impostas<sup>195</sup>.

No caso de uma discórdia entre rei e Parlamento, os realistas sustentavam geralmente que a única solução era o rei exercer o governo por meio de suas prerrogativas, que não eram partilhadas com o Parlamento. O principal argumento era de que, se nenhuma ação parlamentar podia ser considerada legal sem o aval do rei, já que o Parlamento não dispunha da prerrogativa de legislar sem a sua presença, muitas ações do rei eram legais, sem a necessidade da concordância ou até mesmo da reunião do Parlamento. Essa autonomia legal do rei lhe garantia assim a supremacia sobre o Parlamento<sup>196</sup>.

Entre os defensores da causa parlamentar, o princípio de que os atributos da autoridade suprema, cada vez mais identificados com o poder legislativo, eram compartilhados pelo rei, lordes e comuns, quando se reuniam no Parlamento, foi amplamente utilizado. O panfleto de Philip Hunton *A Treatise of Monarchy* sustentava que a monarquia inglesa sempre foi mista e limitada, por uma decisão do povo. Para prová-lo, recorria à origem dos governos civis. Ele defendia que Deus ordenou a existência de governos entre os homens, mas não estabeleceu nenhuma forma em particular. A instituição do governo cabia ao povo e recebia apenas de maneira indireta a aprovação divina. No caso da Inglaterra, o povo havia estabelecido por consenso uma monarquia limitada, desde a época dos saxões, quando as restrições ao poder real receberam um caráter mais formal, consagradas posteriormente pelas leis fundamentais e costumes do reino. Depois da conquista normanda, que não havia sido propriamente uma conquista, uma vez que o povo aceitou voluntariamente o domínio de Guilherme, a monarquia inglesa foi aperfeiçoada por

---

<sup>195</sup> Judson, Margaret A. *The crisis of the constitution: an essay in constitutional and political thought in England 1603-1645*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1949.

<sup>196</sup> Ferne, Henry. *Conscience Satisfied* (1643) e *A Reply unto Several Treatises* (1643), disponíveis em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

restrições impostas pelo Parlamento. Os limites ao poder real não eram assim provenientes da vontade do monarca, mas eram estabelecidos por uma ordem legal que o antecedia, como provava o seu juramento de coroação. O poder do rei tinha uma clara limitação legal, não apenas no seu exercício, mas também na sua origem, obrigando-o a agir dentro dos limites estabelecidos pela *common law*, esse conjunto de leis equitativas, fundadas nos costumes, princípios e regras imemoriais<sup>197</sup>.

Em seu tratado, Hunton propunha três critérios para classificar os governos. O primeiro distinguia o governo absoluto, quando o exercício do poder estava fundado apenas na vontade do governante, do governo limitado, quando o exercício do poder sofria restrições legais. O segundo critério diferenciava a forma de sucessão no governo, eletiva ou hereditária. O terceiro distinguia as formas simples – monarquia, aristocracia e democracia, que tinham uma tendência para degenerar em tirania, facções e tumulto – do governo misto, que combinava a unidade e a força, provenientes da monarquia, com o conselho e a sabedoria, vindos da aristocracia, com a liberdade e o respeito ao bem público, procedentes da democracia, numa partilha equilibrada do ato supremo do governo, que era a legislação. Com base nesses critérios, a monarquia inglesa era considerada limitada e mista, já que o poder do monarca era regulado pela lei e a atividade legislativa era exercida pelo rei, lordes e comuns conjuntamente. As leis estatutárias só podiam ser decretadas pelo consentimento dos três estados reunidos. Nenhum dos três estados exercia a atividade legislativa sozinho, mas apenas em conjunto, nem havia um poder original do qual o outro fosse derivado, porque se tratava de um poder coordenado<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> Hunton, Philip. *A Treatise of Monarchy* (1643). In: Wootton, David (ed). *Divine Right and Democracy: an anthology of political writing Stuart England*. London: Penguin Classics, 1986.

<sup>198</sup> Hunton, Philip. *A Treatise of Monarchy*, L. I, cap. II-IV; L. II, cap. I-IV.

Hunton não foi o primeiro a defender a tradicional figura do rei-no-Parlamento, mas percebeu o pleno significado dessa composição: a monarquia inglesa era em sua natureza mista e, por isso, limitada. Se nem toda monarquia limitada era mista, toda monarquia mista era necessariamente limitada. Isto porque a atividade legislativa partilhada evitava a concentração do poder e restringia os seus abusos<sup>199</sup>.

Hunton reconhecia que a monarquia mista e limitada da Inglaterra funcionava normalmente bem, protegendo as liberdades dos súditos contra as possíveis arbitrariedades do rei. Mas admitia a fraqueza desse modelo numa situação de enfrentamento entre os estados, já que não havia um juiz capaz de resolver as controvérsias entre eles. Era impossível estabelecer um juiz capaz de determinar se o monarca mantinha-se ou não nos limites legais: se o rei fosse o juiz, ele poderia se tornar absoluto; se fosse o povo, a essência da monarquia seria destruída; se fosse um príncipe estrangeiro, a liberdade do reino estaria ameaçada. Assim, nenhum juiz legal podia ser constituído para decidir sobre as controvérsias entre os três estados. A solução apontada, como já haviam defendido alguns realistas, era o julgamento privado, em que cada súdito decidiria segundo sua consciência. Embora admitisse a dificuldade de avaliação no atual conflito, Hunton apoiava a causa parlamentar. A razão apresentada era de que a intenção do Parlamento, que reunia os representantes dos súditos era preservar as leis fundamentais do reino, enquanto a do rei era manter seu poder pessoal. Por isso, ele justificava as ações do Parlamento e incentivava todos a defender sua causa, pois ela visava restabelecer a antiga constituição que havia sido desrespeitada pelo uso arbitrário das prerrogativas reais<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> Segundo Tuck, a obra de Hunton tornou-se a principal referência, nesse período, para a ideia de que a Inglaterra era uma monarquia mista e limitada. Tuck, R. *Philosophy and Government 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 235-236.

<sup>200</sup> Hunton, Philip. *A Treatise of Monarchy*, L. II, cap. V-VII.

A mais influente defesa da causa parlamentar veio com a publicação de *Observations upon some of this Majesties late Answers and Expresses* de Henry Parker<sup>201</sup>. Neste panfleto era reconhecido que os ingleses necessitavam de maior segurança contra as possíveis arbitrariedades do rei do que as leis existentes. O principal argumento era de que as liberdades dos súditos não podiam depender simplesmente da disposição do rei em respeitar as leis do reino, já que elas, por sua própria natureza, não podiam proporcionar uma efetiva segurança. O governo autocrático de Carlos I havia provado que a simples limitação legal era insuficiente. A proposta era então a imposição de um controle político por parte do Parlamento. Como representante do povo, que era a fonte e origem de todo poder político, o Parlamento deveria ser capaz de limitar e controlar o poder dos monarcas, coibindo aqueles que não respeitassem as leis do reino. Somente assim os ingleses poderiam ter assegurados seus direitos e liberdades<sup>202</sup>.

O ponto de partida do panfleto era a crítica à pretensão real de que sua autoridade derivava de Deus. Para Parker, todo governo civil surgia da necessidade dos homens de abandonarem sua precária condição de simples natureza. A autoridade política era instituída por meio de um comum acordo ou pacto entre os homens, que estabeleciam uma determinada forma de governo a partir de certas condições. A sanção divina era concedida posteriormente à forma de governo escolhida, qualquer que ela fosse. A submissão ao governo estava dessa maneira condicionada ao cumprimento do acordo estabelecido, o que implicava que ela não era absoluta, já que a autoridade havia sido

---

<sup>201</sup> Parker, Henry. *Observations upon some of this Majesties late Answers and Expresses* (1642). In: Haller, William (ed.). *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1642*. New York: Columbia University Press, 1934, Volume II, p.1-25.

<sup>202</sup> A necessidade de um controle político sobre a ação do rei, exercido pelo Parlamento, também foi posteriormente defendido no panfleto anônimo *Touching the fundamentall lawes or politike constitution of this kingdome, the kings negative voice, and the power of Parliaments* (1643). In: Malcolm, Joyce L. (ed.). *The struggle for sovereignty: seventeenth-century English Political Tracts*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000, p. 261-280.

concedida em confiança para o cumprimento de determinadas finalidades. Afinal, o único motivo razoável para os homens aceitarem submeter-se a uma autoridade política era a garantia de suas vidas, bens e liberdades. Parker reconhecia que era necessário lidar com a possibilidade do abuso no exercício desse poder fiduciário. No caso inglês, este problema havia sido resolvido por meio da instituição do Parlamento. Em tempos normais, rei e Parlamento exerciam a autoridade suprema de acordo com o princípio da coordenação. Mas em tempos de crise, quando se instaurava um conflito entre eles, a antiga constituição inglesa concedia a palavra final ao Parlamento, por ser o representante do povo, no qual se encontrava a origem de toda autoridade política<sup>203</sup>.

Segundo Parker, todo governo devia estar a serviço do povo, por ter sido criado pelo povo e para o bem do povo. As suas ações deviam estar condicionadas às necessidades do povo, explicitadas em leis que exprimiam sua vontade. Se o governo colocasse em risco o bem-estar do povo, desrespeitando os limites legais de sua ação, o povo estava liberado de toda lealdade; e ficava até mesmo obrigado pelo mais alto dever de buscar sua preservação a resistir a este governo. Como o rei inglês havia desrespeitado seu compromisso de preservar o bem-estar do povo, ao violar as liberdades de seus súditos, e havia abandonado o Parlamento, os súditos estavam liberados de sua obrigação de obediência. Não podiam aceitar um governo discricionário, que os condenava a viver como servos ou escravos. Mas a resistência cabia apenas ao Parlamento, como legítimo representante do povo<sup>204</sup>.

Se as reações iniciais por parte do Longo Parlamento foram defensivas, limitando-se a evocar precedentes da *common law* em defesa da antiga constituição, elas se tornaram cada vez mais

---

<sup>203</sup> Mendle, Michael. *Henry Parker and the English Civil War: the political thought of the public's "privado"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 70-89.

<sup>204</sup> Parker, Henry. *Observations upon some of this Majesties late Answers and Expresses*, p. 174-186.

ofensivas contra o rei. Em 6 de junho de 1642, quando precisou justificar a Ordenança do Exército, por meio da qual os parlamentares convocavam um exército sem o consentimento real, as duas Casas reivindicaram a suprema autoridade no reino. Em vez da tradicional figura do rei-no-Parlamento, de um poder legislativo compartilhado entre os três estados, surgia a imagem de um Parlamento que podia agir sem o monarca, ou mesmo em oposição a ele<sup>205</sup>.

Os parlamentaristas mais radicais exigiam não apenas a participação na autoridade suprema, a partilha no processo legislativo, mas o reconhecimento da superioridade do Parlamento na definição e execução das principais políticas do reino. Em *Sovereign Power of Parliaments and Kingdoms* (1643), William Prynne, que havia adotado até então uma atitude moderada em relação à monarquia, sustentava que o Parlamento, como legítimo representante do povo, podia restringir ou mesmo abolir as prerrogativas reais, caso elas fossem onerosas aos súditos ou inconsistentes com as leis do reino e as liberdades dos súditos. Isto porque, embora o rei fosse considerado o principal membro do Parlamento, ele estava subordinado aos outros dois estados. Prynne retomava desse modo a máxima medieval – *singulis major, universi minor* – já utilizada pelos huguenotes para defender a superioridade da Assembleia dos Estados Gerais sobre o rei francês. Para ele, precedentes históricos, como a Magna Carta e a *Petição de Direito*, provavam esta supremacia política do Parlamento sobre o monarca inglês<sup>206</sup>.

Se alguns publicistas já haviam enfatizado que a autoridade última do governo residia no povo, ainda não havia sido claramente enunciado que o Parlamento era o povo. Muitos

---

<sup>205</sup> Mendle, Michael. "Parliamentary sovereignty: a very English absolutism". In: Philipson, Nicholas (ed.) *Political Discourse in Early Modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 97-119.

<sup>206</sup> Prynne, William. *Sovereign Power of Parliaments and Kingdoms* (1643), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com). Para uma análise detalhada deste panfleto ver Lamont, William M. *Marginal Prynne 1600-1669*. London: Routledge & K. Paul, 1963, p. 85-119.

escritores políticos já haviam produzido teorias de governo com base no consentimento popular, mas poucos haviam atribuído a autoridade suprema aos representantes do povo, reunidos no Parlamento. Foi nesse período de conflito iminente que se consolidou a ideia de que o Parlamento – não aquele constituído pelo rei, lordes e comuns, que atuavam de maneira coordenada, mas apenas as duas Casas – espelhava a vontade do povo; e por isso suas ações, mesmo quando contrárias ao rei ou aos estatutos legais, estariam justificadas, já que seriam sempre dirigidas para o bem-estar do povo. O principal argumento era de que os parlamentares tinham grande interesse em defender as liberdades dos súditos, pois assim também manteriam suas próprias liberdades<sup>207</sup>.

O uso do conceito de soberania ainda era raro e impreciso nesse período, principalmente por ser uma noção estranha a *common law*. O vocabulário utilizado era tão variado e ambíguo, que as discussões em torno da soberania obscureciam mais do que elucidavam esse conceito. Às vezes soberania aparecia muito próxima da noção medieval de *plenitudo potestatis*, utilizada por canonistas e decretalistas para sustentar a supremacia papal, com a finalidade de indicar a autonomia e independência do reino inglês, que não reconhecia superior na cristandade<sup>208</sup>. Outras vezes soberania aparecia muito próxima da noção apresentada por Jean Bodin, como o poder perpétuo e absoluto de uma República, indicando a continuidade temporal que o poder público deve ter e o seu caráter incondicional, desvinculado de qualquer restrição legal<sup>209</sup>. Embora *Les Six Livres de la République*, publicados em 1576, só fossem traduzidos para o inglês em 1606, várias versões

---

<sup>207</sup> Hirst, Derek M. "Freedom, Revolution and Beyond". In: Hexter, J.H. (ed.) *Parliament and Liberty*. Stanford: Stanford University Press, 1992, p. 252-274.

<sup>208</sup> Ullmann, Walter. "This Realm of England is an Empire". In: *Journal of Ecclesiastical History*, n. 30, 1979, p. 175-203.

<sup>209</sup> Bodin, Jean. *Les Six Livres de La République*. Paris : Fayard, 1986, L.I, cap.8, p. 179-193.

em francês e latim, algumas parciais e imprecisas, tinham ampla circulação nos meios acadêmicos, em especial entre os clérigos<sup>210</sup>.

Porém, a noção de soberania não era plenamente identificada com o poder de dar a lei a todos em geral e a cada um em particular, sem recebê-la de ninguém<sup>211</sup>. Entre as suas marcas, o poder de criar, de corrigir e de anular as leis civis de acordo com a vontade de seu detentor, ainda não era considerado o primeiro e mais importante direito da soberania, do qual todas as demais marcas derivam e são definidas, como já havia sido sustentado por Bodin<sup>212</sup>. A soberania era muito mais associada às várias funções do governo: declarar a guerra e a paz, nomear os principais magistrados, julgar em última instância, impor taxas e tributos, outorgar vantagens, exceções e imunidades. Por isso, deter a soberania significava, em muitos escritos da época, dispor dos meios necessários ao pleno exercício do governo<sup>213</sup>.

Mas alguns publicistas ingleses começaram a afirmar mais enfaticamente que o poder de legislar constituía a marca distintiva e preeminente da supremacia política e que a vontade do legislador não conhecia apelo. Se já estava claro que esse poder legislativo tinha lugar no Parlamento, restava a questão de quem o exercia: o rei, que declarava a lei no Parlamento, cuja função era apenas dar seu consentimento; o rei, lordes e comuns quando reunidos no Parlamento, numa atividade partilhada entre os três estados; ou os lordes e comuns, como representantes do povo, que era a origem e o fundamento de todo poder político. Os defensores da causa parlamentar acentuavam cada vez mais que o poder legislativo era exercido apenas pelas duas Casas, onde a lei

---

<sup>210</sup> Mosse, G. "The influence of Jean Bodin République on English political thought". In: *Medievalia et Humanistica*, vol.5, 1984, p. 73-83.

<sup>211</sup> Bodin, Jean. *Les Six Livres de La République* L.I, cap.10, p. 295-309.

<sup>212</sup> Barros, Alberto R. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Unimarco/FAPESP, 2001, p.231-260.

<sup>213</sup> Weston, Corinne. *Subjects and Sovereigns: the grand controversy over legal sovereignty in Stuart England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 1-34.



era elaborada, enunciada e interpretada, onde os principais assuntos do reino eram debatidos e decididos. Eles sustentavam que somente se o Parlamento fosse o detentor da autoridade suprema, a vida, liberdade e bens dos súditos estariam a salvo.

### 1.3. O debate sobre o direito de resistência

Na iminência do conflito armado, os dois lados buscavam apoio para sua causa, acusando seu oponente de agir contra a antiga constituição do reino. De um lado, os realistas denunciavam a iniquidade de levantar armas contra um monarca legalmente estabelecido e exigiam a punição dos revoltosos; do outro, os parlamentaristas defendiam o direito de enfrentar um rei que havia desrespeitado as leis do reino.

A concepção de que era possível resistir ao monarca que não respeitasse as liberdades dos súditos tinha uma longa tradição no pensamento político inglês. John de Salesbury, em *Policraticus* (1159), já afirmava que o respeito às leis do reino e às liberdades dos súditos diferenciava os verdadeiros príncipes dos tiranos: enquanto os príncipes as respeitavam, os tiranos as desacatavam e escravizavam seus súditos<sup>214</sup>. Embasado na crença da superioridade do governo de leis sobre o governo de homens, ele defendia que os verdadeiros príncipes deviam governar por intermédio das leis do reino, estabelecidas para assegurar e proteger as liberdades dos súditos<sup>215</sup>.

John de Salesbury também sustentava que, se o príncipe colocasse em risco o bem-estar material, moral e espiritual do corpo político, em razão de seus vícios e pecados, ele podia ser repudiado pelos seus súditos, uma vez que cometia um crime flagrante contra o corpo político. A esfera de liberdade conferida

---

<sup>214</sup> John of Salesbury. *Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*. (ed. e trad. Cary J. Nederman). Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 8.17, p. 191.

<sup>215</sup> *Id.*, *ibid.*, 4.2, p.30-31 e 7.25, p. 176.

ao príncipe não devia ser diferente daquela permitida aos súditos, ou seja, o campo delimitado pelas leis do reino. Assim, diante de uma tirania manifesta, que violasse a liberdade dos súditos, era possível resistir e, quando não houvesse outra maneira de se opor, atentar contra a vida do tirano<sup>216</sup>.

O debate entre realistas e parlamentaristas, no início das guerras civis, voltava a abordar questões sobre a justificativa, os agentes e os meios legais de resistência política. Afinal, os súditos podiam resistir à autoridade civil estabelecida? Se sim, em que circunstâncias a resistência podia acontecer, a quem competia resistir e quais as ações que podiam ser tomadas pelos súditos? Esse debate, que também contribuiu para a aceitação dos princípios republicanos na Inglaterra, acontecia no interior do protestantismo, que trazia novos elementos à discussão.

### **1.3.1. Os primeiros reformadores: a desobediência passiva**

Martinho Lutero, em seus primeiros escritos, defendeu o dever quase irrestrito de obediência dos súditos à autoridade civil. Seu principal argumento era de que, tendo sido estabelecida por Deus, a autoridade secular representava a vontade divina, que não podia ser desrespeitada pelos súditos. Na verdade, depois de sua excomunhão pelo papa Leão X, em 1521, ele percebeu que sua liberdade e sua própria sobrevivência dependiam da proteção de alguns príncipes germânicos. Para impulsionar e consolidar sua proposta de reforma religiosa, entendeu que necessitava da cooperação desses príncipes, que era recompensada com a admissão da total submissão dos súditos.

Em *Sobre a autoridade secular*, uma resposta ao edito do duque da Saxônia que havia proibido a circulação de sua tradução do Novo Testamento, Lutero discute o uso cristão do poder político

---

<sup>216</sup> *Id., ibid.*, 6.26, p. 140.

e os limites da obediência civil. A sua intenção era ensinar como os príncipes poderiam permanecer cristãos, apesar do uso da espada, e até onde deveria ir a obediência dos súditos. Isto porque muitos príncipes afirmavam que podiam ordenar o que desejassem e fazer o que quisessem, e igualmente muitos súditos acreditavam que deviam obedecer-lhes em todas as coisas<sup>217</sup>.

A primeira parte do texto é dedicada a mostrar que a autoridade secular havia sido estabelecida por Deus, a fim de punir os malfeitores e proteger os justos. Para Lutero, ao lado do governo espiritual, responsável pela condução dos cristãos à vida eterna, Deus havia também instituído o governo civil, responsável por manter a ordem pública, impedir os delitos, reprimir os maus, assegurar a obediência às leis civis e punir os seus transgressores. A fim de cumprir com sua missão, o magistrado civil dispunha da força da espada, que deveria ser utilizada para reger a vida dos incrédulos e infiéis, que se entregariam às suas paixões desenfreadas sem este freio. Já para os cristãos, que se deixam guiar pela fé na graça redentora de Cristo, não seria necessário o uso da espada, uma vez que o Espírito Santo os ensina a agir de maneira correta e justa<sup>218</sup>.

Mas os cristãos deveriam assim mesmo submeter-se inteiramente à autoridade secular, conforme os preceitos evangélicos (*Romanos* 13, 1-2; *1 Pedro* 2, 13-14), porque sua atitude de obediência irrestrita serviria de exemplo para os infiéis, mostrando como os súditos devem se comportar diante das autoridades instituídas por Deus<sup>219</sup>. Os cristãos poderiam também

---

<sup>217</sup> Lutero, M. *Sobre a autoridade secular* (1521). In: Lutero e Calvino. *Sobre a Autoridade Secular*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p.4-76.

<sup>218</sup> "Todos aqueles que não são cristãos pertencem ao reino do mundo ou, em outras palavras, estão submetidos à lei. São poucos os que acreditam e ainda menor o número daqueles que se comportam como cristãos e se abstêm de praticar o mal, para não mencionar a não resistência ao mal. E para o restante Deus instituiu outro governo, fora do status cristão e do reino de Deus, e lançou-os sob o julgo da Espada" (*Sobre a autoridade secular*, p.15).

<sup>219</sup> "os cristãos, entre si e para si mesmos, não necessitam de nenhuma lei e de nenhuma Espada, pois não têm emprego para elas. Mas como um verdadeiro cristão vive para seu próximo e o serve, faz coisas que não são em seu próprio benefício, mas das quais seu vizinho

empunhar a espada ou estar ao seu serviço, quando fosse necessário combater o mal e instaurar a justiça<sup>220</sup>.

Depois de tratar dos fundamentos da autoridade secular, Lutero aborda a questão de sua extensão, ou seja, "até onde pode estender seu braço sem ultrapassar seus limites e invadir o governo e o reino de Deus" (*Sobre a autoridade secular*, p.38). A proibição da circulação de suas traduções do Novo Testamento representava para ele um claro exemplo da interferência indevida da autoridade secular. O duque da Saxônia não tinha competência e tampouco conhecimento para determinar o que era adequado ou não em matéria de fé. Ao fazê-lo, ele havia extrapolado o seu campo de ação: "onde a autoridade secular toma a seu cargo legislar em relação à alma, ela invade o governo de Deus e simplesmente seduz e faz perder as almas" (*Ibid.*, p.39).

Lutero sustenta que o governo civil deve cuidar apenas dos negócios que se referem à vida material de seus súditos, não podendo interferir em assuntos concernentes à fé, que dizem respeito somente à consciência de cada súdito. Quando um magistrado civil ordena algo em matéria religiosa, ele se torna um tirano, pois ultrapassa os limites de sua atuação:

"Ordene-me o que se enquadra nos limites de sua autoridade e obedecerei. Mas se ordenar-me acreditar, ou entregar meus livros, não obedecerei. Pois então o senhor torna-se um tirano e se excede, dando ordens num terreno no qual não tem direito ou poder" (*Ibid.*, p.48).

O tirano é assim caracterizado pela ingerência indevida no campo religioso, por atuar numa esfera que não está entre suas atribuições. Para Lutero, o verdadeiro cristão deve rejeitar esta intromissão, sob a alegação de que o magistrado civil não tem autoridade sobre questões relativas à fé; e isto não poderia ser considerado insubordinação, porque o cristão não tem de obedecer

---

tem necessidade. Tal é a natureza do espírito cristão. Ora, a Espada é indispensável ao mundo inteiro, para preservar a paz, punir o pecado e refrear os iníquos. E portanto os cristãos prontamente se submetem a ser governados pela Espada, pagam impostos, respeitam os que estão investidos de autoridade, servem-nos, auxiliam-nos e fazem o possível para sustentá-los o poder" (*Ibid.*, p.21).

<sup>220</sup> Lutero, M. *Sobre a autoridade secular*, p. 25-30

ao magistrado que imponha algo contrário à verdadeira fé. O principal argumento em favor da desobediência nesses casos vinha do preceito evangélico de que é preciso obedecer antes a Deus do que aos homens (*Atos dos Apóstolos* 5, 29), caso não se queira ofender a Deus: "se não resistirem a ele e deixarem que ele lhes roube sua fé e seus livros, então verdadeiramente vocês terão negado a Deus" (*Ibid.*, p.49).

Mas a desobediência ao magistrado que impede seus súditos de vivenciar a verdadeira fé só poderia ser passiva, segundo Lutero, uma vez que o recurso à violência, mesmo contra um tirano, era veementemente condenado pelo Evangelho. A única atitude possível do cristão diante de uma ordem iníqua, contrária aos preceitos divinos, era a recusa de cumpri-la e a resignação diante das consequências dessa desobediência<sup>221</sup>.

Em *Acerca da questão, se também militares ocupam uma função bem-aventurada*, Lutero volta a condenar a resistência ativa por parte dos súditos, mesmo diante de um tirano manifesto, e atribui a defesa do tiranicídio à ignorância dos povos que não conheceram a revelação divina. O argumento utilizado é o de que qualquer atitude contrária à passividade implica na usurpação de uma prerrogativa que pertence somente a Deus: a punição aos maus governantes<sup>222</sup>.

Na análise da hipótese de o governante não estar com a razão, ao declarar uma guerra e obrigar seus súditos a enfrentar o inimigo, Lutero admite a possibilidade do militar cristão desobedecer às ordens, suportando as penalidades de seu ato, baseando-se na mesma exortação bíblica de que é preciso obedecer antes a Deus do que aos homens<sup>223</sup>: "Se souberes com

---

<sup>221</sup> "Devem suportar que suas casas sejam invadidas com violência e saqueadas, quer sejam tomados seus livros, quer outros bens. Não se deve resistir ao mal, mas suportá-lo" (*Ibid.*, p.49)

<sup>222</sup> Lutero, M. *Acerca da questão, se também militares ocupam uma função bem-aventurada* (1526). In: Lutero, M. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995, vol. VI.

<sup>223</sup> Tomás de Aquino já havia consagrado no pensamento cristão a possibilidade de desobediência às leis humanas injustas que contrariassem as determinações divinas: "De outro

certeza que ele não está com a razão, então deves temer e obedecer a Deus mais do que a pessoas humanas (Atos 5.29), não devendo servir nem ir à guerra; pois então não poderás ter boa consciência perante Deus” (*Acerca da questão, se também militares ocupam uma função bem-aventurada*, p.395).

João Calvino, no capítulo final da primeira edição da *Instituição da Religião Cristã*, publicada em 1536, defende a mesma necessidade de submissão à autoridade secular. Na tradição ortodoxa dos primeiros reformadores, ele ressalta o dever cristão de obediência às autoridades políticas constituídas, independentemente da conduta e do conteúdo de seus comandos; e no caso de ordens iníquas ou ímpias, elas deveriam ser respondidas com orações, súplicas ou fuga, mas nunca por meio da resistência<sup>224</sup>.

Calvino também mantém a distinção entre o governo espiritual, responsável pela salvação da alma, e o governo civil, responsável por estabelecer a justiça e manter a ordem pública. A existência do governo civil é justificada em razão da maldade inerente ao homem. Instituído pela divina providência, a sua missão é conter os ímpios, impedir sacrilégios e blasfêmias, proteger e defender os verdadeiros cristãos, garantindo a paz e a justiça. Para isso o governo civil dispõe da espada, instrumento que deveria ser utilizado para perseguir e punir os que praticam o mal<sup>225</sup>.

Os súditos, por sua vez, deveriam se submeter ao governo instituído e aceitar suas determinações, com a mesma reverência

---

modo podem as leis ser injustas, por contrariar o bem divino, quais as leis dos tiranos que levam à idolatria ou a qualquer outra prática contrária à lei divina. De nenhum modo é lícito observar tais leis, pois, como se diz nos Atos (5,29): É mister obedecer antes a Deus do que aos homens”. (*Súmula Teológica* I, II, artigo IV, questão XCVI)

<sup>224</sup> Calvino, J. *Sobre o governo civil*. In: Lutero e Calvino. *Sobre a Autoridade Secular*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 77-142.

<sup>225</sup> A finalidade do governo civil “consiste em favorecer e proteger o culto exterior a Deus, defender a pura doutrina e a boa condição da igreja, harmonizar nossa maneira de viver às exigências da sociedade humana, moldar nossa conduta à justiça civil, reconciliar-nos uns com os outros e sustentar e defender a paz e a tranquilidade gerais” (*Sobre o governo civil*, p. 81).

com que devem se submeter aos preceitos divinos, pois os magistrados civis são ministros e representantes de Deus na terra<sup>226</sup>.

Para Calvino, resistir ao magistrado civil, seja qual for o seu comportamento, seria desonrar e insultar o próprio Deus:

“estamos sujeitos não apenas à autoridade daqueles príncipes que cumprem como deveriam suas obrigações para conosco, e de maneira íntegra, mas a todos eles, não importa como tenham chegado a seus cargos, ainda que a derradeira coisa que façam seja agir como verdadeiros príncipes” (*Sobre o governo civil*, p.125).

Como para Lutero, a punição de magistrados tiranos é considerada uma prerrogativa divina, não cabendo aos súditos executá-la. Aliás, o tirano deveria receber as mesmas honras e reverências concedidas ao mais excelente dos magistrados, porque ambos receberam a mesma aprovação divina: “tampouco devemos ter qualquer dúvida de que nos caiba reverenciar até mesmo o pior dos tiranos no ofício em que o Senhor julgou adequado colocá-lo” (*Ibid.*, p.128).

Seguindo a tradição agostiniana, Calvino afirma que o tirano pode ser às vezes um instrumento divino, uma vez que Deus é capaz de agir por meio das ações iníquas e cruéis de um tirano, para punir e corrigir um povo infiel<sup>227</sup>. Confiantes na providência divina, os súditos deveriam então suportar toda e qualquer tirania, já que ela seria muitas vezes um recurso de Deus para realizar seus justos propósitos:

“se formos atormentados por um governante cruel ou esbulhados por um governante ganancioso, se formos negligenciados por um governante indolente ou afligidos na devoção por um governante ímpio e sacrílego, devemos primeiro trazer à mente nossos pecados, pois sem dúvida são eles que Deus está punindo com tais flagelos” (*Ibid.*, p.133).

Mas a partir da edição latina da *Instituição da religião cristã*,

---

<sup>226</sup> “o primeiro dever dos súditos para com seus magistrados consiste em acatar o cargo deles com a mais alta consideração possível; isto é, consiste em reconhecê-lo como uma comissão delegada por Deus, e portanto reverenciá-los na qualidade de ministros e representantes de Deus” (*Ibid.*, p. 121).

<sup>227</sup> Agostinho admitia que Deus, a fim de aplicar sua justiça, podia distribuir castigos como forma de reparar e disciplinar os desvios da conduta humana. Agostinho. *O Livre-Arbitrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 25.

publicada em 1543, Calvino passa a fazer algumas concessões à desobediência dos súditos. Uma permissão diz respeito às ordens iníquas que colocassem em risco a verdadeira religião<sup>228</sup>. O argumento é de que, se toda autoridade é instituída por Deus, cuja vontade é a única absoluta e incondicional, o seu exercício está necessariamente condicionado aos objetivos estabelecidos pela vontade divina. Assim, a obediência ao magistrado civil teria um caráter condicional: se o magistrado ordenasse algo contrário aos preceitos divinos, exercendo sua autoridade em oposição à vontade de Deus, o súdito estava liberado de sua incondicional obediência, uma vez que ele deve obedecer antes a Deus do que ao magistrado:

“estamos submetidos àqueles que foram colocados sobre nós, mas apenas por Deus. Se eles nos ordenarem qualquer coisa contrária à vontade Dele, nada deve significar para nós. E nesse caso devemos ignorar toda essa dignidade que os magistrados possuem” (*Ibid.*, p.137).

No entanto, Calvino afasta qualquer possibilidade de resistência por parte dos súditos. Ela é de competência exclusiva dos magistrados legalmente instituídos pelo ordenamento jurídico. Apenas eles podem moderar a ação do magistrado supremo, porque receberam de Deus a incumbência de controlar o exercício de sua autoridade. Caso eles não o façam, estão traindo seu cargo e negligenciando sua missão; e, do mesmo modo que o magistrado supremo, eles ficam sujeitos ao castigo divino.

### 1.3.2. O dever religioso de resistência

Os teólogos luteranos e calvinistas mantiveram inicialmente o repúdio a toda forma de resistência ativa por parte dos súditos, insistindo que era necessário obedecer às autoridades estabelecidas, não apenas pelo medo da punição física, mas

---

<sup>228</sup> “existe sempre uma exceção a essa obediência que, como demonstramos, é devida a superiores, e é esta que deve ser nossa principal preocupação: jamais devemos nos permitir sermos desencaminhados de nossa obediência ao único a cuja vontade os desejos de todos os reis devem se sujeitar, a cujos decretos todas as suas ordens cedem o lugar e diante de cuja majestade eles devem deitar por terra suas próprias insígnias” (*Ibid.*, p.136).



principalmente por dever de consciência, já que elas foram instituídas por Deus e representam a sua vontade na terra. A única exceção continuava sendo os comandos contrários aos preceitos divinos, com o mesmo argumento de que era preciso obedecer antes a Deus do que aos homens. Mas as únicas atitudes possíveis eram ainda a fuga, recusando-se a cumprir a ordem iníqua, ou o martírio, aceitando a punição pela desobediência. Em nenhuma circunstância era considerado lícita a insurreição contra a autoridade civil constituída<sup>229</sup>.

Porém, com o aumento das perseguições aos protestantes em vários lugares da Europa, os teólogos luteranos passaram a defender a possibilidade de certa resistência ativa. Eles se baseavam numa ambiguidade dos textos de Lutero, nos quais era possível vislumbrar a defesa da desobediência às ordens da autoridade civil por meio da força. Um dos argumentos utilizados fundamentava-se num princípio do direito privado, consagrado no *Corpus Iuris Civilis*, segundo o qual, em certas circunstâncias, era legítimo repelir com violência uma força injusta. O argumento era de que, se o magistrado procedesse injustamente pela força, causando um dano irreparável aos seus súditos, perdia a condição de magistrado e passava a ser um cidadão comum, infligidor de uma injúria e, portanto, sujeito ao revide pelo uso da força<sup>230</sup>.

Outro argumento utilizado sustentava-se no princípio de que estavam entre as autoridades instituídas por Deus todos os poderes jurisdicionais, inclusive dos magistrados inferiores, que tinham a função tanto de auxiliar quanto de controlar o magistrado supremo. Assim, se o magistrado supremo agisse de maneira

---

<sup>229</sup> Skinner descreve a difusão do luteranismo, em particular, seu impacto na Inglaterra, pela análise das ideias de reformadores como William Tyndale (1495-1536) e Robert Barnes (1495-1540), cujos textos - *A obediência do cristão* (1528) e *Constituições dos homens* (1530) - tratavam entre outras questões da obediência irrestrita devida às autoridades políticas instituídas. Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.347-388

<sup>230</sup> Shoenberger, Cynthia G. "The Development of the Lutheran Theory of Resistance". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 8, n. 1, 1977, p. 61-76; "Luther and the Justifiability of Resistance to Legitimate Authority". In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, n. 1, 1979, p. 3-20.

iníqua ou injusta, os magistrados inferiores poderiam se opor e, se necessário, resistir pela força da espada, que eles também possuíam. A obediência absoluta seria devida apenas às autoridades que cumprissem apropriadamente com suas funções e não aos magistrados negligentes, que desonrassem seu ofício<sup>231</sup>.

Esses princípios que sustentavam a possibilidade de resistência ativa ecoaram de maneira mais intensa entre os exilados ingleses e escoceses que escreveram panfletos com o intuito de encorajar a rebelião contra os governos católicos da rainha inglesa Maria Tudor (1553-58), da regente escocesa Maria de Guise (1546-61) e da rainha escocesa Maria Stuart (1561-67)<sup>232</sup>.

John Ponet, ex-bispo de Winchester, refugiado em Frankfurt, propunha em *A Shorte Treatise of Politike Power* o levante popular e o tiranicídio como forma de restabelecer a verdadeira religião na Inglaterra. Apoiado em vários exemplos do Antigo Testamento, de precedentes eclesiásticos e da história inglesa, ele justificava a deposição e o assassinato de Maria Tudor, com o argumento de que era lícito resistir pela força a uma monarca que havia feito o uso indevido da violência contra seus súditos. Ponet lembrava que toda autoridade política era instituída por Deus para o benefício do povo. Como qualquer magistrado, a rainha inglesa não passava de uma executora da vontade divina e, por isso, não podia ordenar nada que fosse contrário às leis de Deus e da natureza. Desse modo, como ela havia ultrapassado os limites de seu ofício, ao agir de maneira ímpia e iníqua, perseguindo seus súditos, ela havia se tornado uma tirana, uma criminosa comum que devia ser punida. Ponet não especificava o agente com competência para puni-la, apesar de fazer diversas referências históricas às instituições criadas para prevenir a tirania e obrigar os governantes a cumprir

---

<sup>231</sup> Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p.347-388

<sup>232</sup> Uma boa síntese das teorias desenvolvidas por esses exilados encontra-se em Kingdon, Robert M. "Calvinism and resistance theory 1550-1580". In: Burns, J.H. (ed.) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 193-218.

com suas obrigações, como os éforos espartanos, os tribunos romanos, os membros da dieta imperial e os membros dos parlamentos inglês e francês<sup>233</sup>.

Christopher Goodman e John Knox também defenderam a rebelião contra a rainha inglesa e a regente escocesa. Ambos recorreram ao argumento misógino de que era contra as leis de Deus e da natureza as mulheres exercerem o poder, seja na família, seja na comunidade política, em razão de uma incapacidade congênita. Como eram governos contrários às leis divinas e naturais, a resistência era não apenas lícita como também respeitava a vontade de Deus<sup>234</sup>.

O panfleto de Goodman, *How Superior Powers Oght to be Obeyd of their Subjects*, enfatizava ainda a distinção entre o cargo e a pessoa do magistrado, insistindo que toda magistratura foi instituída para servir a Deus. Dessa maneira, só podia ser considerado um verdadeiro magistrado quem cumprisse com os deveres de seu cargo. Se o magistrado transgredisse ou excedesse sua autoridade de modo manifesto, ele perdia a reverência e, conseqüentemente, a obediência dos súditos, que passavam a estar livres para se opor, até mesmo pela força, às suas ordens iníquas. Enfim, o argumento principal era de que, se o magistrado deixasse de desempenhar os deveres de seu ofício, ele não podia mais ser considerado uma autoridade ordenada por Deus<sup>235</sup>.

Depois dos ataques à regência de Maria de Guise em *First*

---

<sup>233</sup> Ponet, John. *A Shorte Treatise of Politike Power* (1556), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com). Para uma análise dos argumentos apresentados por Ponet, ver Wollman, David H. "The Biblical Justification for Resistance to Authority in Ponet's and Goodman's Polemics". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 13, n. 4, 1982, p. 29-41.

<sup>234</sup> Van Drunen, David. "The use of Natural Law in Early Calvinist Resistance Theory". In: *Journal of Law and Religion*, vol. 21, n. 1, 2005, p. 143-167.

<sup>235</sup> Goodman, Christopher. *How Superior Powers Oght to be Obeyd of their Subjects* (1558), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com). Para uma análise das ideias de Goodman e sua influência no debate político inglês, ver Danner, Dan G. "Christopher Goodman and the English Protestant Tradition of Civil Obedience". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 8, n. 3, 1977, p. 60-73.

*Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women*, John Knox teve de apelar ao Parlamento escocês contra sua condenação à morte<sup>236</sup>. O seu panfleto *The appellation to the Nobility and Estates* sustentava que os nobres escoceses também eram autoridades instituídas por Deus para a proteção do povo e que deviam, como magistrados inferiores, resistir contra a tirania da regente, defender a verdadeira religião e proteger os súditos perseguidos por professar sua fé<sup>237</sup>.

O fundamento de sua defesa era a mesma distinção feita por Goodman entre o cargo e a pessoa do magistrado: a obediência era devida apenas ao magistrado superior que desempenhasse de maneira adequada o ofício para o qual fora ordenado; caso contrário, quando se mostrasse indigno de seu cargo, negligente para com seus deveres, os magistrados inferiores deveriam se opor às suas ordens ímpias e iníquas e exigir que ele cumprisse com suas obrigações<sup>238</sup>.

Os reformadores ingleses e escoceses enfatizavam assim o argumento de que toda autoridade foi estabelecida para desempenhar uma determinada função e, quando seu detentor não a cumprisse, deixava de ser um verdadeiro magistrado, sendo lícito aos magistrados inferiores resistir às suas ordens. A defesa da resistência por parte dos magistrados inferiores estava baseada na distinção entre pessoas públicas, para as quais a resistência era lícita, porque haviam sido também instituídas por Deus, e pessoas privadas, que continuavam submetidas de maneira irrestrita à autoridade estabelecida, mesmo que suas ordens

<sup>236</sup> Knox, John. *The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women* (1558). In: Knox, John. *On Rebellion* (ed. Roger A. Mason). Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 3-47.

<sup>237</sup> Knox, John. *The appellation of John Knox from the cruel and most unjust sentence pronounced against him by the false bishops and clergy of Scotland, with his supplication and exhortation to the nobility, estates and commonalty of the same realm* (1558). In: Knox, John. *On Rebellion*, p. 72-114.

<sup>238</sup> Para uma análise das ideias políticas de Knox, ver Gray, John R. "The Political Theory of John Knox". In: *Church History*, vol. 8, n. 2, 1939, p. 132-147; Reid, W. S. "John Knox's Theology of Political Government". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 19, n. 4, 1988, p. 529-540.

fossem iníquas; e na distinção entre o cargo e a pessoa que o ocupa, que permitia a resistência ao magistrado que não cumprisse com as obrigações inerentes ao seu cargo. Mais do que um direito, os magistrados inferiores tinham um dever religioso de resistir ao magistrado supremo que desrespeitasse seu ofício<sup>239</sup>.

### 1.3.3. O direito político de resistência

A mais contundente defesa do direito de resistência foi feita pelos calvinistas franceses, chamados de huguenotes, no decorrer das guerras de religião na França<sup>240</sup>.

Após um período de concessões às idéias dos reformadores por parte da realeza francesa, a década de 1540 foi marcada pelo início de duras perseguições. Depois de firmar uma aliança com o imperador germânico Carlos V para o restabelecimento da unidade católica na Europa<sup>241</sup>, Francisco I promulgou o *Édito de Fontainebleau*, instituindo a pena de morte para os protestantes. Em 1547, seu filho recém-coroadado, Henrique II, criou a Câmara Ardente do Parlamento de Paris, uma espécie de tribunal especial para o julgamento dos hereges, que nos seus três anos de vigência condenou e executou mais de quinhentos huguenotes<sup>242</sup>.

<sup>239</sup> Solt, Leo F. "Revolutionary Calvinist Parties in England under Elizabeth I and Charles I". In: *Church History*, vol. 27, n. 3, 1958, p. 234-239.

<sup>240</sup> Para uma análise sobre a origem e desenvolvimento das teorias de resistência política na França, ver Barros, Alberto R. G. "O direito de resistência na França renascentista". In: *Kriterion*, n. 113, 2006, p. 99-114.

<sup>241</sup> Em 1543, Carlos V iniciou sua guerra santa contra os hereges; em 1548, dois anos depois da morte de Lutero, convocou a Dieta de Augsburg, para declarar a ilegalidade da Igreja reformada em todo o Império. Vários líderes da reforma foram perseguidos e mortos. Elton, Geoffrey R. *Reformation in Europe*. London: Harper & Row, 1964, p. 242-254.

<sup>242</sup> É interessante notar que no mesmo período também se inicia uma violenta perseguição aos reformadores na Inglaterra e na Escócia. Ao suceder seu irmão Eduardo VI, em 1553, Maria fez o Parlamento reverter toda a legislação referente à Igreja anglicana. Em 1554, mais de dois mil clérigos foram destituídos e, apesar de muitos reformadores terem conseguido fugir para a Suíça, mais de trezentos foram presos e condenados à morte na fogueira. Na Escócia, com a aliança com a França, em 1547, a Igreja católica voltou a se fortalecer, iniciando um período de perseguições aos reformadores. Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, p. 466-467; 513-527.

Sua morte prematura, em 1559, não alterou o ritmo das perseguições. Durante o curto reinado de Francisco II, sob a regência do cardeal de Lorraine, membro da influente família católica dos Guise, a repressão aos reformadores alcançou o ápice. Os principais líderes huguenotes foram executados depois que a conjuração organizada em Amboise, com o objetivo de libertar o jovem monarca da tutela dos Guises, foi descoberta. A ascensão ao trono de seu irmão Carlos IX, sob a regência da rainha-mãe, Catarina de Médicis, não diminuiu a perseguição aos reformadores franceses<sup>243</sup>.

Se os huguenotes já dispunham de uma doutrina que legitimava a resistência como um dever religioso de zelar pelo cumprimento da vontade divina, eles evitaram atacar diretamente a monarquia francesa, talvez esperando certa tolerância oficial para sua religião. De fato, Catarina de Médicis tinha demonstrado várias vezes sua intenção de promover a conciliação entre católicos e protestantes. A nomeação do chanceler Michel de L'Hospital, favorável à tolerância religiosa, indicava essa tendência em substituir a unidade religiosa pela unidade política, encarnada na pessoa do rei. Principal líder dos *politiques* - grupo católico moderado, bastante influente na política real, que defendia a tolerância religiosa e o fortalecimento do poder do rei como soluções para o conflito -, L'Hospital acreditava que o preço da imposição da uniformidade religiosa estava sendo a destruição do reino e que era um grande equívoco político, e até mesmo moral, tentar impor essa uniformidade à força. A saída estava, portanto, na convivência das diferenças religiosas em torno do rei, que garantiria a unidade política entre súditos católicos e protestantes<sup>244</sup>.

---

<sup>243</sup> Miquel, P. *Les guerres de religion*. Paris : Fayard, 1980, p. 238-268.

<sup>244</sup> Yardeni, M. *La conscience nationale en France pendant les guerres de religion*. Louvain : Éditions Nauwefaerts, 1971, p. 77-97.

Mas o primeiro édito de tolerância, assinado nos Estados Gerais de Orléans, foi rasgado após o massacre de centenas de huguenotes reunidos num culto religioso em Grange de Wassy (1562), pelo exército do duque de Guise. A resposta foi o levante armado dos huguenotes, liderados por Luís de Bourbon. Sucessivos éditos de paz – Amboise (1562), Longjumeau (1568), Sant-Germain (1570), Beaulieu (1571) – marcaram tréguas fugazes, logo rompidas pela crescente intolerância de ambas as partes. Mesmo quando os conflitos se tornaram mais violentos, os huguenotes procuraram justificar a resistência armada como uma necessidade de libertar o jovem monarca, Carlos IX, da malévola influência de certos conselheiros, em especial dos Guise, e como resposta àqueles que violaram os éditos que lhes haviam concedido certa liberdade de culto<sup>245</sup>.

A situação, no entanto, se alterou a partir de 24 de agosto de 1572, com o massacre da Noite de São Bartolomeu. Os principais líderes huguenotes estavam reunidos em Paris para o casamento do príncipe protestante, Henrique de Bourbon, com a irmã do rei, Marguerite de Valois, anunciado como um dos esforços da realeza para promover a paz. A fracassada tentativa de assassinato do almirante Gaspard de Coligny, um dos mais influentes e destacados líderes protestantes, que havia sido planejada pelo conselho real, desencadeou acusações de ambos os lados. Encurralado e influenciado por Catarina de Médicis, o rei Carlos IX ordenou o massacre dos principais líderes huguenotes, exceto dos príncipes Henrique de Bourbon e Condé. Naquela noite, mais de duzentos nobres protestantes foram executados pelas tropas reais e pelos exércitos particulares de nobres católicos. As execuções se estenderam para outras cidades e até o final do mês de outubro

---

<sup>245</sup> Os protestantes haviam recebido quatro localidades onde podiam fixar residência, livres das perseguições dos católicos, e praticar sua religião: La Rochelle, Mounauban, Cognac e La Charité.

foram mortos cerca de quatro mil huguenotes em Paris e cerca de dez mil nas províncias<sup>246</sup>.

Os apologistas do massacre de São Bartolomeu exaltavam seu aspecto patriótico: os huguenotes haviam sido punidos não apenas pela sua heresia, mas principalmente por sua traição, ao se apoiar em forças estrangeiras para incitar a rebelião contra o poder legalmente constituído. Os panfletos católicos acusavam os huguenotes de promover a licenciosidade, a desordem e a sedição. A ação real era justificada como necessária ao restabelecimento da ordem e da paz<sup>247</sup>.

A reação dos huguenotes foi imediata. Aqueles que sobreviveram à onda de massacres passaram a reivindicar o direito de pegar em armas não apenas contra os exércitos católicos, mas contra o rei Carlos IX, que havia se tornado um tirano, ao perseguir e matar seus súditos protestantes. Vários escritos foram publicados, a maioria panfletos anônimos, com o objetivo de justificar o direito de resistência armada<sup>248</sup>.

Nesse período, o sucessor de Calvino, Théodore de Bèze, apresentou ao Conselho de Genebra *Du droit des magistrats*, publicado posteriormente em 1574, no qual discutia os limites da obrigação política. O tema da resistência já havia sido abordado em obras anteriores. Em *De haereticis a civili magistratu puniendis* (1554), ao defender que o governo civil tinha o direito e o dever de punir os heréticos, Bèze acrescenta, numa pequena passagem, que os magistrados inferiores têm o direito e o dever de resistir aos magistrados superiores, se isto fosse necessário para proteger a verdadeira fé; e justifica a resistência armada dos luteranos de Magdebourg contra o imperador que havia tentado impor a fé

---

<sup>246</sup> O conflito só terminou em 6 de julho de 1573, com a assinatura do Edito de Boulogne, no qual se estabelecia uma liberdade de consciência e de culto aos protestantes, nas cidades de La Rochelle, Nîmes e Montauban.

<sup>247</sup> Yardeni, M. *La conscience nationale en France pendant les guerres de religion*, p. 99-119.

<sup>248</sup> Armostrong, E. "The political theory of Huguenots". In: *English Historical Review*, vol. IV, 188, p. 13-40.



católica aos habitantes daquela cidade. Em *Confession de la foy chrestienne* (1560), um resumo da doutrina reformada, a última seção sobre o governo civil é dedicada ao problema da resistência política. Depois de reafirmar a regra ortodoxa do dever cristão de obedecer a todos os magistrados civis, Bèze lembra a tradicional distinção entre tirano em exercício e tirano por usurpação, consagrada por juristas medievais como Bartolus de Saxoferrato, e defende que os cristãos têm o direito de resistir ao usurpador, já que ele se apossara ilicitamente do poder; no caso do tirano que fez um mau uso do poder lícitamente recebido, a resistência é considerada justificada, quando conduzida pelos magistrados inferiores, que têm um direito constitucional de limitar o poder do magistrado supremo<sup>249</sup>.

Em *Du droit des magistrats*, o ponto de partida é a máxima evangélica, evocada pelos primeiros reformadores, de que é preciso obedecer antes a Deus do que aos homens. Assim, as ordens dos príncipes e magistrados, quando fossem contrárias à lei divina, não deveriam ser cumpridas pelo cristão, mesmo que sua desobediência implicasse em punições e martírio: "príncipes e magistrados governam em nome de Deus, desde que não ordenem coisas irreligiosas ou iníquas" (*Du droit des magistrats*, p.3).

Bèze justifica o direito de resistência por intermédio de sua concepção da origem da autoridade política. Para ele, toda autoridade política está fundada numa dupla aliança. A primeira estabelecida entre o príncipe e Deus (*foedus*), no momento da cerimônia de sagração, quando o príncipe recebia seu poder de Deus com o compromisso de efetivar e respeitar as leis divinas. A segunda aliança firmada entre o príncipe e o povo (*pactum*), pela qual o povo se comprometia a obedecer ao príncipe, desde que ele cumprisse com suas obrigações e respeitasse os limites de seu

---

<sup>249</sup> A edição organizada e traduzida por Robert Kingdom do *Du droit des magistrats* traz extratos, em anexos, desses dois escritos de Bèze. Para uma análise mais detalhada das ideias políticas desses panfletos, ver Kingdom, R. "Les idées politiques de Bèze d'après son Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques". In : *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, n. 22, 1960, p. 565-569.

poder. O exemplo histórico dessa origem da autoridade política vinha da monarquia de Israel:

"Havia um juramento solene, pelo qual o rei e o povo se submetiam a Deus, obrigando-se a observar suas leis, tanto eclesiásticas quanto políticas; e depois um outro juramento mútuo entre o rei e o povo. Alguns perguntarão se o povo tinha o direito de reprimir a pessoa que havia sido escolhida para dominar, caso não cumprisse o seu dever. Responderei que sim" (*Ibid.*, p. 30-31).

Essa dupla aliança submetia o príncipe tanto às leis divinas quanto aos compromissos assumidos diante do povo. Por isso, todas as vezes que o príncipe ordenasse coisas contrárias às leis divinas ou não cumprisse com as suas obrigações, o povo encontrava-se livre da obediência. Isto porque, ao renunciar à prerrogativa de guardião da vontade divina, o príncipe perdia sua condição de autoridade constituída por Deus e, com isso, o direito de ter a obediência de seus súditos. Do mesmo modo, ao desrespeitar o compromisso assumido com o povo, o príncipe perdia a fidelidade de seus súditos: "O pacto é condicional, e a obediência do povo está subordinada ao respeito pelo príncipe de suas obrigações" (*Ibid.*, p. 44).

A principal questão era quem podia resistir ao príncipe soberano, quando este não cumprisse com os compromissos assumidos com Deus e o povo, já que os súditos estavam impedidos de fazer uso de qualquer tipo de violência contra seus superiores. No caso do tirano sem título, como seu poder se origina apenas da força, por uma usurpação indevida da autoridade, Bèze defende que os magistrados devem resistir; e caso eles estejam impedidos de fazê-lo, qualquer súdito pode resistir ao tirano, fazendo uso das armas para restabelecer o respeito às leis divinas e às leis da nação. No caso do tirano em exercício, que se afasta da vontade de Deus e passa a fazer mal uso de sua autoridade, a resistência só pode ser efetuada pelos representantes do povo que participam de algum modo do governo,

como os magistrados inferiores ou os membros dos Estados Gerais<sup>250</sup>.

A possibilidade de resistência por parte dos magistrados legalmente instituídos estava fundada na distinção já consagrada no calvinismo entre o ofício público e o seu exercício: se era preciso honrar o ofício público, estabelecido por Deus, não necessariamente a pessoa que o exercia, já que ela podia fazer um mau uso deste ofício. Para Bèze, a resistência dos magistrados contra o tirano em exercício não contrariava a determinação divina de honrar as autoridades constituídas, porque ela se limitava apenas ao príncipe que não cumprisse com as obrigações assumidas diante de Deus e do povo<sup>251</sup>.

Na verdade, mais do que um direito de resistir, esses magistrados tinham o dever de zelar pelo respeito às leis divinas e aos compromissos assumidos diante do povo. Afinal, eles haviam sido instituídos por Deus para o bem do povo:

“os povos não provêm dos magistrados, visto que os povos, que se deixam governar ou por um príncipe ou por alguns senhores escolhidos, são mais antigos que seus magistrados; conseqüentemente, os povos não são criados pelos magistrados, mas ao contrário os magistrados, para os povos” (*Ibid.*, p.9).

Assim, de um lado, a resistência ao tirano se revestia de um gesto teológico. O afastamento das determinações de Deus trazia um esvaziamento da idoneidade do príncipe e a conseqüente perda de sua autoridade. Cabia então aos magistrados inferiores resistir ao tirano em exercício, se necessário pela força, a fim de restabelecer a vontade divina<sup>252</sup>. De outro lado, revestia-se também de um gesto político, porque visava recuperar as condições do exercício da autoridade política, estabelecidas no pacto entre o príncipe e o povo<sup>253</sup>.

<sup>250</sup> Bèze, T. *Du droit des magistrats*. Genève: Droz, 1970, p.11-17.

<sup>251</sup> *Id.*, *ibid.*, p.20-24.

<sup>252</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 49-50.

<sup>253</sup> Franklin, Julian. *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Bèze & Mornay*. New York: Pegasus, 1969, p.11-46.

A defesa do direito político de resistência foi ainda mais enfática em *Vindiciae contra tyrannos*, publicado em 1579, sob o pseudônimo de Stephanus Junius Brutus, logo traduzido para o francês em 1581 por Bèze, com o título *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*<sup>254</sup>. O texto se apresentava na forma de um tratado escolástico organizado em torno de quatro questões: se os súditos deviam obedecer às ordens de um príncipe quando elas fossem contrárias às leis divinas; se era lícito e a quem competia resistir a um príncipe que infringisse a lei de Deus ou que arruinasse a Igreja; se era lícito e a quem competia resistir a um príncipe que colocasse em risco a existência do corpo político e até onde se estendia essa resistência; e se os príncipes vizinhos tinham o direito de vir em auxílio dos súditos de outro príncipe, perseguidos por razões religiosas ou por tirania manifesta<sup>255</sup>.

O problema da origem, finalidade e extensão da autoridade política permanecia como pano de fundo na discussão das quatro questões, consideradas de suma importância, em razão das calamidades que afligiam a França depois que se instaurou a tirania do rei e, conseqüentemente, a guerra civil<sup>256</sup>. Essa tirania era considerada resultado do uso das máximas maquiavélicas que teriam subvertido as práticas do governo, deturpando o verdadeiro exercício do poder real. A intenção era então corrigir esses desvios, esclarecendo o direito e o dever do príncipe para com seu povo e deste para com o príncipe<sup>257</sup>.

---

<sup>254</sup> A autoria deste texto é motivo de várias polêmicas. Vários nomes já foram apontados, entre eles os de Bèze e de François Hotman. Os últimos estudos apontam Philippe de Mornay e Hubert Languet como os mais prováveis autores do panfleto. Ratière, M. "Hubert Languet's Authorship of the 'Vindiciae contra tyrannos'". In: *Il Pensiero Politico*, n. 3, 1981, p. 395-420.

<sup>255</sup> Castro, José Olegário R. *O contratualismo ideológico do "Vindiciae contra tyrannos"*. Belo Horizonte: tese de livre docência apresentada na UFMG, 1960.

<sup>256</sup> Brutus, Stephanus Junius. *Vindiciae contra tyrannos*. Genève: Droz, 1970, p. 7-9.

<sup>257</sup> "Se faz necessário que se publiquem estas questões de Stephanus Junius Brutus, para que se estabeleça o verdadeiro direito e poder do príncipe sobre o povo e do povo sobre o príncipe. Pois foram manifestamente contrários em suas práticas, de acordo com as maliciosas, falsas e

A primeira questão é respondida afirmativamente, a partir da premissa já consagrada no calvinismo de que o exercício de toda autoridade política estava submetido aos desígnios estabelecidos por Deus e, portanto, diante de qualquer afronta às leis divinas, os súditos ficavam livres da obrigação política. As outras questões são discutidas a partir da premissa da existência de deveres mútuos e recíprocos entre o príncipe e o povo, estabelecidos e consagrados pelas leis divinas e naturais e pelos usos e costumes da nação<sup>258</sup>.

O princípio evangélico de que toda autoridade é proveniente da vontade divina não é abandonado, mas há uma ênfase no argumento de que, tendo sido escolhidos por Deus, os príncipes foram consagrados pelo povo e para o povo, tendo de governar de acordo com as leis divinas. Caso não o fizessem, eles perdiam sua autoridade:

"É necessário obedecer aos reis por causa de Deus, nunca contra Deus e somente quando os reis servirem e obedecerem a Deus... o vassalo obriga-se por juramento ao seu senhor e jura que lhe será fiel e obediente. Assim também o rei promete solenemente governar segundo as leis de Deus. O vassalo perde o feudo se comete feúnia, perdendo ainda todos os privilégios, de acordo com o direito. Do mesmo modo, o rei perde de direito e, às vezes, também de fato, o seu reino, se despreza Deus, se compactua com seus inimigos e se comete feúnia contra Deus" (*Vindiciae contra tyrannos*, p.24)

A partir dos mais diversos textos bíblicos, o autor do tratado procura mostrar que, desde a sagração dos reis de Israel, era estabelecida uma dupla aliança, ainda válida para todos os reinos cristãos ou apenas bem ordenados, eletivos ou hereditários: a primeira, de caráter especificamente religioso entre Deus, rei e povo (*foedus*), através da qual a multidão reunida se tornava povo de Deus e reconhecia o escolhido divino para governar<sup>259</sup>; a outra,

---

perdas máximas de Nicolau Maquiavel, as quais foram colocadas como guia no governo dos negócios do Estado" (*Vindiciae contra tyrannos*, p.5).

<sup>258</sup> "Cabe aos príncipes saber até onde se estende sua autoridade e aos súditos como devem obedecer; de modo que uns não se antecipem sobre a jurisdição que não lhes pertence e os outros, obedecendo àquele que lhes comanda mais do que pode, não venham a responder diante de outro juiz e sejam castigados" (*Vindiciae contra tyrannos*, p. 18).

<sup>259</sup> Brutus, J. *Vindiciae contra tyrannos*, p. 25-26.

de caráter político entre rei e povo (*pactum*), através da qual o povo prometia obediência, desde que o rei consagrado seguisse as leis de Deus<sup>260</sup>. Esta segunda aliança, descrita como um pacto que estabelecia obrigações e deveres mútuos entre as partes, tornava o povo corresponsável na manutenção do bem público, dando-lhe não somente o direito de resistir ao rei que infringisse as leis divinas, como também o dever de reprimir o rei que desrespeitasse seus compromissos. A autoridade política aparecia assim, em razão desse pacto, como dependente do consentimento popular, ou seja, ela era condicionada e podia ser revogada, caso o rei não cumprisse com suas obrigações. Além disso, a fim de zelar pelos desígnios de Deus e pela manutenção do corpo político, os magistrados inferiores deviam exercer a função de guardiões do pacto celebrado entre rei e povo<sup>261</sup>.

Mas a resistência ao governante é admitida apenas aos magistrados inferiores. O autor do tratado deixa claro que quando afirma o direito de resistência do povo, entende por povo os magistrados legalmente instituídos como seus representantes:

"quando falamos de todo o povo, entendemos por essa palavra todos aqueles que têm nas mãos a autoridade do povo, a saber, os magistrados que são inferiores ao rei e que o povo estabeleceu como participantes do império e controladores dos reis e que representam todo o corpo do povo" (*Ibid.*, p. 62).

#### **1.3.4. O direito de resistência do povo**

O direito de resistência do povo foi defendido na ilha britânica por teólogos calvinistas como George Buchanan. Com a deposição da rainha católica Maria Stuart, em 1567, os nobres presbiterianos tinham de justificar o direito do povo escocês em ter destituído sua rainha. Em *De Maria scotorum regina*, Buchanan procura justificar a prisão e a abdicação forçada da rainha, com o argumento de que ela havia se tornado uma tirana, ao praticar

---

<sup>260</sup> *Id.*, *ibid.*, p.184-185.

<sup>261</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 51-53.

ações pouco dignas de uma monarca. Ao desrespeitar as leis do reino e pisotear os antigos direitos e liberdades dos escoceses, ela havia perdido sua autoridade de magistrado supremo e assumido a mesma condição de qualquer súdito que pode ser preso e julgado pelos seus crimes<sup>262</sup>.

Já no diálogo *De iure regni apud scotos*, provavelmente escrito no período de prisão da rainha, os argumentos a favor do direito de resistência são mais jurídicos. O diálogo começa com a descrição, de clara inspiração estoica, da vida pré-política como uma condição antissocial, na qual os homens viveriam isolados, sem leis, religião ou qualquer forma de cultura e conforto. Conduzidos pela necessidade e desejo de maior segurança, eles teriam decidido reunir-se num único corpo, formando um povo, e instituir por meio de um pacto uma autoridade política. O pacto estabeleceu o poder político e o concedeu a um monarca, responsável por cuidar dos assuntos públicos e por manter a equidade entre os membros do corpo político. Estes membros assumiram a condição de súditos, com o compromisso de obediência política sob a condição de que este monarca cumprisse com suas obrigações<sup>263</sup>.

Assim, pelo pacto de estabelecimento da autoridade política, o povo não havia alienado nem transferido seu poder, mas apenas delegado o seu exercício ao monarca. Criado para o benefício do povo e não ao contrário, o monarca permanecia submetido às leis do corpo político, cujo propósito era impor restrições ao exercício do poder, para que o seu detentor não o utilizasse de maneira cruel ou caprichosa: “por essa razão que as leis foram feitas pelo povo e os reis limitam-se a utilizá-las, não de acordo com seu próprio julgamento, mas de acordo com o direito que o povo conferiu a eles” (*De iure regni apud scotos* p.14).

---

<sup>262</sup> Buchanan, G. *De Maria scotorum Regina* (1571), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>263</sup> Buchanan, G. *De iure regni apud scotos* (1579). In: Buchanan, G. *An Appendix to the History of Scotland*. London: Kessinger Publishing, 1980, p. 8-12.

O tirano era apresentado por Buchanan, numa perspectiva muito mais próxima da tradição republicana do que dos primeiros reformadores, como aquele que governava exclusivamente de acordo com sua vontade, sem submeter-se à lei feita pelo povo. Ao exercer seu poder de maneira discricionária, ele quebrava o pacto firmado com seus súditos, tornando-se um inimigo do povo e do corpo político. Com isso, aquele pacto mútuo se anulava, libertando os súditos de sua obrigação de obediência. Os súditos podiam então, coletivamente ou individualmente, resistir ao tirano e, se fosse necessário, matá-lo<sup>264</sup>.

O principal argumento era de que, se o povo teve autoridade para constituir o monarca, o povo permanecia com a mesma autoridade para destituí-lo. Em outros termos, uma vez que o povo havia criado o monarca, quando considerasse que este monarca não estava cumprindo com os compromissos assumidos no pacto, o povo podia depô-lo. Para Buchanan, não faltavam precedentes históricos que comprovavam esse direito do povo de depor um governante tirânico<sup>265</sup>.

Sobre a objeção de que as Escrituras, em especial o apóstolo Paulo, proclamavam a necessidade de se submeter de maneira incondicional às autoridades constituídas por Deus, Buchanan fazia uma longa exegese dos textos bíblicos, para mostrar que eles referiam-se apenas a sua própria época e lugar, não enunciando uma máxima universal, que devia ser respeitada pelos contemporâneos<sup>266</sup>.

Assim, as discussões a respeito do direito de resistência, travadas no decorrer do século XVI, davam um poderoso arsenal de argumentos para os defensores da causa parlamentar na sua rebelião contra Carlos I. A ênfase no consentimento popular como fundamento da autoridade política e no papel do Parlamento como

---

<sup>264</sup> *Id., ibid.*, p. 70-72.

<sup>265</sup> *Id., ibid.*, p. 59-61.

<sup>266</sup> *Id., ibid.*, p. 53-58.



guardião do bem-estar do povo e corresponsável pelo governo do reino proporcionava ampla justificação para a revolta parlamentar. Ao recusar ser orientado pelas recomendações do Parlamento, que representava o povo, e se amparar nos conselhos malignos de seus assessores, Carlos I havia perdido sua autoridade, que vinha do povo, tornando-se um tirano. A partir de tais pressupostos, os parlamentaristas defendiam o direito – até mesmo a obrigação – do Parlamento em pegar em armas contra ele. Mas os defensores da causa parlamentar reconheciam que o povo fora do Parlamento não tinha o direito de resistir. Só por meio de seus representantes legais, ele podia enfrentar o tirano. A ação parlamentar estava justificada por representar o povo e buscar o bem-estar do povo, que era a suprema lei na qual se sustentavam todas as demais leis humanas.

Mesmo alguns panfletos realistas admitiam a desobediência dos súditos, quando o monarca desrespeitasse os limites legais de seu poder, mas não admitiam o direito de resistir pela força das armas. O panfleto *The Resolving of Conscience* de Henry Ferne sustentava que o Parlamento não podia incentivar o povo a lutar contra o rei, mesmo se o rei violasse as limitações impostas pelas leis fundamentais do reino. O principal argumento era de que nem os comuns nem os lordes detinham a autoridade para julgar se houve ou não violação das leis do reino. Esse julgamento só cabia à consciência de cada súdito, que devia esperar e contribuir para o restabelecimento da ordem pública, mantendo-se fiel aos princípios da constituição inglesa. A partir da metáfora do corpo político, ele argumentava que a resistência ao rei implicava numa rebelião do corpo contra a cabeça, que colocava em risco a existência do próprio corpo político. Assim, se o equilíbrio estava em perigo, a ordem ainda podia ser preservada, mantendo-se a obediência à cabeça do corpo político. Mas se fosse instaurado um

conflito armado entre as partes, o equilíbrio estaria definitivamente perdido<sup>267</sup>.

Além dos argumentos mobilizados, de diferentes procedências, havia uma preocupação entre os publicistas envolvidos no debate em ensinar seus leitores a resistir às opiniões dos adversários, para que não fossem capturados pela campanha de seus opositores. Eles consideravam que era preciso educar os seus leitores a interpretar a retórica do oponente, mostrando como ler de maneira adequada os argumentos do inimigo. Ambos os lados, realistas e parlamentaristas, temiam que o povo fosse convencido pelas inverdades proferidas pelo oponente. O frequente uso de metáforas ópticas e imagens associadas com a visão, para representar o processo da interpretação política como uma batalha de perspectivas, traduzia o esforço dos publicistas de instruir seus leitores a ver o texto político com olhos críticos. Era a tentativa de mostrar que algumas maneiras de ver eram falsas e outras, verdadeiras, sendo importante ver de maneira correta, sem cair nos jogos de ilusão, com suas manipulações e distorções. O interesse no problema da mediação – telescópio, óculos, lentes – era quase uma obsessão. Prova disso era a quantidade de panfletos que fazia uso desses instrumentos de mediação em suas capas e em seus títulos. O objetivo era instrumentalizar o leitor a ver corretamente a verdade e compreender que aquilo que era apresentado muitas vezes não passava de mera ilusão criada por uma falsa interpretação ou mediação distorcida. Todos estavam convencidos de que era necessário não apenas convencer os opositores e leitores indecisos, mas também incitar seus próprios partidários a pegar em armas para combater o inimigo<sup>268</sup>.

---

<sup>267</sup> Ferne, Henry. *The Resolving of Conscience, upon this question. Whether upon such a supposition or case, as is now usually made subjects may take arms and resist? and whether that case be now?* (1642). In: Malcolm, Joyce L. (ed.) *The struggle for sovereignty: seventeenth-century English Political Tracts*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000, p. 179-222.

<sup>268</sup> Achinstein, Sharon. *Milton and the revolutionay reader*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 136-176.

#### 1.4. *Levellers* e os debates em Putney

Os primeiros confrontos entre realistas e parlamentaristas, a partir de agosto de 1642<sup>269</sup>, foram desastrosos para as milícias reunidas pelo Longo Parlamento, apesar de sua superioridade numérica. As vitórias das tropas do rei se sucederam, mas sem que elas conseguissem impor uma derrota definitiva ao exército parlamentar. Diversas tentativas de conciliação, com inúmeras propostas de armistício, naufragaram pela intransigência de ambos os lados, em particular do rei que acreditava na iminência de uma vitória final<sup>270</sup>.

A situação começou a se inverter quando o Longo Parlamento firmou uma aliança com os escoceses. A aproximação começou com um convite aos escoceses para participar da Assembleia de Westminster, chamada também de Assembleia dos Divinos, instituída em 1 de julho de 1643, para deliberar a respeito do governo e liturgia da Igreja da Inglaterra, em particular sobre os *Trinta e Nove Artigos da Religião*, que haviam sido estabelecidos em 1563 e definiam a doutrina anglicana<sup>271</sup>. No mesmo período, uma comissão parlamentar foi enviada a Edinburgh, onde negociou um acordo, aprovado em 17 de agosto pelos escoceses em sua Assembleia Geral e em 25 de setembro pelo Longo Parlamento.

---

<sup>269</sup> Os relatos históricos sobre as guerras civis inglesas são tão vastos quanto divergentes. As interpretações sobre as suas causas, seu desenrolar e suas consequências são as mais variadas. Como este trabalho não tem uma pretensão historiográfica, para uma síntese dessas interpretações, ver Morrill, John. "The causes and course of the British Civil Wars". In: Keeble, N. H. (ed.) *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 13-31.

<sup>270</sup> Woolrych, Austin. *Britain in Revolution*, p.268-295.

<sup>271</sup> A Assembleia dos Divinos reuniu-se por cinco anos e meio, produzindo documentos teológicos relevantes como a *Confissão de Fé de Westminster*, o *Catecismo Maior*, o *Breve Catecismo*, entre outros. Constituída de 121 teólogos e clérigos, 20 membros da Casa dos Comuns e 10 membros da Casa dos Lordes, a maioria de seus membros era a favor da doutrina e da forma presbiteriana de governo para a Igreja da Inglaterra.

Pela Liga e Pacto Solenes (*Solemn League and Covenant*), os escoceses se comprometiam com a causa parlamentar, disponibilizando seu exército de mais de 20.000 homens, e o Longo Parlamento se comprometia tanto a preservar a Igreja da Escócia quanto a reformar a Igreja da Inglaterra e da Irlanda, promovendo a unidade religiosa nos três reinos, o que significava, na prática, adotar o modelo presbiteriano<sup>272</sup>. O acordo ainda estabelecia o compromisso de preservar os direitos e privilégios dos dois Parlamentos, a pessoa e a autoridade do rei<sup>273</sup>.

Mas o passo decisivo para a mudança nos rumos da guerra foi a adoção de duas medidas pelo Longo Parlamento. Em 13 de janeiro de 1645, foi aprovado o Ato de Abnegação pelo qual os parlamentares renunciavam ao comando do exército e o entregavam aos seus oficiais, ou seja, lordes e comuns abriam mão de seus postos de comando em favor dos militares. Em 15 de fevereiro, foi aprovado o Ato do Novo Modelo de Exército (*New Model Army*), que estabelecia uma organização para o exército parlamentar distinta da estrutura tradicional: o recrutamento desvinculava-se dos vínculos locais; os soldados passavam a usar uniforme e a ter em cada regimento dois representantes, chamados de agentes ou agitadores (*agitators*), que podiam encaminhar as demandas dos soldados aos oficiais (*grandees*); o critério de promoção se baseava no mérito, no talento e na eficiência militar, sem levar em conta o nascimento, a condição social ou as concepções religiosas; os recursos financeiros necessários para a

---

<sup>272</sup> O modelo previa que a primeira unidade eclesiástica era o presbitério congregacional, produto da associação de duas ou três congregações ou mesmo de uma única grande congregação. Em seguida, vinham as classes, compostas de 12 ou 13 congregações; e depois a província, que reunia 12 classes; finalmente a reunião das 60 províncias (Londres seria uma província com 14 classes) num sínodo nacional. Presbíteros de cada congregação reuniam-se no presbitério congregacional uma vez por semana e nas classes uma vez por mês. A cada seis meses, dois ministros e quatro presbíteros, escolhidos pelas classes, encontravam-se num sínodo provincial; e por decisão do Parlamento, dois ministros e quatro presbíteros de cada assembleia provincial se reuniam no sínodo nacional.

<sup>273</sup> Gardiner, S. R. (ed.). *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*, p. 267-271.

guerra eram assegurados; entre outras mudanças<sup>274</sup>. Sir Thomas Fairfax, jovem oficial de apenas 32, foi então designado comandante-em-chefe do exército e Oliver Cromwell, um dos membros da Casa dos Comuns que ainda se manteve no oficialato, o segundo em comando<sup>275</sup>.

Apoiado pelos escoceses e com a adoção do Novo Modelo de Exército, as tropas parlamentares começaram a impor sucessivas derrotas aos realistas, apesar dos 10.000 soldados irlandeses que haviam sido incorporados às tropas reais, enviados em troca da promessa do rei de respeitar a Igreja Católica da Irlanda. Em maio de 1646, o general Fairfax, em nome do Parlamento, tomou a cidade de Oxford, obrigando Carlos I a retirar-se para o Norte. Diante dos avanços das tropas parlamentares, o rei foi para a Escócia, onde esperava encontrar apoio. Os escoceses, no entanto, negociaram com o Parlamento, no início de 1647, a sua troca por uma indenização pelos serviços prestados à causa parlamentar<sup>276</sup>.

O Longo Parlamento, tendo o rei à sua mercê, encontrava-se, no entanto, dividido em duas forças políticas de natureza religiosa. Na verdade, era muito difícil separar as convicções políticas das doutrinas religiosas num período em que as duas eram vistas como entrelaçadas. A primeira força era constituída pelos presbiterianos, defensores de uma Igreja nacional, submetida ao controle do Parlamento, e partidários de um acordo de paz com os realistas. A segunda era composta pelos puritanos, com destaque para os independentes, defensores de uma ampla tolerância para as Igrejas Reformadas e partidários da deposição do rei. Essas duas forças estiveram unidas no decorrer da guerra civil, mas com a derrota do inimigo comum acirrou-se a disputa entre elas.

---

<sup>274</sup> Sobre o Novo Modelo de Exército, seu impacto nos rumos da guerra civil e sua contribuição para a vitória do Parlamento, ver Gentles, Ian. *The New Model Army in England, Scotland and Ireland 1645-1653*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 1992.

<sup>275</sup> Worden, Blair. *The English Civil Wars 1640-1660*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2009, p. 40-76.

<sup>276</sup> Roots, Ivan. *The Great Rebellion*. Stroud: The History Press, 2009, p. 111-127.

Enquanto os presbiterianos tinham maior influência nas decisões do Longo Parlamento, os puritanos controlavam o exército, que havia adquirido uma independência maior desde o Ato de Abnegação<sup>277</sup>.

Com o fim dos conflitos, os presbiterianos propuseram a dissolução do exército, sem atender às demandas dos soldados por soldos atrasados e indenizações de guerra. A dissolução foi aprovada, em 19 de fevereiro de 1647, por apenas 10 votos na Casa dos Comuns – 158 a favor e 148 contra – revelando a cisão entre os comuns. A Casa dos Lordes, com exceção de um pequeno grupo que mantinha vínculos estreitos com os oficiais do exército, aprovou a decisão, desejando a efetiva restauração da monarquia com as tradicionais limitações da antiga constituição<sup>278</sup>.

Os agitadores, representantes dos soldados, reuniram-se e anunciaram que, com ou sem os oficiais, não obedeceriam à ordem de dissolução. Os oficiais, temendo um acordo dos presbiterianos com os realistas, contrário aos seus interesses, decidiram também se opor à dispersão. Em 5 de junho, foi publicado o manifesto *The Solemn Engagement of the Army*, no qual os soldados e oficiais declaravam que só aceitavam a dissolução do exército depois de atendidas suas reivindicações. Em julho, foi formado o Conselho Geral do Exército – constituído por dois oficiais e dois agentes de cada regimento, pelos generais em comando e pelo seu comandante em chefe, General Fairfax – para negociar com o Longo Parlamento. Em razão da demora de um acordo, os agentes do quinto regimento apresentaram a Fairfax, em 18 de outubro, o manifesto *The Case of the Army Truly Stated*, que denunciava a manipulação dos generais no Conselho do Exército, para o retorno do rei, e reivindicava as reformas pelas quais os soldados haviam

---

<sup>277</sup> Dzelzainis, Martin. "Ideas in conflict: political and religious thought during the English Revolution". In: Keeble, N. H. (ed.) *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 32-49.

<sup>278</sup> Sobre a atuação da Casa dos Lordes e o papel da nobreza nesses eventos, ver Adamson, J. S. A. "The English Nobility and the Projected Settlement of 1647". In: *The Historical Journal*, vol. 30, n. 3, 1987, p. 567-602.

tanto lutado: liberdade de consciência religiosa, liberdade de culto, ampliação do sufrágio, eleições periódicas para os membros do Parlamento, abolição dos monopólios e do dízimo, entre outras. O documento ainda afirmava que essas demandas estavam sustentadas nos princípios de que todo poder reside originariamente no povo e de que a suprema autoridade política deve ser exercida pelos seus representantes, que devem, por sua vez, prestar contas de suas ações ao povo<sup>279</sup>.

Em 28 de outubro, o Conselho Geral reuniu-se na Igreja de Putney, cidade onde funcionava o quartel-general de Fairfax desde setembro, para debater os rumos das negociações com o Parlamento. No dia seguinte, foi apresentado um manifesto pelos agentes do quinto regimento, na forma de uma proposta constitucional, intitulado *An Agreement of the People*, redigido pelos quatro principais líderes dos *levellers*: John Lilburne, Robert Overton, William Walwyn e John Wildman<sup>280</sup>

#### 1.4.1. A proposta constitucional dos *levellers*

As primeiras referências aos *levellers* surgiram em 1646, já próximo da vitória do exército parlamentar. O termo foi utilizado inicialmente com uma conotação pejorativa pelos partidários da causa real para denegrir aqueles que reivindicavam um maior nivelamento social e econômico, e com isso, a destruição de toda forma de hierarquia e de propriedade<sup>281</sup>. A partir de 1647, o termo tornou-se de uso corrente para designar um grupo que se formara no decorrer da guerra civil em torno de algumas reivindicações,

<sup>279</sup> Woolrych, Austin. *Britain in Revolution*, p.366-401.

<sup>280</sup> Kishlansky, Mark. "The Army and the Levellers: The Roads to Putney". In: *Historical Journal*, n. 22, 1979, p. 795-824.

<sup>281</sup> O principal alvo dos ataques de Thomas Edwards, na terceira parte de *Grangraena: Or a Catalogue and Discovery of many of the Errours, Heresies, Blasphemies and Pernicious Practices of the Sectaries of this Time* (1646), eram Lilburne, Overton, Walwyn, identificados como "os líderes do partido *leveller*". Edwards, T. *Grangraena* (1646). Menston: The Rota at University of Exeter, 1977.

como liberdade de consciência, tolerância religiosa, abolição do dízimo, livre comércio, uniformidade das leis, ampliação do sufrágio, entre outras.

Havia, de fato, nesse período um movimento que congregava pequenos proprietários e comerciantes londrinos. Este grupo relativamente bem organizado tinha uma sede central – *The Whalebone Tavern* – onde um comitê executivo de doze membros eleitos reunia-se três vezes por semana. Também tinha seu próprio jornal, *The Moderate*, que servia como instrumento de divulgação de suas ideias e reivindicações. As despesas de impressão e distribuição do jornal e de panfletos eram financiadas por contribuições regulares de seus membros, arrecadadas por dois tesoureiros eleitos para administrar as finanças do movimento<sup>282</sup>.

Os seus principais líderes expunham as ideias do movimento numa linguagem simples e direta, combinando princípios gerais com reivindicações bem específicas, com o claro propósito de intervir de maneira direta e imediata nos acontecimentos. A principal estratégia era a apresentação de petições ao Parlamento, assinadas por milhares de cidadãos, e a organização de grandes manifestações populares<sup>283</sup>.

Os primeiros panfletos que podem ser considerados expressão do movimento apareceram poucos dias depois da prisão de Lilburne, que havia ocorrido em 11 de agosto de 1645, por criticar os privilégios da nobreza num escrito publicado ilegalmente – ele já havia sido preso, em 1638, e condenado pela Câmara Estrelada por ter produzido na Holanda e depois importado e distribuído um tratado de John Bastwich que atacava o episcopado anglicano<sup>284</sup>.

---

<sup>282</sup> Brailsford, Henry. N. *The Levellers and The English Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 1961, p. 19-35; 309-318; 401-416; Shaw, H. *The Levellers*. London: Longmans, 1968.

<sup>283</sup> Smith, Nigel. *Literature and Revolution in England, 1640-1660*. New Haven: Yale University Press, 1994, p. 131-148.

<sup>284</sup> Os panfletos atribuídos aos levellers encontram-se na coleção Thomason Tracts da British Library. Eles podem ser encontrados em sítios da Internet, como [www.levellers.org](http://www.levellers.org), [www.constitution.org/lev/levellers.htm](http://www.constitution.org/lev/levellers.htm), [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com). Encontram-se também



O panfleto anônimo *England's Miserie and Remedie*, publicado em 14 de setembro, sustentava que os lordes haviam aprisionado Lilburne de modo ilegal e arbitrário. Com base no exemplo da República de Roma, onde o povo detinha o supremo poder, era defendido o direito de Lilburne de apelar ao povo, que podia exigir dos comuns sua libertação. Isto porque os comuns haviam sido eleitos pelo povo a fim de manter e proteger a liberdade do povo. Além da autoridade de George Buchannan, era citado um autor irreprochável (referência talvez a Tito Lívio) que reconhecia na República de Roma o apelo final ao povo<sup>285</sup>.

Outro panfleto anônimo, *Vox Plebis*, publicado em 10 de novembro, voltava a demandar o direito de Lilburne de apelar ao povo, detentor do poder supremo, contra a arbitrariedade dos lordes que o haviam prendido ilegalmente. Mais uma vez Roma e seu regime republicano apareciam com principal referência. A Inglaterra do Longo Parlamento era comparada a Roma após a expulsão dos Tarquínios, quando a nobreza começou a exercer um poder tirânico sobre a plebe. Como a resposta à crescente tirania dos senadores romanos foi a criação dos tribunos da plebe, que passaram a exercer a função de guardiães da liberdade pública, os ingleses deveriam exigir dos comuns a mesma atitude diante dos lordes, já que eles foram escolhidos e instituídos para serem os guardiães das liberdades e dos direitos naturais dos ingleses. O panfleto ressaltava que uma das funções dos comuns era proteger o povo de sentenças ilegais e execuções arbitrárias. Para o autor do panfleto, uma república só podia ser considerada bem ordenada se possibilitasse aos seus cidadãos acesso à justiça por meios públicos; e quando esses acessos encontravam-se obstruídos, era justificada a rebelião. O seu autor ainda lamentava que Roma, apesar de ter sido a mais gloriosa e livre república, tivesse caído

---

reproduzidos em várias publicações, como Haller, Willian e Davies, Godfrey. *The Levellers Tracts 1647-1653*. New York, 1944; Wolfe, Don. M. (ed.). *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*. New York: Humanities Press, 1967; Morton, A. L. (ed.). *Freedom in Arms: A Selection of Leveller Writings*. London: Lawrence and Wishart, 1975.

<sup>285</sup> Anônimo. *England's Miserie and Remedie* (1645).

nas mãos tirânicas de César; e atribuía esta queda à permanência prolongada nas principais magistraturas, o que permitiu aos oficiais ter meios e poder para levantar armas contra a liberdade do povo. Desse modo, se os ingleses não aprendessem com os erros de Roma, a Inglaterra também corria o risco de cair nas mãos tirânicas do rei e de seus conselheiros<sup>286</sup>.

O interessante deste panfleto era a paráfrase constante, algumas vezes equivocada e na maioria das vezes com a referência errada, da tradução da obra de Maquiavel, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, feita por Edward Draces<sup>287</sup>. Logo nas primeiras páginas, era dito que todas as leis feitas em favor da liberdade nasciam do desacordo do povo com seus governantes e que a liberdade só podia ser mantida pela constante luta do povo. A narrativa sobre o caso de Mânlio Capitolino servia para mostrar que era preciso punir os magistrados que não cumprissem com sua obrigação de proteger a liberdade do povo, mesmo que eles tivessem prestado anteriormente um bom serviço ao povo<sup>288</sup>.

“Afirmamos que um Estado, ou uma República, que quer manter-se em boa ordem e livre da ruína, deve possibilitar impeachment e acusações do povo contra aqueles que por meio da ambição, avareza, orgulho, crueldade e opressão procuram destruir a liberdade ou propriedade do povo” (*Vox Plebis*, p. 61)

No mesmo sentido, o panfleto *A remonstrance of many thousand citizens* (1646), publicado no final da primeira guerra civil e escrito provavelmente por Overton e Walwyn, partia da premissa de que todo poder residia no povo, representado na Casa dos Comuns; e que só podia ser exercido pelo consentimento do povo. Os seus autores recordavam aos comuns que eles haviam sido escolhidos para exercer um poder em confiança, com o propósito de cuidar do bem-estar do povo; e que o povo esperava de seus

<sup>286</sup> Anônimo. *Vox Plebis, or, The People's Out-cry* (1646).

<sup>287</sup> Dacres, E. *Machiavels Discourses upon the Frist Decade of T Livius* (1636).

<sup>288</sup> A referência citada no panfleto é *Liv. I, cap. 23, 24 e 26*, quando a narrativa encontra-se no capítulo 8 do Livro I e no capítulo 24 é apenas mencionada nas últimas linhas a história. Felix Raab comenta outras passagens utilizadas pelos levellers e suas imprecisões. Raab, Felix. *The English Face of Machiavelli*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 170-175.

representantes, com a vitória do exército parlamentar, o castigo daqueles que o oprimiram por tanto tempo. Eles defendiam o julgamento e a punição do rei, a abolição da monarquia e da Casa dos Lordes, por serem incompatíveis com a liberdade do povo, a dissolução da atual Casa dos Comuns, por estar reunida há muito tempo, e a eleição anual de representantes.

Em março de 1647, foi publicado um longo manifesto, *The Petition*, que sintetizava em linhas gerais o ideário do movimento. No campo religioso, era pleiteada a ampla tolerância e a total liberdade de consciência e de culto. Os *levellers* acreditavam que a fé era fruto de um espírito livre e ativo, produto de uma luz interior, baseada num coração aberto à graça divina. Para eles, a verdade era simples e acessível a toda pessoa que fizesse uso de suas faculdades racionais ao consultar os evangelhos. Por isso, as Escrituras podiam se compreendidas e interpretadas sem a necessidade de profissionais especializados, teólogos ou clérigos. Eles se opunham assim tanto a uniformidade religiosa, que impedia o livre exercício da fé, quanto a obrigatoriedade de uma Igreja nacional, que restringia a liberdade de expressão. No campo econômico, o manifesto reivindicava o fim dos monopólios comerciais, a abolição das companhias mercantis e uma tributação mais equitativa. Os *levellers* sustentavam que os monopólios eram privilégios que limitavam as oportunidades e inibiam as virtudes da indústria e do esforço humanos, criando uma concentração arbitrária de poder econômico. Para eles, além de ser uma forma de facção, ao fazer uso do poder público em benefício privado, os monopólios comerciais eram ineficientes, improdutivos e responsáveis pela inflação. No campo jurídico, o manifesto demandava a simplificação do sistema legal, a sua expressão em língua inglesa e maior agilidade e transparência nos processos judiciais. A consequência da diversidade de cortes judiciais e de normas legais, assim como dos processos jurídicos conduzidos em latim ou francês normando, era a necessidade da assistência de advogados, que cobravam honorários exorbitantes e detinham o

monopólio do conhecimento legal. Os *levellers* defendiam que as leis deveriam ser escritas em inglês, em número reduzido, para que todos pudessem compreendê-las, e que os processos jurídicos ocorressem no âmbito de jurisdição no qual os litígios tiveram sua origem. Eles ainda defendiam o fim dos privilégios e exceções diante da lei, em razão do status social, até mesmo das imunidades parlamentares. Enfim, o manifesto demandava ao Parlamento a garantia de liberdades religiosas, econômicas e civis<sup>289</sup>.

A estratégia de procurar influenciar as decisões parlamentares por meio de panfletos e petições foi alterada com as decisões tomadas pelos comuns de impor uma uniformidade religiosa, dissolver o exército, negociar a paz com o rei e, principalmente, proibir a apresentação de petições. Os *levellers* passaram então a defender a resistência do povo contra a maioria presbiteriana do Longo Parlamento, que havia violado o interesse público. O principal argumento era de que toda autoridade política provinha do povo e devia ser exercida visando o interesse não de uma minoria ou de uma maioria, mas do povo. Caso não fosse assim, o povo poderia retomar seu poder original que havia transmitido aos seus representantes com determinadas condições. A transferência havia sido condicionada e não impedia o povo de retomar e de exercer seu poder original, se assim considerasse necessário; e ninguém melhor do que o povo para avaliar se os seus representantes estavam ou não cumprindo com suas obrigações. O povo podia julgar as ações dos comuns e retomar, se necessário, a autoridade que confiou a eles para ser exercida em confiança<sup>290</sup>.

A justificativa para a proposta constitucional apresentada em Putney pelos *levellers* já era bem conhecida de seus leitores: a

---

<sup>289</sup> Houston, Alan Craig. "A way of settlement: the Levellers, monopolies and the public interest". In: *History of Political Thought*, n. 3, 1993, p. 381-420.

<sup>290</sup> Foxley, Rachel. "Problems of Sovereignty in Leveller Writings". In: *History of Political Thought*, vol. XXVIII, n. 4, 2007, p. 642-660.

guerra civil e os eventos que se seguiram haviam levado o reino inglês a uma espécie de estado original, no qual os homens voltaram a ser livres e iguais em poder, dignidade e autoridade, detentores de seus direitos naturais originários; dessa maneira, somente um novo acordo poderia restabelecer a sociedade civil e instituir um novo governo<sup>291</sup>.

Se *The Case of the Army Truly Stated* ainda era cogitado um acordo baseado na antiga constituição e nas leis fundamentais do reino, *An Agreement of the People* partia do princípio da necessidade do estabelecimento de uma nova ordem política, instituída por um novo acordo do povo e baseada em seu consentimento. Não se tratava de um contrato social, estabelecido por indivíduos que abandonariam um suposto estado de natureza para instituir artificialmente o governo, mas de um mútuo consenso ao qual portadores de direitos naturais haviam chegado para a constituição de um novo regime<sup>292</sup>. A proposta apresentada indicava o caminho desse novo acordo. Era necessária então a adesão de todo exército e depois de todos os cidadãos, para que a Inglaterra tivesse uma constituição que garantisse de fato os direitos e as liberdades dos ingleses<sup>293</sup>.

*An Agreement of the People* era um documento conciso, com uma pequena introdução e quatro artigos, seguidos por duas longas cartas, uma dirigida aos soldados e a outra, aos cidadãos ingleses. O primeiro artigo do documento, que vai ser o mais debatido em Putney, propunha uma mudança no sufrágio, com a ampliação ao direito de voto e melhor proporcionalidade na distribuição das cadeiras da assembleia dos representantes em relação ao número de habitantes de cada condado, cidade e distrito. O segundo estabelecia a dissolução do atual Parlamento,

---

<sup>291</sup> Lilburne, John. *The Free-man's freedom vindicated* (1646); Overton, Robert. *An arrow against all tyrants and tyranny* (1646).

<sup>292</sup> Gleissner, R. A. "The Levellers and Natural Law: The Putney Debates of 1647". In: *Journal of British Studies*, n. 20, 1980, p. 14-89.

<sup>293</sup> Kishlansky, Mark. "Consensus Politics and the Structure of Debate at Putney". In: *Journal of British Studies*, n. 20, 1981, p. 50-69.

que se encontrava reunido desde 1640, a fim de impedir os inconvenientes da longa permanência das mesmas pessoas na função de representantes do povo. O terceiro dispunha sobre a necessidade da escolha regular de representantes do povo a cada dois anos. O quarto estipulava a extensão da autoridade dos representantes, que compreendia os poderes atribuídos pelo povo: decretar, alterar e anular as leis; criar e abolir ofícios e cortes; apontar, remover e criar magistrados e oficiais de todos os níveis; decretar a guerra e paz; e tudo mais que não estivesse expressamente impedido de fazer.

A lista daquilo que não era permitido aos representantes do povo – uma espécie de conjunto de direitos que o povo reservava para si – vinha em seguida: esses representantes não podiam dispor sobre matérias de religião e formas de culto; não podiam impor o serviço militar; não podiam perseguir aqueles que participaram da guerra civil; não podiam conceder privilégios nem isentar qualquer pessoa diante da lei em razão do ofício, propriedade, nascimento, uma vez que a lei deveria ser igual para todos; e não podiam pôr em risco a segurança e o bem-estar do povo.

O debate concentrou-se inicialmente em torno do primeiro artigo, cujo objetivo era combater o tradicional sufrágio baseado na propriedade ou na posse de algum privilégio e assegurar o direito de voto a todos os cidadãos livres, ricos ou pobres. O General Ireton criticou a mudança para que todos os homens, maiores de 21 anos, que não estivessem presos ou condenados, tivessem direito ao voto. Como a maioria dos generais, ele defendia a manutenção do tradicional sufrágio limitado aos proprietários de bens imóveis livres de ônus no valor de 40 xelins por ano e aos membros das corporações mercantis. O seu principal argumento era que somente aqueles que tinham um permanente

interesse na manutenção do reino, ou seja, os proprietários, deveriam ter direito de voto e participar da vida política<sup>294</sup>.

Maximilian Petty, um dos líderes dos *levellers* presentes, respondeu que a mudança implicava na inclusão de todos os homens livres, mesmo que não fossem proprietários, ou seja, todos aqueles que não haviam perdido seu direito inato. Em seguida, esclarecia que entre os homens livres não estavam incluídos servos ou pedintes. A razão dada para essa exclusão era de que, ao depender da vontade de outros homens para sobreviver ou temer não agradá-los, servos e pedintes não possuíam uma vontade livre, seja porque eles já tinham sua vontade incluída na de seus senhores, seja porque eles não desejavam contrariar a vontade de seus senhores. O argumento era de que servos e pedintes dependiam da vontade alheia, pois haviam perdido seu direito natural de fazer livremente uso de sua vontade. Ao ter alienado este direito, eles não podiam exercer o direito político de votar e de ser votado. O coronel Thomas Rainsbourough, partidário das ideias dos *levellers*, acrescentou que, com exceção de servos e pedintes, o mais pobre dos ingleses livres devia ter o mesmo direito de viver que o mais rico, devendo ter também igual direito de votar, pois todo governo, por ter sido instituído pelo povo, necessitava de seu consentimento<sup>295</sup>.

Na sequência do debate, o General Ireton advertiu que essa proposta acarretaria uma demanda generalizada por igual direito a quaisquer bens, implicando na destruição de todos os direitos de propriedade e conseqüentemente da sociedade civil. A resposta dos defensores da proposta foi a de que dar direito igual de voto a

---

<sup>294</sup> Os debates ocorridos em Putney foram transcritos pelo secretário do exército William Clarke. Este relato foi redescoberto, editado e publicado pelo historiador C. H. Firth, em 1891. Ele pode ser encontrado em vários sítios da internet, como [www.oil.libertyfund.org](http://www.oil.libertyfund.org) ou [www.courses.essex.ac.uk/cs/cs101/putney](http://www.courses.essex.ac.uk/cs/cs101/putney), ou em edições como a organizada por Arthur Woodhouse (ed.) *Puritanism and Liberty, being the Army Debates (1647-9)*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 1-142; *The Putney Debates*, In: Wootton, D. (ed.) *Divine Right and Democracy*. London: Penguin Books, 1986, p. 285-317.

<sup>295</sup> Thomas, Keith. "The Levellers and the Franchise". In: Aylmer, Gerald E. (ed.) *The Interregnum: The Quest for a Settlement, 1646-1660*. London: Macmillan, 1997, p. 57-78.

todos os cidadãos livres seria justamente o único meio de preservar a propriedade. O principal argumento era de que, sendo os homens naturalmente livres, a única razão pela qual eles concordariam em instituir um governo seria a de que tivessem a garantia da manutenção da propriedade, isto é, de sua pessoa, de sua liberdade e de seus bens. Isto porque a única razão da obediência política seria a garantia dos direitos naturais<sup>296</sup>.

Os debates em torno da proposta constitucional foram logo interrompidos, no início de novembro, com a fuga do rei. Aproveitando-se das disputas internas do exército e da indecisão do Parlamento, Carlos I conseguiu deixar Hampton Court, indo para a ilha de Wight, local estratégico entre o continente e o sul da Inglaterra. O governador da ilha, Coronel Robert Hammond, embora não fosse um realista, permitiu ao rei uma liberdade de articulação política que ele não tinha sob a prisão do exército. Por meio de um acordo com comissários escoceses, assinado em 26 de dezembro de 1647, no qual era assegurado o apoio real a um futuro governo presbiteriano da Igreja da Inglaterra, os escoceses passaram a apoiar a causa real e os realistas retomaram os conflitos armados.

O Conselho Geral foi dissolvido pelos generais, que estabeleceram um Conselho de Oficiais. A representação dos soldados por meio dos agentes foi extinta. Os *levellers*, que haviam criticado duramente o conservadorismo dos oficiais, durante os debates de Putney, passaram a concentrar seus ataques contra essa ameaça maior: o retorno de Carlos I. Nos seus manifestos e petições reforçaram a importância da unidade na luta contra os realistas, a necessidade da dissolução do atual Parlamento, o julgamento e a punição do rei.

---

<sup>296</sup> Diferente de historiadores que sustentam que o republicanismo só conheceu sua expressão na Inglaterra depois da execução de Carlos I, Samuel Glover defende que o pensamento republicano influenciou as ideias dos *levellers* e os argumentos apresentados em Putney na defesa da proposta constitucional apresentada por eles. Glover, Samuel. "The Putney Debates: popular versus élitist republicanism". In: *Past and Present*, n. 164, 1999, p. 47-80.



### 1.4.2. A dissolução do movimento

Reorganizado e comandado mais uma vez pelo General Fairfax, o exército parlamentar impôs sucessivas derrotas às tropas reais, resultando em nova prisão de Carlos I<sup>297</sup>. A maioria presbiteriana do Parlamento ainda desejava um acordo com o rei. Mas os oficiais rejeitavam terminantemente essa solução e desaprovaram a decisão dos comuns, em 5 de dezembro de 1648, de aceitar a proposta de paz feita pelo rei. Alguns oficiais passaram a defender a expulsão dos parlamentares favoráveis ao retorno do rei. Para isso, necessitavam do apoio dos *levellers* que, nesse momento, tinham grande influência entre os soldados e os habitantes de Londres<sup>298</sup>.

Os *levellers* aceitaram dar seu apoio, com a condição de que *An Agreement of the People* fosse apresentado ao novo Parlamento expurgado. Os oficiais concordaram e um regimento comandado pelo Coronel Thomas Pride iniciou sua marcha em direção a Westminster. Os parlamentares mais conservadores, cerca de 270, foram então removidos pela força das armas, em 6 de dezembro, resultando no chamado Parlamento *Rump*<sup>299</sup>.

Em seguida, foi instituído um comitê, formado por 4 *levellers* (Lilburne, Walwyn, Wildman e Petty), 4 oficiais, 4 membros da Casa dos Comuns e 4 cidadãos londrinos, para redigir uma nova proposta, inspirada em *An Agreement of the People*, a ser apresentada ao Conselho de Oficiais. Nessa nova versão, uma mistura de ideias dos *levellers* com as dos oficiais, as propostas

<sup>297</sup> Blair Worden afirma que no curso das duas guerras civis, estima-se que 1 em cada 4 ingleses alistou-se num dos exércitos, perto de 4 % da população morreu nos combates (número maior do que na Primeira Guerra Mundial), mais de 150 cidades sofreram prejuízos materiais, cerca de 11.000 casas foram queimadas ou demolidas e 55.000 pessoas ficaram desabrigadas. Worden, Blair. *Roundhead Reputations: The English Civil Wars and The Passions of Posterity*. London: The Penguin Press, 2001, p. 2-4.

<sup>298</sup> Carlin, Norah. "Leveller Organization in London". In: *Historical Journal*, n. 27, 1984, p. 955-960.

<sup>299</sup> Underdown, David. *Pride's Purge: Politics in the Puritan Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

originais foram modificadas a fim de que pudessem ser aprovadas pelo comitê parlamentar: o sufrágio ficou mais limitado, muito mais próximo do desejo dos oficiais – além de servos e pedintes, foram excluídos do sufrágio aqueles que não tivessem propriedade sujeita à tributação. O Conselho de Oficiais introduziu ainda outras modificações no documento, como a restrição da tolerância religiosa, argumentando que nenhum homem poderia realmente ser coagido a adotar um credo religioso contra sua consciência, mas que o governo deveria manter o poder de coibir e reprimir práticas e pregações heréticas, como a ateísmo e o catolicismo<sup>300</sup>.

Os *levellers* rejeitaram as mudanças introduzidas no documento, por considerá-las contrárias ao seu ideário, em particular ao princípio de um governo secular que não deveria interferir em questões de fé, e deixaram de apoiar o documento. A nova proposta foi aprovada pelo comitê parlamentar, em 15 de dezembro de 1648, e apresentada ao Parlamento *Rump*, que a rejeitou em 20 de janeiro de 1649.

Conscientes do constante perigo do retorno de Carlos I ao trono, os oficiais forçaram seu julgamento, que foi instaurado por um ato legislativo em 6 de janeiro de 1649. O Parlamento *Rump*, que não reunia naqueles meses mais do que 70 membros, havia estabelecido uma Alta Corte da Justiça, que considerou o rei, num julgamento sumário, culpado de traição. A sua execução aconteceu em 30 de janeiro. No caminho do cadafalso, Carlos I teria dito que desejava a liberdade do povo e que esta não consistia em participar do governo, mas em viver sob um governo cujas leis garantissem a vida e os bens dos súditos, pois súdito e soberano eram duas coisas claramente distintas<sup>301</sup>.

A Casa dos Lordes foi extinta em 6 de fevereiro; e na semana seguinte foi instituído um Conselho de Estado – formado por 41

---

<sup>300</sup> Taft, Barbara. "The Council of Officers' Agreement of the People". In: *Historical Journal* n. 28, 1985, p. 169-185.

<sup>301</sup> Wedgwood, Cicely. V. *A King Condemned: The Trial and Execution of Charles I*. London: Tauris Parke Paperbacks, 2011, p. 93-193.

membros, sendo a grande maioria, 34 membros, proveniente da Casa dos Comuns – com a função de garantir o cumprimento das resoluções do Parlamento<sup>302</sup>. Em 17 de março, o ofício de rei foi abolido, qualificado de desnecessário e perigoso. Aquilo que seria uma conquista para os *levellers* – o fim da Casa dos Lordes e a punição do rei – foi interpretada como uma derrota. Eles haviam servido aos propósitos dos oficiais, sem ter a contrapartida de ver seu ideário totalmente implementado. Aconteceu o que eles temiam: o poder discricionário de Carlos I havia sido substituído pelo poder tanto ou mais arbitrário ainda de um Conselho de Estado, sem a garantia dos direitos e liberdades pelas quais eles haviam lutado.

Lilburne rejeitou um posto no novo governo e passou a questionar a interferência do exército na política nacional, denunciando os abusos cometidos pelos oficiais, como julgamentos arbitrários, imposição da lei marcial em caso de motins, censura à imprensa e supressão das petições. Seus panfletos – *England's New Chains Discoverd* (26 de fevereiro de 1649) e *The Second Part of England's New Chains Discovered* (24 de março de 1649) – acusavam os oficiais de traição aos ideais da rebelião e denunciavam a instauração de um despotismo militar. Eles reivindicavam o restabelecimento do Conselho Geral do Exército, com a participação dos representantes dos soldados, novas eleições para o Parlamento e a adoção da primeira versão do *An Agreement of the People*. Lilburne e outros líderes *levellers* foram então acusados de alta traição, por promover motins no Exército, e encarcerados na Torre de Londres.

Na prisão, Lilburne, Walwyn, Overton e Thomas Prince escreveram uma nova versão de *An Agreement of the People*, publicada em 1 de maio de 1649. Era um documento mais detalhado do que aquele debatido em Putney. Depois de uma

---

<sup>302</sup> Kelsey, Sean. "The Foundation of the Council of State". In: Kyle, Chris R. (ed.) *Parliament at Work: Parliamentary Committees, Political Power and Public Access in Early Modern England*. Woodbridge: Boydell, 2002, p. 129-148.

breve introdução, a nova proposta constitucional apresentava 30 artigos. Os quatro primeiros tratavam de princípios gerais sobre a instituição da assembleia de representantes do povo, no qual residia a suprema autoridade da nação. Ela seria constituída por 400 cidadãos, escolhidos por todos os homens maiores de 21 anos, que não fossem servos ou pedintes nem que tivessem contribuído de alguma forma com a causa do rei. A reunião de metade desses representantes seria considerada suficiente para o seu funcionamento e a maioria das vozes presentes, concludente. Nenhum de seus membros poderia ser eleito de forma consecutiva ou ocupar qualquer outra magistratura no decorrer do seu mandato.

Os quatro artigos seguintes tratavam da transição, com prescrições detalhadas, do atual Parlamento para essa nova assembleia de representantes do povo, renovada anualmente. O artigo nono discorria sobre as atribuições dessa assembleia de representantes: manter a paz e o comércio com outras nações; preservar e assegurar a vida, a liberdade e a propriedade dos súditos; levantar recursos necessários à manutenção e ampliação da liberdade, segurança e prosperidade da nação.

Nos dezoito artigos seguintes – a maior parte do documento – encontravam-se as disposições sobre os limites de atuação dos representantes, explicitando o que não estava em seu poder. Da longa lista de restrições, destacava-se: no campo religioso, constranger qualquer súdito em questões de fé, religião ou culto, exigir o pagamento do dízimo, impor ministros a uma paróquia, incapacitar qualquer pessoa para o exercício de um ofício público por causa de sua crença religiosa; no campo econômico, impedir qualquer pessoa de negociar ou comerciar; no campo militar, obrigar os cidadãos a prestar serviço militar, perseguir qualquer cidadão pelo que fez durante a guerra civil; no campo civil, isentar ou conceder privilégios diante da lei, em virtude de ofício, patente ou nascimento, julgar qualquer pessoa sem a existência de uma lei suficientemente conhecida, obrigar alguém a admitir a própria

culpa, instaurar processos legais que não fossem em língua inglesa, aprisionar qualquer cidadão por dívidas de qualquer natureza, privar qualquer cidadão de julgamento.

Os dois artigos seguintes tratavam da necessidade dessa assembleia prestar contas de seus atos ao povo, que a elegeu para determinados propósitos; e o último artigo declarava que não estava no poder de qualquer assembleia de representantes mudar, acrescentar ou retirar qualquer artigo da constituição apresentada.

Assim, em relação à primeira versão proposta em Putney, era mantida a extensão do sufrágio, objetivando uma igualdade política mais ampla entre os cidadãos livres, mas ainda com a exclusão de servos e pedintes, acrescida daqueles que colaboraram com a causa real. Havia um detalhamento maior do funcionamento e da passagem do atual Parlamento para essa nova assembleia de representantes do povo, com uma significativa redução de suas atribuições e uma ênfase maior de que o seu poder devia ser exercido em benefício do povo. Mas principalmente eram ampliados os limites de ação dos representantes, enfatizando que certas liberdades religiosas, econômicas e civis precisavam ser garantidas constitucionalmente contra possíveis arbitrariedades do governo. Além disso, a proposta era dirigida não mais ao Parlamento, mas ao povo inglês.

Essa última versão de *An Agreement of the People* foi completamente ignorada pelo novo regime. Em 19 de maio a Inglaterra foi declarada uma República (*Commonwealth*), com o acréscimo da denominação de Estado Livre, talvez para diferenciar o novo regime daquele dos tempos da monarquia, já que o termo república aparecia nesse período, como nas obras de Smith e Thomas Hobbes, também no sentido da sociedade civil organizada, independentemente da forma de governo adotada.

O demorado processo de instituição da República demonstrava, mais do que o cuidado, certa relutância por parte dos parlamentares em instaurar um regime republicano. A maioria queria, sem dúvida, depor um rei, com o argumento de que ele

havia se tornado um tirano, mas não necessariamente pôr fim à monarquia. Na verdade, muitos não descartavam um novo monarca, com poderes mais limitados, um governo formado por certa mistura e equilíbrio entre o rei, os Lordes e os Comuns, que era identificado num passado recente. Numa certa indefinição que se seguiu à execução do rei, a solução republicana surgiu como a melhor alternativa aos males de uma monarquia criticada por ser absoluta e hereditária.

Quando perceberam que sua proposta constitucional não seria adotada, os *levellers* procuraram negociar com os Stuarts no exílio, a fim de restaurar a monarquia nos termos estabelecidos por *An Agreement of the People*. Eles passaram a condenar a execução de Carlos I, baseados nos argumentos de que o monarca havia sido julgado por uma corte extraordinária, sem legalidade suficiente para condená-lo, e de que ele não teve um julgamento de acordo com as leis do reino.

Para os *levellers*, a República não passava de uma tirania militar, que não estava fundada no consentimento do povo, do qual todo justo governo deriva. Visto como um problema para o novo regime, o movimento passou a ser responsabilizado por motins nas fileiras do Exército e passou a ser fortemente reprimido. Cerca de 1200 soldados *levellers* foram presos, muitos deles condenados à morte pela corte marcial. O seu jornal, *The Moderate*, foi censurado e os seus líderes, perseguidos<sup>303</sup>. Lilburne foi mais uma vez preso e depois exilado. Quando retornou à Inglaterra, em 1653, com a instituição do Protetorado de Cromwell, voltou a combater o governo, acusando-o de ser uma tirania sem virtude, sustentada na força da espada.

Numa linguagem republicana, em *The Upright Mans Vindication* (1653), Lilburne propunha o modelo das repúblicas de Atenas, Corinto, Tebas e Roma, onde o povo exercia o supremo

---

<sup>303</sup> Os seus panfletos continuaram a ser publicados e as suas petições, apresentadas, como *The Remonstrance of the Free People of England* (1649), que contou com quase 100.000 assinaturas: Mas o movimento já dava claros sinais de desintegração.

poder em várias ocasiões e permanecia acima dos magistrados. Ele recomendava a eleição de tribunos, para que o povo pudesse se proteger dos tiranos, a introdução de uma lei agrária, a fim de extinguir a miséria, e o estabelecimento de um poderoso exército de cidadãos, para a proteção da nação. Sem apoio popular, Lilburne foi novamente encarcerado, passando de prisão em prisão, até sua morte em 1657<sup>304</sup>.

O movimento do *levellers* teve uma duração relativamente curta, não mais do que quatro anos, do início de 1646 ao outono de 1649. O seu fim pode ser atribuído a vários fatores. O primeiro era que a maioria de seus simpatizantes era composta por dois grupos reivindicatórios: as Igrejas protestantes que demandavam tolerância religiosa; e os soldados que reclamavam soldos adequados e maior participação nas decisões do exército. Se a maioria presbiteriana do Longo Parlamento era hostil tanto à proliferação de Igrejas quanto às reivindicações dos soldados, fortalecendo os *levellers*, o novo regime republicano concedeu certa tolerância religiosa e o pagamento regular de soldos, esvaziando de certa maneira o apoio popular aos *levellers*. O segundo fator era que os *levellers* apresentavam reivindicações políticas, mas sem uma estratégia para efetivá-las. Eles não se apresentavam como uma alternativa para o exercício do poder. Jamais tiveram uma proposta concreta de um governo. O terceiro fator era que os *levellers* nunca se prepararam para um confronto com os oficiais do exército nem se preocuparam em constituir uma força militar própria, apesar de ter consciência de que os oficiais eram contrários ao igualitarismo político de suas propostas constitucionais<sup>305</sup>.

---

<sup>304</sup> Levy, Michael B. "Freedom, Property and the Levellers: the case of John Lilburne". In: *The Western Political Quarterly*, v. 36, n. 1, 1983, p. 116-133.

<sup>305</sup> Wootton, D. "Leveller democracy and the puritan revolution". In: Burns, J.H. (ed.) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Os *levellers* não procuraram, como outros defensores da causa parlamentar, recuperar liberdades e direitos consagrados na *common law*, nem defender o status de súditos livres com base em documentos históricos como a Magna Carta. Eles apelaram para regras e princípios universais de equidade e justiça, pelos quais todos os homens estariam ligados, e que deveriam estar assegurados por uma constituição escrita. Eles conceberam a existência de direitos inatos que não poderiam ser transferidos pelo povo aos seus representantes e por isso deveriam ser colocados acima da ação de qualquer governo, protegidos por normas constitucionais<sup>306</sup>.

A posteridade tratou os *levellers* tanto como um movimento civil reivindicatório, que atuou principalmente em Londres, quanto uma organização militar que agitou o exército na segunda guerra civil e causou motins no início do regime republicano. O interesse dos historiadores concentrou-se inicialmente mais na coragem e determinação com que Cromwell enfrentou as insurreições promovidas pelos *levellers*, salvando a nação da anarquia, do que nas intenções do movimento. Se as ações dos *levellers* eram condenadas, já que insubordinação militar sempre foi vista como crime, as suas ideias eram geralmente estereotipadas<sup>307</sup>.

No final do século XIX, historiadores socialistas recuperaram o movimento dos *levellers*, exaltando os seus membros como socialdemocratas, igualitaristas radicais e precursores da causa socialista<sup>308</sup>. No decorrer do século XX, os *levellers* passaram a ser

---

<sup>306</sup> Sobre outros movimentos ainda mais radicais do que os *levellers*, como as comunidades formadas pelos *diggers*, que reivindicavam a total abolição da propriedade e a posse comum de todas as coisas, defendendo que a propriedade era a mais terrível inimiga da liberdade, ver Corns, Thomas N. "Radical Pamphleteering". In: Keeble, N. H. (ed.) *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.71-86; Hill, Christopher. *O Mundo de Ponta-Cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 117-155.

<sup>307</sup> Worden, Blair. *Roundhead Reputations: the English Civil Wars and the Passions of Posterity*, p. 316-338.

<sup>308</sup> Gooch, G. P. *English Democratic Ideas in the Seventh Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1898, p. 118-133.



apresentados como defensores dos direitos individuais, autênticos democratas, precursores das reformas sociais e políticas alcançadas nos últimos séculos<sup>309</sup>. Imagem sintetizada por David Wootton:

“os *levellers* são o primeiro movimento político moderno organizado em torno da ideia de soberania popular. Eles são os primeiros democratas que pensam em termos, não do autogoverno participativo numa cidade-estado, mas do governo representativo num Estado nação. Eles são os primeiros que querem uma constituição escrita a fim de proteger os direitos dos cidadãos contra o Estado. Os primeiros com uma concepção moderna de quais direitos deveriam ser inalienáveis: o direito ao silêncio (torturar para extrair uma confissão era um procedimento judicial normal na maior parte da Europa) e a um representante legal; o direito de liberdade de consciência e de liberdade de debate; o direito de igualdade diante da lei e de liberdade de comércio; o direito ao voto e, quando diante de uma tirania, de revolução” (“The Levellers”, p.71)<sup>310</sup>

Alguns historiadores, no entanto, destacaram os limites desse espírito democrático, chamando a atenção para a exclusão de servos e pedintes, na proposta de ampliação do sufrágio. Isto faria dos *levellers* não democratas radicais, mas liberais radicais, já que colocariam a liberdade pessoal como valor absoluto, fundamentada na propriedade<sup>311</sup>. Independentemente do sentido atribuído a servos (*servants*) – aqueles que não dispunham de independência econômica, como os assalariados em geral, ou aqueles que serviam a um senhor, numa condição próxima de um escravo – e da extensão dos que eram considerados pedintes – aqueles que viviam de esmolas esporádicas ou aqueles que viviam do favor alheio – não se pode deixar de reconhecer que a proposta

<sup>309</sup> Pease, Theodore C. *The Leveller Movement*. Washington: Williams & Wilkins Company, 1916, p. 120-192; Holorenschaw, Henry. *The Levellers and the English Revolution*. London: Gollancz, 1938, p. 14-16; Frank, Joseph. *The Levellers. A History of the Writings of Three Seventeenth-Century Social Democrats*. Cambridge: Harvard University Press, 1955, p. 190-205.

<sup>310</sup> Wootton, D. “The Levellers”. In: Dunn, John (ed.) *Democracy: the unfinished journey*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 71. Ver também Wootton, D. “Levellers Democracy and the Puritan Revolution”. In: Burns, J. H. *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 412-442.

<sup>311</sup> Macpherson, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p.117-169; Hampsher-Monk, Iain. “The Political Theory of the Levellers: Putney, Property and Professor Macpherson”. In: *Political Studies*, n. 24, 1976, p. 397-422.

dos *levellers* excluía do direito de voto uma parcela considerável da população<sup>312</sup>.

Na verdade, o propalado espírito democrático dos *levellers* manifestou-se na defesa de certos princípios: a origem de todo poder político encontrava-se no povo; o direito ao voto não podia estar fundamentado na propriedade de bens ou privilégios, mas somente na posse da livre vontade; a autoridade suprema devia residir num corpo de representantes do povo, que tinha de prestar contas de suas ações a quem os elegeu; os poderes do governo deviam ser limitados por princípios de justiça natural, expressos em direitos inalienáveis; ninguém podia estar acima da lei, que devia ser igual para todos, não havendo privilégios ou isenções diante da lei; as leis deviam objetivar a segurança e o bem-estar do povo, o que implicava tanto no direito de ser julgado diante da recusa em obedecer a uma lei iníqua quanto no direito a destituir o governo que desrespeitasse os limites constitucionalmente estabelecidos. A democracia não aparecia em seus escritos como um valor, mas apenas como o melhor meio de proteger determinados direitos e liberdades considerados inalienáveis. Aliás, os *levellers* nunca se descreveram como democratas, mas como defensores dos direitos e das liberdades dos ingleses<sup>313</sup>.

Se a doutrina republicana não se destacava no debate político inglês, no início do século XVII, ela se apresentava, com o fim da monarquia, como uma alternativa viável. A ruptura das instituições no decorrer dos conflitos armados estimulou uma reavaliação de crenças e práticas políticas, abrindo a possibilidade para novas propostas constitucionais. Entre elas, destacava-se a solução republicana presente nos textos dos filósofos e historiadores antigos, nas descrições constitucionais de algumas cidades italianas, como Veneza, e nos escritos de autores

---

<sup>312</sup> Aylmer, G. E. *The Levellers in the English Revolution*. Ithaca: Cornell University Press 1975, p. 50-54.

<sup>313</sup> Davis, J. C. "The Levellers and Democracy". In: *Past and Present*, n. 40, 1968, p. 176-177.

renascentistas, em particular, na obra de Maquiavel. As discussões sobre a garantia dos direitos e liberdades dos ingleses, a supremacia da lei, a forma mista de governo, o direito de resistência, o consenso na origem do poder político, a alternância nas magistraturas, a ampliação do sufrágio, entre outras questões, prepararam o terreno para a acolhida do ideário republicano, que vai ser difundido principalmente pelos escritos políticos de John Milton, Marchamont Nedham e James Harrington.

## Capítulo 2

### Milton e a Liberdade na República

John Milton não pode ser considerado um pensador político original ou inovador. O seu principal mérito foi ter reunido e sintetizado ideias já enunciadas pelos seus predecessores, expressando-as com vigor e eloquência. O impacto de seus escritos políticos pode ser atribuído principalmente às circunstâncias em que foram publicados: o primeiro, em fevereiro de 1649, duas semanas após a execução de Carlos I; o último, em abril de 1660, algumas semanas antes da restauração da monarquia. Nesse período de interregno, em que apoiou e defendeu os governos do Parlamento *Rump* (1649-53), do Protetorado de Cromwell (1653-58), do Protetorado de Richard (1658-59), do Parlamento *Rump* restabelecido (1659-60), recorreu ao ideário republicano, em particular à matriz ciceroniana, adaptou os seus princípios e introduziu novos elementos, principalmente quando tratou da origem, natureza e extensão do poder político, produzindo uma teoria republicana adequada à tradição constitucional inglesa<sup>314</sup>.

Em *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, publicado em 1654, ao recordar sua trajetória intelectual, faz um breve relato de sua carreira como escritor. Ele afirma que na sua reflexão sobre "a promoção da real e substancial liberdade, que deve ser buscada no interior e no exterior e cuja existência não depende tanto do terror da espada quanto da sobriedade da conduta e da integridade da vida", constatou a existência de "três espécies de liberdade que

---

<sup>314</sup> Os escritos de Milton estão disponíveis em sítios como [www.oll.libertyfund.org](http://www.oll.libertyfund.org), [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com). As citações feitas neste trabalho são provenientes das edições de Wolfe, Don M (ed.). *The Complete Prose Works of John Milton*. New Haven: 8 volumes, 1953-1982, indicada como CPW; Patterson, Frank A. *The Student's Milton*. New York: F. S. Crofts & Co., 1947, indicada como SM; Dzelzainis, Martin (ed.). *Escritos Políticos* (tradução Eunice Ostrensky). São Paulo: Martins Fontes, 2005, indicada como EP.

são essenciais para a felicidade da vida social: religiosa, doméstica e civil” (*Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, SM, p. 1147).

Milton reconhece que a liberdade religiosa havia sido tratada em seus escritos sobre o episcopado. A liberdade doméstica – associada a três temas considerados fundamentais: o laço matrimonial, a educação dos jovens e a livre circulação das ideias – havia sido abordada em seus escritos sobre o divórcio, em sua proposta de reforma do ensino e em seu discurso contra a licença prévia de impressão. Já a liberdade civil ou política só havia sido abordada após o julgamento e execução de Carlos I, quando denunciou a incoerência dos ministros presbiterianos, ao censurar uma ação da qual eles eram os principais responsáveis. Sem forçar a esquematização de uma obra que não se apresenta nem parece ter a intenção de ser sistemática, é possível organizá-la tomando-se como referência a defesa dessas três espécies de liberdade. Mais do que um tema conveniente para dar certa coerência retrospectiva aos seus escritos, a liberdade pode ser considerada um conceito central e fundamental em seu pensamento político.

Até a publicação de seus panfletos sobre o episcopado e o divórcio, Milton era um poeta relativamente desconhecido, cujos versos não tinham chamado a atenção de seus contemporâneos. Depois de uma educação doméstica, primeiro com o pai e depois com tutores particulares, Milton ingressou por volta dos onze anos na Saint Paul School, escola pública londrina de ênfase humanística, localizada bem próximo de sua residência. Em 1625, foi admitido no Christ College, em Cambridge; em 1629, recebeu o título de Bacharel em Artes (BA); e em 1632, o título de Mestre em Artes (MA) da Universidade de Cambridge<sup>315</sup>.

---

<sup>315</sup> Campbell, Gordon e Corns, Thomas N. *John Milton: life, work, and thought*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 7-63; Lewalski, Barbara. *The Life of John Milton*. London: Blackwell Publishing, 2003, p. 1-52. Para uma biografia mais detalhada de Milton, ver Parker, William R. *Milton: A Biography*, 2 Vols. Oxford: Oxford University Press, 1996.

No decorrer de sua vida acadêmica, escreveu uma dezena de poemas dedicados a parentes, amigos e professores, que não foram incluídos em nenhuma coletânea de versos da Universidade. A sua única publicação foi um poema em tributo a Shakespeare, *An Epitaph on the Admirable Dramaticke Poet W. Shakespeare*, que apareceu na segunda edição das peças do já famoso dramaturgo inglês, em 1632, com as iniciais J.M.<sup>316</sup>.

Entre 1632 e 1638, Milton voltou a morar com sua família, primeiro em Hammersmith, oeste de Londres, depois na vila de Horton, próximo de Windsor. Nesse período, escreveu duas representações teatrais, *Arcades* e *A Masque Presented at Ludlow Castle*<sup>317</sup>, publicadas em 1637. Como descreve em *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, foi um período de sua vida dedicado ao ideal ciceroniano de *otium cum dignitate*, empenhando-se inteiramente à leitura dos clássicos gregos e latinos<sup>318</sup>. A sua intenção talvez fosse preparar-se para a obtenção do título de *Sanctae Theologiae Baccalaureus* (SBT), que podia ser requisitado sete anos depois do MA. Isto explicaria seu pedido de incorporação à Universidade de Oxford, onde foi aceito em 1635, passando a frequentar a biblioteca do Eton College. Milton começou também a escrever um *Commonplace Book*, onde anotava passagens dos livros que lia e fazia pequenos comentários sobre elas<sup>319</sup>. Em 1638, depois da morte de sua mãe, teve seu poema

---

<sup>316</sup> Neste poema, Milton enaltece a obra de Shakespeare, que se impõe por si só e vai permanecer na memória dos homens, sem precisar de monumentos de mármore, como aqueles construídos por reis e imperadores. Ao longo do poema, ele ressaltava o valor e a superioridade da escrita sobre outras formas de expressão da arte humana. Milton, J. *On Shakespeare*, SM, p. 21.

<sup>317</sup> A *masque* era uma representação teatral, típica dos séculos XVI e XVII, que incluía poesia, canto e dança, com temas alegóricos ou lendários, normalmente escrita para apresentação na Corte.

<sup>318</sup> Milton, J. *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, SM, p. 1145.

<sup>319</sup> O *Commonplace Book* de Milton foi descoberto em 1874 pelo historiador A. J. Horwood. Ele contém a indicação de mais de 90 autores e suas obras, com diversas anotações e comentários, que teriam sido lidos e utilizados por Milton na composição de seus escritos. Entre os autores citados antes de 1639, encontram-se alguns Padres da Igreja e historiadores eclesiásticos; e entre as anotações pessoais, alguns comentários sobre os perigos para a

*Lycidas* publicado, novamente apenas com suas iniciais, no volume *Justa Edward King naufrago ab amicis moerentibus, amoris & mneias charin* (1638), dedicado a um colega do Christ College, Edward King, que havia morrido num naufrágio no ano anterior na costa inglesa<sup>320</sup>.

Em maio do mesmo ano, partiu para uma viagem ao continente europeu. Não era muito comum para uma família protestante do seu nível social proporcionar uma temporada no continente aos filhos, a fim de aprimorar sua formação. Mas com o incentivo do pai, várias cartas de apresentação e algum dinheiro emprestado, Milton iniciou sua jornada<sup>321</sup>. Em Paris, graças ao embaixador inglês John Scudamore, conseguiu encontrar-se com Hugo Grotius e outros intelectuais do círculo de amizades de Marin Mersenne. Depois de uma curta estada em Nice, embarcou para a Itália, onde conheceu Gênova, Livorno, Pisa, Florença, Roma e Nápoles. De acordo com seu relato em *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, a sua intenção era ir até a Sicília e a Grécia, mas interrompeu sua viagem pelo desejo de contribuir com seus concidadãos na luta pela liberdade<sup>322</sup>. No percurso do retorno, voltou a visitar Roma e depois Bolonha, Ferrara e finalmente Veneza, onde permaneceu por mais de um mês<sup>323</sup>.

Milton regressou à Inglaterra, em agosto de 1639, e foi morar no noroeste de Londres, onde conseguiu alugar uma casa tranquila e espaçosa para ele e seus livros. Em *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, afirma que nesse período, em que a liberdade de expressão não estava mais sob o controle do episcopado, viu

---

monarquia e a nação inglesa dos bajuladores clericais, ressaltando a desejável separação entre Estado e Igreja. Milton, J. *Commonplace Book*, CPW I, p. 420-421 e 499-505.

<sup>320</sup> Campbell, Gordon e Corns, Thomas N. *John Milton: life, work, and thought*, p. 67-102; Lewalski, Barbara. *The Life of John Milton*, p. 53-86.

<sup>321</sup> Lewalski, Barbara. *The Life of John Milton*, p. 87-119.

<sup>322</sup> Milton, J. *Op. cit.*, SM, p. 1146.

<sup>323</sup> Di Cesare, Mario. *Milton in Italy: Contexts, Images, Contradictions*. Binghamton: MRTS, 1991.

nas críticas ao governo da Igreja da Inglaterra a possibilidade de contribuir para libertar seus concidadãos dos grilhões da servidão nos quais eram mantidos pela superstição religiosa; e, como os princípios da religião exerciam uma forte influência sobre os costumes e a constituição do reino, escreveu sobre uma questão que havia ocupado sua reflexão desde a juventude: a distinção entre os direitos civis e eclesiásticos<sup>324</sup>.

## 2.1. Liberdade religiosa

Entre maio de 1641 e abril de 1642, Milton escreveu cinco panfletos sobre o episcopado, nos quais criticava a estrutura e organização da Igreja da Inglaterra, defendendo uma Igreja mais descentralizada e menos hierarquizada. Os seus panfletos estavam inseridos num longo debate entre anglicanos e presbiterianos sobre a doutrina e o governo da Igreja da Inglaterra<sup>325</sup>.

O principal defensor do episcopado, Joseph Hall, bispo de Exeter, havia publicado, em fevereiro de 1640, *Episcopacy by Divine Right Asserted*, no qual sustentava a continuidade entre o episcopado dos tempos apostólicos e os bispos ingleses, enfatizando o caráter divino de sua ordenação e reivindicando a necessidade de sua adequada remuneração. Contra as decisões do Longo Parlamento de retirar as imagens das Igrejas e de ordenar a prisão do Arcebispo Laud, Hall havia publicado, em janeiro de 1641, *An Humble Remonstrance to the High Court of Parliament*, uma vigorosa defesa da liturgia anglicana e da

---

<sup>324</sup> Milton, J. *Op. cit.*, SM, p. 1146-1147. De fato, nesse período, a liberdade de expressão não estava mais tão sujeita ao controle eclesiástico e a oposição ao episcopado anglicano era aberta e intensa. Em dezembro de 1640, os comuns haviam apresentado uma petição, *The Root and Branch Petition*, que demandava a exclusão dos bispos da Casa dos Lordes, o que vai ocorrer no ano seguinte.

<sup>325</sup> Wheeler, Elizabeth S. "Early Political Prose". In: Corns, Thomas (ed.) *A Companion to Milton*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 263-278.



sucessão apostólica dos bispos ingleses, apoiada numa interpretação da história da Igreja primitiva<sup>326</sup>.

A sua defesa provocou as mais diferentes reações, com destaque para o panfleto *An Answer to a Book Entituled An Humble Remonstrance*, publicado em março de 1641 e assinado por Smectymnuus, um anagrama formado pelas iniciais de cinco ministros presbiterianos, Stephen Marshall, Edmund Calamy, Thomas Young, Matthew Newcomen e William Spurstowe. O panfleto respondia ao bispo Hall ponto por ponto de seus argumentos, mostrando que o ofício, o status e o papel dos bispos da Igreja primitiva eram totalmente diferentes daqueles reivindicados pelos bispos ingleses<sup>327</sup>. Em forma de apêndice, era apresentado um texto, *A Postscript*, cuja autoria tem sido atribuída a Milton, com uma variedade de exemplos históricos, denunciando os malefícios da função episcopal para a Igreja<sup>328</sup>.

Milton alinhou-se inicialmente com os presbiterianos, talvez pela sua proximidade com Thomas Young, que havia sido seu tutor na infância e com o qual mantinha certa correspondência. Em *Of Reformation Touching Church-Discipline in England: and the causes that hitherto have hindred it*, publicado de forma anônima em maio de 1641, seu principal objetivo era atacar as concepções eclesiásticas do bispo Hall, principalmente por ele ter baseado seus argumentos na história da Igreja<sup>329</sup>.

Para Milton, a história da Igreja era uma história de corrupção, que não poderia ser utilizada como fundamento para sustentar a atual doutrina e governo da Igreja da Inglaterra; e esta

<sup>326</sup> Hall, Joseph. *Episcopacy by Divine Right Asserted* (1640); *An Humble Remonstrance to the High Court of Parliament* (1641), disponíveis em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>327</sup> Smectymnuus. *An Answer to a Book Entituled An Humble Remonstrance* (1641), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>328</sup> Hoover, David L. "The Authorship of the Postscript to 'An Answer to a Book Entituled, An Humble Remonstrance'". In: *Milton Quarterly*, n. 38, 2004, p. 59-75.

<sup>329</sup> Wolfe, Don. M. *Milton in the Puritan Revolution*. London: Thomas Nelson and Sons, 1941, p. 41-66.

corrupção teve justamente início quando os responsáveis pela proteção da doutrina cristã, em particular o episcopado, deixaram de fazê-lo. Na sua avaliação, foram os bispos que corromperam o espírito do cristianismo com um formalismo vazio – estátuas, vestimentas, incensos, rituais – que procurava atingir apenas os sentidos dos fiéis. Este formalismo, mantido pela Igreja Anglicana, era o resultado de um fracasso espiritual, da incapacidade do episcopado de fazer de cada cristão um templo vivo de Deus. A verdadeira reforma, que ainda não havia ocorrido de maneira adequada na Inglaterra, deveria então se dar pela restauração da doutrina e governo da Igreja primitiva<sup>330</sup>.

Milton rejeitava uma tradição que olhava para o reinado de Constantino como uma época na qual o cristianismo havia triunfado, quando se tornou religião oficial do império romano. Ao contrário, essa época deveria ser vista como o início da apostasia, já que o tempo mais puro do cristianismo, ao qual era necessário retornar, havia sido entre Cristo e Constantino. Por isso, a verdadeira e real reforma, que deveria ser o retorno das práticas da Igreja primitiva, ainda tinha de ser realizada. Milton admite que o rompimento com o papado havia sido um avanço, mas a estrutura da Igreja Anglicana, baseada na autocracia episcopal, com seu ritualismo, hipocrisia e ostentação, era antagônica tanto aos Evangelhos quanto à organização da Igreja primitiva<sup>331</sup>.

Se a corrupção do episcopado havia deformado o corpo da Igreja, ela só poderia voltar a ser saudável, argumenta Milton, ao ter sua disposição restaurada; e o primeiro passo seria a extinção do episcopado. Contra aqueles que defendiam que a estrutura episcopal era a mais apropriada à monarquia inglesa, pretende mostrar, primeiro, que não há necessidade do governo eclesiástico

---

<sup>330</sup> Hill, Christopher. *Milton and the English Revolution*. New York: The Viking Press, 1977, p. 80-92

<sup>331</sup> Milton, J. *Of Reformation Touching Church-Discipline in England*, SM, p. 443-446; 448-451.

ser adequado ao governo civil; e, depois, que o episcopado era, na verdade, inconsistente com a monarquia da Inglaterra<sup>332</sup>.

Com base na tradicional metáfora da necessidade do equilíbrio e harmonia entre as partes de um corpo, Milton sustenta que a recuperação da saúde do corpo da Igreja, como do corpo político, dependia da adequada mistura das virtudes de cada parte que o compõe, “porque as coisas simplesmente puras são inconsistentes com a própria natureza das coisas, assim como os elementos ou humores do corpo humano não são exatamente homogêneos; e assim as repúblicas mais bem fundadas e menos bárbaras tiveram certa mistura e moderação, compartilhando as várias virtudes de cada parte” (*Of Reformation Touching Church-Discipline in England*, SM, p. 463).

Na sequência do texto, Milton refere-se a Políbio como defensor do governo misto; e reconhece a sua mais plena expressão na monarquia inglesa, embora não indique como as partes do governo desempenham suas funções para alcançar o equilíbrio e harmonia desejados:

“Não há governo civil conhecido, nem o de Esparta nem o de Roma, embora ambos tenham sido elogiados a este respeito pelo sábio Políbio, mais divinamente e harmoniosamente regulado, mais igualmente balanceado, como se fosse produzido pelas mãos da justiça, do que a república da Inglaterra, onde sob um livre e singelo monarca, os mais nobres, valiosos e prudentes homens, com total aprovação e sufrágio do povo, têm em seu poder a suprema e final determinação dos mais importantes assuntos do reino” (*Ibid.*, p. 463)

Assim, se o governo da Igreja da Inglaterra tivesse de se conformar ao governo civil, deveria adotar um regime misto, tendo Cristo como príncipe soberano, os mais sábios e santos ministros, eleitos e consagrados pelo povo, exercendo as funções ministeriais<sup>333</sup>.

A intenção do segundo panfleto de Milton, *Of Prelatical Episcopacy*, ainda publicado de forma anônima em junho de 1641, era responder aos escritos que defendiam a necessidade do

---

<sup>332</sup> *Id.*, *ibid.*, SM, p. 451-463.

<sup>333</sup> *Id.*, *ibid.*, SM, p. 463-464.

episcopado; em particular ao tratado de James Ussher, Arcebispo de Armagh, *The Judgement of Doctor Rainoldes Thouching the Originall of Episcopacy: more largely confirmed out of Antiquity*, publicado em maio de 1641, que recorria ao teólogo John Rainolds, para reafirmar as teses do bispo Hall<sup>334</sup>.

O tema principal de *Of Prelatical Episcopacy* é a natureza da autoridade ministerial. Por intermédio da interpretação de epístolas apostólicas e de encíclicas patrísticas, Milton sustenta que bispos e presbíteros detinham a mesma autoridade na Igreja primitiva; e que os presbíteros não eram indicados pelos bispos, mas ambos eram eleitos e consagrados pelo povo. O povo escolhia e elegia seus ministros nos primórdios do cristianismo. Desse modo, a hierarquia episcopal, ou qualquer outra ordem eclesiástica, não tinha qualquer fundamento nem nos Evangelhos nem nos escritos dos primeiros Padres da Igreja<sup>335</sup>.

Para Milton, se o objetivo da desejada reforma eclesiástica era aproximar a estrutura da Igreja da Inglaterra da organização da Igreja primitiva, era preciso abolir todos os ofícios superiores a presbíteros e promover a sua eleição pelos membros da congregação dos fiéis. Como já havia sido defendido em seu primeiro panfleto, sustenta novamente que o povo não necessita de intermediários na escolha de seus ministros, cuja principal função é servir pão e vinho numa celebração partilhada entre fiéis sentados ao redor do altar. Afinal, ministros são, por definição, agentes e servidores do povo<sup>336</sup>.

No seu terceiro panfleto, *Animadversions upon the Remonstrants Defence Against Smectymnuus*, publicado em julho de 1641, ainda de forma anônima, Milton tomava partido dos ministros presbiterianos, respondendo ponto por ponto as críticas que

<sup>334</sup> Ussher, James. *The Judgement of Doctor Rainoldes Thouching the Originall of Episcopacy: more largely confirmed out of Antiquity* (1641), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>335</sup> Milton, J. *Of Prelatical Episcopacy, and whether it may be deduc'd from the Apostolical times by vertue of those testimonies which are alledg'd to that purpose in some late Treatises: One whereof goes under the name of James Arch-Bishop of Armagh*, SM, p. 469-478.

<sup>336</sup> Milton, J. *Of Reformation Touching Church-Discipline in England*, SM, p. 446-447.

havam sido feitas pelo bispo Hall, em *A Defence of the Humble Remonstrance against the frivolous and falsehood: Exceptions of Smectymnuus*, publicado em abril de 1641. Mais uma vez os argumentos da sucessão apostólica e da ordenação divina, utilizados para justificar a jurisdição episcopal, são contestados pelas Escrituras<sup>337</sup>.

A diferença deste terceiro panfleto em relação aos anteriores estava na ênfase dada à liturgia. Contra a pretensão do monopólio episcopal, Milton sustenta que é possível interpretar as Escrituras sem intermediários, já que elas espelham diretamente a verdade para aqueles que se deixam iluminar pelo espírito de Deus. Apesar dos riscos da diversidade de interpretações, que poderiam causar confusões, seria importante que cada fiel buscasse a verdade revelada nas Escrituras. Isto porque todo cristão era capaz de compreender o significado das palavras sagradas, guiado apenas pela graça divina, sem a necessidade de mediações humanas. O episcopado impedia o cristão dessa experiência espiritual de encontro intuitivo com a verdade revelada. Por isso, era preciso libertar o espírito dos fiéis da submissão a uma suposta interpretação autorizada pela autoridade eclesiástica. Contra um ritual preestabelecido pelo episcopado, Milton defende que o cristão exprime melhor seu estado de espírito por meio de preces espontâneas, numa comunicação direta com Deus. Defende também que todo cristão pode ser ministro da palavra, sem necessidade de uma formação especial, como aquela dada pelas universidades. Isto porque a essência do culto religioso está na relação entre os membros da congregação e na manifestação do espírito de Deus<sup>338</sup>.

A questão de fundo que perpassava este panfleto é a supremacia da autoridade interna sobre a externa, expressa na

---

<sup>337</sup> Milton, J. *Animadversions upon the Remonstrants Defence Against Smectymnuus*, SM, p. 479-483; 494-502.

<sup>338</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 483-488.

defesa da liberdade do cristão em seguir a luz da graça divina na interpretação das Escrituras, na pregação da palavra de Deus e na elocução das preces. Isso daria plena expressão e forma ao espírito de Deus, que é mais importante do que qualquer autoridade eclesiástica. Milton insiste que os pontos essenciais do cristianismo são simples e fáceis de serem compreendidos. Por isso, qualquer cristão pode interpretar as Escrituras, não tomando sua fé de segunda mão, seja do papa, seja de um bispo, pregar a verdade revelada, sem precisar de conhecimentos teológicos, e compor suas preces, sem a necessidade de um livro de orações. Enfim, qualquer cristão pode conduzir a celebração, sendo eleito pela sua congregação para exercer o ministério sacerdotal.

A maneira como o panfleto foi criticado pelo bispo Hall, em *Modest Confutation of a Slandrous and Scurrilous Libell*, fez com que Milton publicasse uma resposta, não mais anônima, em abril de 1642, *An Apology Against a Pamphlet Call'd A Modest Confutation of the Animadversions upon the Remonstrants Defence Against Smectymnuus*. Depois de reafirmar seus argumentos contra o episcopado<sup>339</sup>, Milton responde com sua própria biografia a acusação de não ter autoridade e competência para tratar de assuntos religiosos. A sua intenção é provar pelo próprio exemplo seu argumento em favor da leitura e interpretação direta das Escrituras, da primazia da oração espontânea sobre a liturgia anglicana e do magistério universal<sup>340</sup>.

Alguns meses antes, Milton já havia publicado *The Reason of Church-Government Urg'd against Prelaty*, uma resposta aos ataques que havia recebido de alguns bispos anglicanos por suas ideias contra o episcopado. A primeira parte do panfleto visa mostrar que Deus reservou para si o direito de estabelecer o governo da Igreja; e, pela sua vontade, manifestada desde a instituição dos levitas entre os judeus e mantida nas prescrições

<sup>339</sup> Milton, J. *An Apology Against a Pamphlet Call'd A Modest Confutation of the Animadversions upon the Remonstrants Defence Against Smectymnuus*, SM, p. 540-563.

<sup>340</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 563-573.

dos Evangelhos, não havia sido estabelecida qualquer ordem episcopal. Sobre o argumento de que o episcopado havia sido criado para prevenir cismas e dissidências entre os cristãos, Milton afirma que ele não se sustenta nem nos Evangelhos nem nos escritos dos primeiros teólogos; ao contrário, a história mostrava que o episcopado tem sido o principal responsável pela separação dos cristãos em diversas Igrejas, ao acentuar a intransigência e perseguir os dissidentes<sup>341</sup>.

A segunda parte procura provar que a instituição do episcopado se opunha à razão e à finalidade dos Evangelhos: primeiro, porque a sua forma soberba era contrária ao ministério instituído por Cristo, fundado na humildade do serviço; segundo, porque o seu cerimonial suntuoso era inconsistente com a simplicidade da vida cristã; terceiro, porque a sua pretensa jurisdição temporal prejudicava a missão espiritual da Igreja<sup>342</sup>.

Milton elogia então o presbiterianismo, argumentando que "se Bodin, o famoso escritor francês, apesar de ser papista, afirma que a república que mantém esta disciplina certamente irá prosperar em virtude e piedade, é preciso reconhecer que todo verdadeiro protestante deve admirar a sua integridade, a sua probidade e os seus propósitos divinos" (*The Reason of Church-Government Urg'd against Prelaty*, SM, p. 531). Chega mesmo a defender que o governo presbiteriano é o mais adequado para a Igreja da Inglaterra. Mas, ao tratar de sua efetiva organização e estrutura, não menciona as assembleias intermediárias, seja de classe, seja de província, assumindo que cada congregação deve ter igual autoridade numa assembleia nacional<sup>343</sup>.

A partir de 1643, Milton passou a rejeitar também o governo presbiteriano, principalmente o projeto de uma Igreja nacional nos moldes da Igreja escocesa, alinhando-se aos puritanos mais

---

<sup>341</sup> Milton, J. *The Reason of Church-Government Urg'd against Prelaty*, SM, p. 504-522.

<sup>342</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 527-531.

<sup>343</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 531-537.

moderados, como os independentes<sup>344</sup>. A sua crítica não se limitava mais à mediação do episcopado, mas se dirigia contra toda interferência de uma autoridade eclesiástica, como a dos ministros presbiterianos, na vida dos crentes. Para ele, quanto mais livremente os fiéis expressassem suas crenças, mais próximo se chegaria da verdade e maior seria a vitória sobre a ignorância e a superstição<sup>345</sup>.

A defesa da tolerância religiosa permaneceu como um dos mais constantes princípios em sua obra<sup>346</sup>. Em *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes: showing that it is not lawful for any power on Earth to compel in matters of religion*, publicado em fevereiro de 1659, Milton volta a argumentar que as Escrituras podem ser somente interpretadas com o auxílio da graça divina, a qual nenhum homem pode afirmar que a detém todo o tempo; e, apoiado em várias passagens dos Evangelhos<sup>347</sup>, sustenta que nenhum homem ou grupo de homens pode ser um juiz infalível em matéria de religião para outras consciências a não ser para sua própria. Nesse sentido, nenhuma Igreja particular poderia ser o árbitro final da crença religiosa, muito menos o magistrado civil<sup>348</sup>.

---

<sup>344</sup> Um panfleto que pode ter influenciado Milton em direção aos independentes foi *A discourse opening nature of Episcopacie* (1641) de Lord Brooke, em que há uma vigorosa defesa da tolerância religiosa e da descentralização do governo da Igreja. A Assembleia dos independentes defendia o princípio da autonomia e independência das Igrejas locais, mas ainda na perspectiva do movimento puritano que desejava purificar a Igreja Anglicana, sem dela se separar. Somente após a Restauração da monarquia e o aumento da perseguição aos puritanos é que muitos ministros independentes formaram Igrejas Congregacionais, separando-se totalmente da Igreja Anglicana, como já haviam feito os separatistas desde o século anterior.

<sup>345</sup> A demanda por tolerância já estava presente no debate político inglês. Além dos *levellers*, os puritanos em geral defendiam a plena liberdade religiosa. Por exemplo, Roger Williams, em *The Bloody Tenent of Persecution* (1644), reconhecia a impossibilidade dos protestantes chegarem a uma unanimidade de opinião e colocava em dúvida que alguma Igreja pudesse reclamar perfeita compreensão dos Evangelhos.

<sup>346</sup> Sobre a questão da tolerância na obra de Milton, ver Achinstein, Sharon (ed.) *Milton and Toleration*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

<sup>347</sup> Passagens do Evangelho como 1 Coríntios 2,15; João 4,12; Mateus 13, 26-31; 2 Tessalonicenses 2,4; Romanos 14,4; 2 Coríntios 1,24; 1 Pedro 5,2-3.

<sup>348</sup> Milton, J. *A Treatise of civil Power in Ecclesiastical Causes: showing that it is not lawful for any power on Earth to compel in matters of religion*, SM, p. 863-867.



Neste tratado, Milton critica não apenas a disciplina corrupta das cortes eclesiásticas, mas também todo poder coercitivo por parte da autoridade religiosa, censurando o exercício da jurisdição civil pela Igreja, em particular o uso da força contra dissidentes. O seu principal argumento era de que, como a crença era uma questão de fórum interno, nenhuma força externa poderia afetar ou mudar a natureza espiritual do homem contra sua vontade. Toda crença deveria ser voluntária para ser verdadeiramente expressão de fé. Forçar os homens a aderir a uma determinada Igreja ou a contrariar suas convicções religiosas seria tirânico e ineficiente. Desse modo, o episcopado ou o magistrado civil não teriam nem capacidade nem direito para suprimir a liberdade de consciência religiosa e sua livre expressão<sup>349</sup>.

Mas a tolerância religiosa defendida por Milton tinha claros limites, não se estendendo, por exemplo, aos católicos. O motivo pelo qual o catolicismo não deveria ser tolerado era o mesmo alegado pelos reformadores mais radicais: não se tratava de uma religião, mas de uma idolatria, em razão de sua crença em imagens e estátuas, condenada tanto pelo Antigo Testamento quanto pelos Evangelhos. A idolatria dos católicos, um dos mais graves pecados a ser combatido, subordinava a dignidade do homem à santidade de coisas materiais. Não havia dessa maneira heresia pior do que a católica, que não poderia ser tolerada por quem conhece as Escrituras e as considera autoridade final em matéria de religião.

Além disso, o catolicismo era considerado uma forma de despotismo clerical sob o manto religioso, materializado na reivindicação papal da *plenitudo postestatis*. Como outros reformadores, Milton via no papado um principado estrangeiro, auxiliado pela Espanha e França contra a Inglaterra, com pretensões de domínio universal tanto temporal quanto espiritual

---

<sup>349</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 868-878.

sobre a cristandade<sup>350</sup>. O papado, mas do que o clericalismo, encorajava também a corrupção, uma vez que as práticas da confissão e da absolvição dos pecados por meio das indulgências permitiam ao homem comprar sua paz espiritual. Isso era a negação da estreita autodisciplina que Milton pensava ser fundamental para a liberdade cristã. Desse modo, os católicos poderiam até ter liberdade de consciência privada, mas não poderiam ter a mesma liberdade de culto das Igrejas reformadas<sup>351</sup>.

No campo doutrinal, Milton não seguia uma determinada Igreja. Mantendo a tradição do arianismo<sup>352</sup>, criticava a doutrina da Santíssima Trindade e enfatizava a humanidade de Jesus, considerando-o um filho adotivo de Deus. Adepto do milenarismo, acreditava na proximidade do reino de Cristo e associava sua realização com a livre discussão e práticas religiosas<sup>353</sup>. Influenciado pelo arminianismo<sup>354</sup>, sustentava a necessidade de boas obras para a salvação e ressaltava a livre vontade do homem nesse processo, sendo um tanto quanto cético em relação à existência física do céu e do inferno, considerados mais estados da mente do que lugares físicos. Milton defendia ainda o batismo

---

<sup>350</sup> *Id., ibid.*, p. 870-871.

<sup>351</sup> Hill, Christopher. *Milton and the English Revolution*, p.146-162.

<sup>352</sup> O arianismo era uma perspectiva cristológica sustentada nos primórdios do cristianismo pelos seguidores de Arius, bispo de Alexandria no século IV, que negava a existência da consubstancialidade entre Jesus e Deus. Neste sentido, Jesus era considerado uma criatura, a primeira e mais excelsa de todos, mas subordinado a Deus, e não o próprio Deus. Só existia um Deus e Jesus era seu filho e não o próprio Deus. Deus era um eterno mistério, oculto em si mesmo, e que nenhuma criatura conseguiria revelá-lo. O arianismo se difundiu principalmente entre os povos do Norte da Europa.

<sup>353</sup> O milenarismo, presente desde o início do cristianismo, apoiado na interpretação do Apocalipse de São João (20,3-4), baseava-se na crença de que após um período do reinado de Satanás, Cristo reinaria por mil anos com seus santos e mártires, deixando Satanás preso. Depois, Satanás sairia de sua prisão por um curto período, no qual se daria o confronto final, com a vitória de Cristo, o Juízo Final e a instauração definitiva do reino celeste.

<sup>354</sup> O arminianismo baseava-se nas ideias do teólogo reformado holandês Jacó Arminio (1560-1609), que defendia uma forma de sinergismo, ou seja, de que a salvação dependia da cooperação entre Deus e o homem, pois era alcançada mediante a colaboração da graça divina com a vontade humana. Diferente do calvinismo, que concebia a salvação como inteiramente determinada por Deus, sem a participação livre do homem, o arminianismo sustentava que o homem tinha a liberdade de aceitar ou não Jesus, conseqüentemente, a salvação por meio da fé.

em idade adulta, quando as pessoas podiam aceitar conscientemente a Cristo, como os anabatistas<sup>355</sup>; acreditava que não era necessário o ministério profissional nem rituais preestabelecidos, como os familistas<sup>356</sup> e quakers<sup>357</sup>; considerava a Inglaterra a nova nação eleita por Deus para conduzir seu povo a salvação<sup>358</sup>.

Outro ponto em comum com os reformadores mais radicais era seu ódio ao dízimo. Para Milton, a abolição do dízimo era necessária para garantir a verdadeira liberdade religiosa. Se nenhuma casta clerical fosse legalmente mantida, não haveria necessidade de seu financiamento nem de sua formação nas universidades. Na verdade, era um erro pensar que a universidade fazia um ministro do Evangelho. Em vez de um clero regular beneficiado pelo dízimo, Milton advogava a existência de

---

<sup>355</sup> Os anabatistas eram considerados uma das alas mais radicais da Reforma Protestante, talvez porque seus principais líderes, como George Blaurock e Conrad Grebel, desejavam uma reforma mais radical do que aquela proposta por Lutero ou Calvino. Entre as principais crenças dos anabatistas, destacam-se: a aceitação do batismo tinha de ser um ato voluntário de um adulto e sua celebração tinha de ser por infusão; a formação de congregações tinha de ser voluntária por aqueles que acreditavam ser os eleitos; a Igreja não devia estar subordinada à nenhuma autoridade humana, seja a autoridade política ou eclesiástica; a recusa de prestar juramentos, pois não era possível que uma cerimônia religiosa servisse para finalidades judiciais e seculares; a recusa do pagamento de dízimos e do serviço militar; a violência era incompatível com o cristianismo, a crença no livre-arbítrio e na possibilidade de salvação pela regeneração.

<sup>356</sup> Os familistas eram seguidores de Henry Niclaes (1502- ) que pregou que o céu e o inferno haviam de se encontrar neste mundo; acreditavam que os homens poderiam resgatar o estado de inocência que existira antes da Queda, que poderiam atingir a perfeição de Cristo, que todas as coisas se produziam segundo a natureza e que só o espírito de Deus, presente no fiel, poderia compreender corretamente as Escrituras; punham em comum as suas propriedades; acreditavam que todos os ministros deveriam ser itinerantes, como os apóstolos; foi difundido na Inglaterra graças a Christopher Vittels.

<sup>357</sup> Os quakers também eram chamados de Sociedade Religiosa dos Amigos, pois se denominavam amigos da verdade, em razão da intenção de restaurar a fé cristã original, depois de séculos de apostasia. Eles rejeitavam qualquer organização clerical, para viver no recolhimento, na pureza moral e na prática do pacifismo, da solidariedade e da filantropia. Apesar de rejeitar um credo formal, aceitavam um culto programado, conduzido por um ministro, e um culto silencioso, no qual alguém que se sinta inspirado pelo Espírito Santo lê a Bíblia, dá testemunho e ora. Eles acreditavam que toda pessoa podia sentir Deus diretamente, sem intermediários, pois todos têm uma luz interior, o Espírito Santo, que guia o convertido.

<sup>358</sup> Katherine, R. Firth. *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain, 1530-1645*. Oxford: Oxford University Press, 1979; Christianson, Paul. *Reformers and Babylon: English Apocalyptic Visions from the Reformation to the Eve of the Civil War*. Toronto: University of Toronto Press, 1978.

pregadores itinerantes, mantidos por contribuições voluntárias dos fiéis.

Em *Considerations Touching the Likeliest Means to Remove Hirelings out of Church*, publicado em agosto de 1659, defende que o dízimo tal como fazia parte do ritual dos hebreus havia sido abolido pelo Evangelho. O principal argumento era de que Jesus não exigiu para si nem para seus discípulos qualquer remuneração. Nos primeiros trezentos anos de cristianismo não havia qualquer menção ao dízimo. Milton faz então uma espécie de história do dízimo, quando e por que foi criado, para mostrar sua inadequação ao cristianismo. Para ele, um ministro deveria ser mantido não pelo dízimo, mas pela livre contribuição dos fiéis, já que ministro mantido pelo Estado perdia totalmente sua independência. Além disso, era um equívoco o governo civil fazer uso da força para obrigar os fiéis a contribuírem com a Igreja, tornando os ministros pensionistas do Estado<sup>359</sup>.

Mas é difícil associar Milton diretamente a um determinado grupo religioso de sua época, uma vez que ele discordava de algumas ideias centrais dessas Igrejas: rejeitava a necessidade de um dia especial para o culto religioso; concebia a participação das mulheres no governo da Igreja; acreditava na eficácia da guerra como um instrumento da fé cristã; condenava aqueles que equiparam Deus e natureza; não objetava juramentos judiciais; não via qualquer problema no reconhecimento da honra ao tirar o chapéu; não partilhava da desconfiança na propriedade privada; prezava a igualdade, mas se opunha ao absurdo de tratar desiguais como iguais, já que cada pessoa deve ser tratada de acordo com sua eminência e status.

É possível dizer que sua concepção de Igreja foi com o tempo ficando cada vez mais próxima da dos separatistas: cada Igreja é uma unidade autônoma, cujos membros elegem seus

---

<sup>359</sup> Milton, J. *Considerations Touching the Likeliest Means to Remove Hirelings out of Church, wherein is also discoursed of tithes, Church fees, and Church-revenues*, SM, p. 878-899; CPW 7, p. 274-333.

ministros, e não está sujeita a um poder superior, seja de outra assembleia, seja de uma autoridade eclesiástica, seja de uma autoridade política. Essas Igrejas poderiam cooperar de modo livre e voluntário, mas sem a imposição de uma estrutura hierárquica ou de uma Igreja nacional<sup>360</sup>.

Em questões religiosas, o princípio que defendia era simples e claro: nenhuma Igreja e nenhum ministro tinham o direito de intervir entre Deus e os homens. Todos os seres humanos, como Cristo, embora num nível inferior, eram filhos de Deus, capazes de se aproximar Dele por meio do espírito. Feitos à imagem de Deus, eles podiam alcançar a perfectibilidade, dependendo apenas de suas escolhas, se aceitavam ou não a graça divina. Milton rejeitava assim a doutrina calvinista da eleição, insistindo na livre escolha do ser humano, que podia alcançar ou não sua liberdade. Jamais abandonou esta interpretação essencialmente religiosa da liberdade do homem: a verdadeira liberdade refletia a liberdade cristã nascida da fé por meio do espírito de Deus<sup>361</sup>.

A melhor referência para se tentar entender sua concepção de liberdade cristã, segundo Martin Dzelzainis, é o capítulo *Of the Gospel and Christian Liberty*, da obra *De Doctrina Christiana*, no qual Milton faz algumas observações sobre a diferença entre a nova e a antiga aliança<sup>362</sup>. No final desse capítulo, Milton resume o modo pelo qual a abolição da lei mosaica se relaciona com a liberdade:

---

<sup>360</sup> Os separatistas começaram a formar comunidades separadas da Igreja da Inglaterra, com uma forma de governo baseada na ideia de que cada congregação de fiéis é completamente autônoma, não subordinada em sua administração a qualquer outra autoridade eclesiástica senão a de sua própria assembleia, que estipulava sua reflexão teológica, seleção de ministros e forma de governo. Não havia assim nenhuma outra organização maior ou mais extensa do que as Igrejas locais, que estariam em comunhão umas com as outras, no sentido de interdependência, relacionando-se em associações. O sistema de governo eclesiástico proposto pelos separatistas, onde cada congregação local é autônoma e independente, ficou conhecido como congregacional, tendo Robert Browne, clérigo anglicano do século XVI, como um de seus principais teóricos.

<sup>361</sup> Wolfe, D. M. *Milton in the Puritan Revolution*, p. 41-66.

<sup>362</sup> O manuscrito desta obra só foi descoberto em 1823 e publicado em 1825. Nela é possível observar as posições teológicas de Milton e os seus desdobramentos. Milton, J. *De Doctrina Christiana*, L.I, cap.XXVII, SM, p.1024-1029

“A liberdade cristã é aquela pela qual nós somos livres, como se fôssemos alforriados, por meio de Cristo nosso libertador, da escravidão do pecado e conseqüentemente do controle da lei e dos homens. Ele fez isso para que, fazendo-nos filhos em vez de servos e adultos ao invés de crianças, nós possamos servir a Deus na caridade por meio do espírito da verdade”. (*De Doctrina Christiana*, L. I, cap.XXVII, SM, p.1024-1029)

A liberdade cristã não aparece como uma condição absoluta, mas é apresentada em oposição à situação de escravidão: livres porque não somos mais escravos. Na descrição de Milton, antes da vinda de Cristo, nós não éramos livres, mas escravos. Foi Cristo quem nos libertou da escravidão ao nos libertar do pecado. Se a abolição da lei, que era uma forma de coerção, ampliou nossa liberdade pela diminuição de restrições, ela só se tornou plena com o abandono da escravidão. Assim, para o cristão, ser livre é estar libertado da escravidão do pecado e, conseqüentemente, da lei mosaica que define o pecado. Em outras palavras, o cristão deve ser livre para viver a vida que sua crença requer dele, sem a prescrição da lei.

Essa linguagem da liberdade e da escravidão, comum a Milton e aos seus contemporâneos em suas discussões sobre a liberdade cristã, era proveniente da disputa entre Pedro e Paulo sobre a obrigatoriedade da lei mosaica pelos cristãos. Na epístola aos Gálatas, consciente de seu status e privilégio de cidadão romano, Paulo contrapõe a servidão da lei à liberdade do Evangelho, usando conceitos retirados do direito romano<sup>363</sup>.

Mas Milton pôde apenas conceituar essa ideia de liberdade cristã como liberação da escravidão da lei mosaica, de acordo com Dzelzainis, utilizando termos e conceitos provenientes do direito romano. A palavra-chave da passagem citada seria alforriados, ou seja, escravos libertos. A raiz do termo latino utilizado “*manumissi*” é o verbo “*manumittere*”, composto de duas palavras “*manu-mittere*”, literalmente deixar pela mão – onde *manus* refere-se ao poder legal do senhor. Assim, alforriar um escravo é libertá-lo do

---

<sup>363</sup> Gálatas 3, 15-29; 5, 1-26.

poder do senhor, um procedimento legal como uma longa e complexa história na Roma antiga<sup>364</sup>.

O conhecimento de Milton sobre o direito romano vinha das *Institutas* de Justiniano<sup>365</sup>. Na passagem citada de *De Doctrina Christiana*, termos como filhos (*fili*), servos (*servi*), crianças (*pueri*), adultos (*adulti*) são todos do direito romano das pessoas. Com base nesses termos, um cristão pode ser considerado alguém que deixou de ser criança, não sendo capaz de administrar seus assuntos, para se tornar adulto, com completa jurisdição sobre sua própria vida<sup>366</sup>.

A noção de liberdade cristã como substituta da obrigação externa da lei mosaica tem um profundo efeito sobre as concepções políticas de Milton. O homem é livre somente se governar a si mesmo. Se por sua livre vontade o homem tornar-se um escravo de suas paixões, se rejeitar a Cristo e ao Evangelho, então perde sua liberdade. O pecador perde sua liberdade tanto espiritual quanto política, pois seu consentimento não será mais necessário para estabelecer sobre ele um governo. O conflito público entre lei e vontade seria a projeção de uma intensa luta de cada homem entre liberdade da razão e escravidão das paixões. Para Milton apenas os homens que aceitam Deus, e por isso tornam-se livres, são merecedores da liberdade política<sup>367</sup>.

Na interpretação de Blair Worden, as causas da liberdade civil e religiosa estão inseparavelmente ligadas no pensamento

<sup>364</sup> Dzelzainis, Martin. "Liberty and the Law". In: Tournu, Christophe (ed.) *Milton, Rights and Liberties*. Bern: Peter Lang, 2007, p. 57-67.

<sup>365</sup> Entre os autores e livros citados em seu *Commonplace Book*, entre 1639 e 1649, encontram-se quatro menções às *Institutas* de Justiniano, com especial referência ao título *De Servis*. No campo político, as anotações mostram um interesse por temas como as limitações do poder real e a licitude da resistência ao tirano. Elas revelam também seu interesse por Tito Lívio e outros historiadores de Roma, em particular do período republicano. Hanford, James H. "The Chronology of Milton's Private Studies". In: *PMLA*, vol. 36, n. 2, 1921, p. 251-314.

<sup>366</sup> Lewalski, Barbara. "Milton on Liberty, Servility and the Paradise Within". In: Tournu, Christophe (ed.) *Milton, Rights and Liberties*. Bern: Peter Lang, 2007, p. 31-53.

<sup>367</sup> Himy, Armand. "Paradise Lost as republican tractatus theologico-politicus". In: Armitage, David (ed.) *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 118-134.

político de Milton, assim como as ideias de tirania e de superstição. Apesar de defender a separação da Igreja e do Estado, ele jamais separa a virtude religiosa da virtude civil: fé, esperança e caridade aparecem em estreita relação com temperança, fortaleza, justiça e prudência. Os valores puritanos da frugalidade e abnegação se misturam em sua mente com as concepções clássicas do espírito público austero e da participação cívica, defendida pelo republicanismo clássico. Na sua temporária atração pelo presbiterianismo, nos seus panfletos contra o episcopado, encontra-se a preocupação com a disciplina tanto cívica quanto religiosa, por ser a guardiã da virtude<sup>368</sup>.

Neste sentido, a reforma da Igreja da Inglaterra, que ele tanto desejava ver implementada pelo Longo Parlamento, não era considerada apenas mais importante do que a reforma constitucional, mas também pré-condição para o estabelecimento de um novo regime político. A sua crença era de que, se a liberdade espiritual fosse restaurada, a liberdade civil estaria a caminho: ao libertar o espírito dos ingleses do pecado e da superstição, da tirania do episcopado, Milton acreditava que estava contribuindo para a causa da liberdade civil.

O seu radicalismo religioso o conduziu então para a causa parlamentar, visto que a defesa da liberdade religiosa não estava dissociada da oposição ao regime monárquico. A causa do episcopado era a causa da realeza: os bispos anglicanos e Carlos I viam-se como aliados na manutenção do status quo. O rei utilizava a Igreja Anglicana para incutir em seus súditos a submissão irrestrita e o episcopado recorria à Coroa para manter seus privilégios. A defesa da reforma da Igreja da Inglaterra estava assim ligada com a causa parlamentar na sua luta contra o rei, que tinha no episcopado anglicano o seu principal apoio.

---

<sup>368</sup> Worden, B. "Milton's republicanism and the tyranny of heaven". In: Bock, Gisela (ed.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 225-246.



## 2.2. Liberdade doméstica

Depois de tratar da liberdade religiosa, Milton voltou sua atenção para a liberdade doméstica, inicialmente para as condições do laço conjugal, em particular o seu rompimento:

"Eu expliquei minhas opiniões, não apenas sobre a cerimônia do casamento, mas também sobre a sua dissolução, caso as circunstâncias o exijam; e eu retirei meus argumentos da lei divina, que Cristo não aboliu, mas a enunciou de maneira mais profunda do que Moisés" (*Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, SM, p. 1147).

O interesse pelo tema parece ter vindo de seu fracassado casamento com Mary Powell, realizado em junho de 1642, pouco antes do início da guerra civil. Os biógrafos de Milton relatam que sua jovem esposa de 17 anos o abandonou, algumas semanas depois do enlace matrimonial, retornando para a casa dos pais em Oxfordshire. Apesar das exigências de seu imediato retorno ao lar, ela permaneceu com a família até meados de 1645, alegando a insegurança de Londres para os partidários do rei, que sua família apoiava.

Em agosto de 1643, Milton publicou de forma anônima *The Doctrine and Discipline of Divorce*, o primeiro de seus quatro panfletos sobre o divórcio. A intenção era convencer o Longo Parlamento a mudar a legislação sobre o matrimônio e transferir sua jurisdição das cortes eclesiásticas para o âmbito civil, o que vai acontecer em 1646.

Diferentemente de outras nações protestantes, o casamento ainda era regido na Inglaterra por princípios do direito canônico, estabelecidos em *Canons and Constitutionals Ecclesiastical* (1604). Esta legislação permitia apenas a separação, caso fosse comprovado adultério ou maus tratos, mas não um novo casamento, uma vez que o matrimônio era considerado um sacramento indissolúvel. Era permitia ainda a anulação do laço conjugal em algumas circunstâncias desconhecidas *a priori* por um dos cônjuges, como consanguinidade, impotência masculina ou

impenetrabilidade feminina, mas não por outras razões constatadas depois do casamento. Alguns ministros puritanos criticavam essa presença do direito canônico na Igreja da Inglaterra e admitiam o divórcio também em casos de adultério ou abandono do lar, aceitando a possibilidade de um segundo casamento<sup>369</sup>.

A mesma crítica e a mesma defesa do divórcio encontram-se no panfleto publicado por Milton. Na sua avaliação, a atual legislação encorajava a hipocrisia dos cônjuges e enfatizava apenas os aspectos físicos do casamento, como a relação carnal, em vez de se deter nos seus aspectos psicológicos e sociais. Ela não considerava para a anulação do matrimônio, por exemplo, a possibilidade da falibilidade na escolha do parceiro, condenando casais a viver sem a menor condição de manter o laço conjugal. O casamento é definido por Milton como uma união de mentes e espíritos, que promove a virtude nos cônjuges e, por consequência, em toda sociedade. Mas se o casamento fosse mantido apenas de forma convencional, ele podia subverter a virtude tanto do casal quanto da sociedade. O seu principal argumento era de que forçar casais incompatíveis a manter o laço matrimonial produzia tristeza e melancolia, que ameaçavam a saúde do ser humano, seu caráter moral e mesmo sua espiritualidade. Até o ato sexual em tais circunstâncias não passava de servidão, uma vez que o sexo sem sentimento tornava-se uma árdua tarefa. Nada era mais detestável do que essa infelicidade doméstica, provocada pela impossibilidade de uma convivência harmoniosa do casal. Por isso, defende que deveria ser reconhecida a legalidade da separação também por incompatibilidade dos cônjuges e a possibilidade de um novo matrimônio<sup>370</sup>.

---

<sup>369</sup> Patterson, Annabel. "Milton, Marriage and Divorce". In: Corns, Thomas (ed.) *A Companion to Milton*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 279-293.

<sup>370</sup> Milton, J. *The Doctrine and Discipline of Divorce*, SM, L.I, cap.II-XIII, p. 581-587.

Invocando passagens do Antigo Testamento, Milton procura mostrar a permissão divina para o divórcio e um novo casamento nesses casos, confirmada pelos Evangelhos. A mesma possibilidade havia sido defendida por escritores protestantes, em particular Hugo Grotius e John Selden. Apoiado em passagens bíblicas e nesses autores, Milton propõe a transferência da jurisdição do casamento da Igreja para a esfera civil. Com isso, o casamento deixaria de ser considerado um sacramento indissolúvel, para ser apenas um contrato civil, que poderia ser anulado pelo consentimento dos cônjuges, sem a necessidade de uma autoridade eclesiástica para julgar as razões e a legitimidade da separação<sup>371</sup>.

A segunda edição de *The Doctrine and Discipline of Divorce*, com alguns acréscimos, foi publicada em fevereiro de 1644, sem ainda uma licença de impressão, mas já com o nome do autor. No Prefácio, Milton faz uma analogia entre a decisão do Parlamento, que rompeu seu acordo com o rei para preservar a liberdade da nação, com sua defesa a favor do divórcio em casos de incompatibilidade do casal, uma vez que certos acordos domésticos precisam ser rompidos para que a liberdade pessoal pudesse ser mantida<sup>372</sup>.

Em razão das diversas críticas recebidas, em particular do clero anglicano, Milton publicou *The Judgement of Martin Bucer, Concerning Divorce*, em agosto de 1644. Este segundo panfleto traduzia uma parte do tratado *De Regno Christi*, que o reformador Martin Bucer havia escrito em 1550, publicado apenas em 1557, para o rei Eduardo VI, como contribuição para a comissão encarregada de propor a reforma na legislação sobre o matrimônio. No prefácio, dirigido ao Longo Parlamento, Milton apresentava sua tradução como uma forma de elucidar um tema tão relevante com base nas reflexões de um reformador respeitado no assunto. Ele

---

<sup>371</sup> *Id., ibid.*, L.II, cap.I-XXII, p. 588-626.

<sup>372</sup> *Id., ibid.*, p. 573-577.

acreditava que a autoridade de Bucer fosse suficiente para convencer seus opositores da necessidade da reforma na legislação sobre o divórcio<sup>373</sup>.

Em 4 de março de 1645, Milton publicou de forma anônima o panfleto *Tetrachordon*, no qual refutava mais uma vez seus críticos e procurava mostrar que não havia disparidade entre a lei mosaica sobre o divórcio e a suposta proibição de Cristo, alegada pelos bispos anglicanos e ministros presbiterianos. Este terceiro panfleto sobre o divórcio apresenta longos comentários de quatro passagens das Escrituras que tratavam do casamento e de sua dissolução.

As duas primeiras passagens eram provenientes do Antigo Testamento. A primeira, retirada do livro do Gênesis, descrevia a criação do homem e da mulher como imagens de Deus, abençoados para perpetuar a espécie humana, e a determinação divina de que o homem não esteja só, mas acompanhado daquela parceira originária de sua própria carne<sup>374</sup>. Esta passagem mostrava, segundo Milton, que a função do casamento não era apenas a procriação, mas também a superação da solidão<sup>375</sup>. A segunda passagem, extraída do livro do Deuteronômio, estabelecia o divórcio, quando o homem liberava sua mulher do matrimônio e a deixava sair de sua casa, para poder se tornar esposa de outro<sup>376</sup>. Esta passagem provava a autorização divina para um novo casamento após uma separação<sup>377</sup>.

As outras duas passagens analisadas eram utilizadas pelos anglicanos para combater o divórcio. A primeira, encontrada no Evangelho de Mateus, trazia a advertência de Cristo de que união

---

<sup>373</sup> Milton, J. *The Judgement of Martin Bucer, Concerning Divorce*, SM, p. 628-633.

<sup>374</sup> Genesis 1, 27-28 e 2, 18-24

<sup>375</sup> Milton, J. *Tetrachordon: expositions upon the four chief placês in Scripture which treat of marriage or nullities in marriage*, SM, p. 652-660.

<sup>376</sup> Deuteronômio 24, 1-2.

<sup>377</sup> Milton, J. *Tetrachordon: expositions upon the four chief placês in Scripture which treat of marriage or nullities in marriage*, SM, p. 660-674.

matrimonial faz do homem e da mulher uma só carne; e o que Deus uniu o homem não devia separar<sup>378</sup>. A segunda, extraída da primeira epístola de Paulo aos Coríntios, prescrevia que o homem não repudiasse a sua esposa e que a mulher não se separasse do marido e, se o fizesse, não se casasse novamente<sup>379</sup>.

Com base nos comentários de Padres da Igreja e de renomados reformadores dessas passagens, Milton sustenta que não houve uma supressão da lei mosaica por Cristo e que a permissão ao divórcio estabelecida em Deuteronômio era ainda válida para os cristãos. O seu argumento é de que, se Moisés havia permitido o divórcio, ao admitir que a licenciosidade do povo era incorrigível, sob o Evangelho, a promessa da graça removía tanto a necessidade para tal permissão quanto a própria permissão. Isto porque a missão de Jesus havia sido marcada pela caridade, aplacando a severidade da lei mosaica. Além disso, não era a lei mosaica que estava em questão, mas a legislação da Igreja Anglicana, que proibia o divórcio por incompatibilidade, condenando os casais à escravidão doméstica<sup>380</sup>.

Em resposta aos ataques que sofreu, principalmente do panfleto *An Answer to a Book, Intituled, The Doctrine and Discipline of Divorce*, Milton publicou ainda em março de 1645 o seu quarto panfleto em favor do divórcio, intitulado *Colasterion*. Nele, insiste que a interpretação das Escrituras num sentido estritamente literal é uma forma de servidão e que as suas passagens devem ser lidas de acordo com os princípios da razão, caridade e benefício do ser humano, desejados por Deus. Assim, o Evangelho, que dita a caridade e a liberdade, não pode ser lido

---

<sup>378</sup> Mateus 5, 31-32 e 19, 3-10.

<sup>379</sup> Coríntios 7, 10-16.

<sup>380</sup> Milton, J. *Tetrachordon: expositions upon the four chief placês in Scripture which treat of marriage or nullities in marriage*, SM, p. 701-711.

como sendo mais rigoroso do que a lei mosaica, que permitia o divórcio e um novo casamento<sup>381</sup>.

Diferentemente de seus escritos contra o episcopado, a sua defesa do divórcio lhe trouxe alguns problemas legais. A Assembleia dos Divinos, cada vez mais determinada a impor os “padrões presbiterianos”, acatou o pedido de um de seus membros, Herbert Palmer, para a formação de uma comissão a fim de analisar os panfletos de Milton, em especial a segunda edição de *The Doctrine and Discipline of Divorce*. Apoiada na nova Ordenança para a Impressão, promulgada pelo Longo Parlamento em 14 de junho de 1643, que exigia que todo livro, panfleto ou documento impresso tivesse a aprovação e a licença de impressão, a Assembleia dos Divinos redigiu numa petição dirigida a Casa dos Comuns contra Milton, por ter publicado seus panfletos sobre o divórcio sem esta licença<sup>382</sup>.

Depois de ter sido convocado para prestar esclarecimentos, Milton publicou, em 28 de novembro de 1644, o panfleto *Aeropagítica*<sup>383</sup>, no qual discutia outra questão que ele considerava relevante para a liberdade doméstica:

“Eu escrevi meu *Aeropagítica*, a fim de livrar a imprensa das restrições que haviam sido impostas, do poder de determinar o que era verdadeiro e o que era falso, do que devia ser publicado e do que devia ser proibido, que se encontrava nas mãos de alguns indivíduos iletrados e contrários à liberdade” (*Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, SM, p. 1147).

A principal intenção do novo panfleto era mostrar a ineficiência e inutilidade dessa nova ordenança que impunha uma censura ainda mais severa do que as anteriores, criando verdadeiros monopólios de impressão. O título era uma referência explícita ao *Areopagiticus* (355 a.C.) de Isócrates, no qual o orador ateniense defendia a restauração do Conselho do Areópago, que

<sup>381</sup> Milton, J. *Colasterion: a reply to a nameless answer against The Doctrine and Discipline of Divorce*, SM, p. 711-725.

<sup>382</sup> Campbell, Gordon e Corns, Thomas N. *John Milton: life, work, and thought*, p. 152-167; Lewalski, Barbara. *The Life of John Milton*, p. 154-197.

<sup>383</sup> Milton, J. *Areopagítica: Discurso pela Liberdade de Imprensa ao Parlamento da Inglaterra*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999. Será utilizada esta tradução para o português nas citações.

exercia em tempos passados a supervisão das leis e da educação dos jovens, entre outras funções no tocante à vigilância dos costumes<sup>384</sup>. Mas, em vez de criticar o excesso de liberdade dos cidadãos, Milton denunciava o cerceamento da liberdade de expressão.

A epígrafe de Eurípedes, retirada de *As Suplicantes* e utilizada na abertura do panfleto, servia para lembrar que a liberdade desfrutada pelos atenienses impunha uma obrigação com o bem público: "A verdadeira liberdade ocorre quando os homens, nascidos livres, tendo de dirigir-se ao público, podem falar livremente; aquele que puder e quiser falar, merecerá honrarias; aquele que não puder ou não quiser, poderá ficar em paz; o que poderá ser mais justo do que isso?" (*Areopagítica*, p. 49). Na tradução do texto grego feita por Milton, a ênfase na glória adquirida por quem faz uso da oratória, que parece ser o sentido original, é deslocada para a ideia do dever de dirigir-se ao público – "tendo de dirigir-se ao público" – e associada à liberdade. A epígrafe dava o tom do discurso que pretendia convencer o Longo Parlamento a revogar a Ordenança estabelecida.

O panfleto pode ser visto como a tentativa de Milton de defender a livre expressão das ideias, usando argumentos tanto para atacar a censura prévia e os monopólios de impressão quanto para unir a nação protestante contra o caráter autoritário da Assembleia dos Divinos. Do mesmo modo que a liberdade religiosa, a livre publicação das ideias é considerada fundamental para o exercício da liberdade civil: "quando as reclamações são livremente expostas, atentamente examinadas, e rapidamente ouvidas, então a última fronteira da liberdade civil terá sido alcançada, aquela que os homens sábios buscam" (*Ibid.*, p. 53).

Num primeiro momento, Milton procura mostrar que a censura prévia foi produto da Inquisição católica, adotada posteriormente pelo episcopado anglicano e mantida pelos ministros

---

<sup>384</sup> Isócrates. "Areopagiticus". In: MacKendrick, Paul (ed.) *Classics in Translation* Vol. I. Wisconsin: The University Of Wisconsin Press, 1980, p. 278-282.

presbiterianos. Ela era um malefício que atentava diretamente contra a razão: "Quem mata um homem mata uma criatura racional, feita à imagem de Deus; mas aquele que destrói um bom livro mata a própria razão, mata a imagem de Deus" (*Ibid.*, p. 63).

Milton comenta como em algumas antigas e famosas repúblicas – Atenas, Esparta, Roma, entre outras – os magistrados encarregados da censura ocupavam-se apenas com os escritos blasfemos ou caluniosos que ameaçavam o bem-estar da sociedade; e como nos primeiros séculos do cristianismo, as autoridades eclesiásticas se limitavam a desaconselhar a leitura de determinados livros, deixando aos fiéis a decisão de seguir ou não seu conselho. Teria sido apenas com o aumento do despotismo papal que a Igreja católica passou a condenar e a proibir a leitura de livros considerados heréticos e a exigir a licença prévia para qualquer publicação: "Até então os livros foram sempre admitidos livremente no mundo como qualquer outro nascimento. Os frutos do cérebro não eram mais sufocados do que os do útero" (*Ibid.*, p.79).

Milton sustenta que a censura prévia favorecia a conformidade e o obscurantismo, ao limitar a livre expressão do pensamento. Ele argumenta que as ideias precisam ser propagadas e submetidas ao fermento da discussão e da confrontação, já que a unanimidade não é nem possível nem desejável. Insiste na necessidade de um amplo e aberto debate das ideias, pois somente com uma livre discussão as águas da verdade ficariam claras e suaves. Só a plena liberdade de expressão poderia conduzir os homens a reconhecer a verdade, uma vez que a razão é comum a todos os homens. Ao contrário, se o debate ficar restrito e estagnado, o resultado só poderia ser a ignorância e a resignação. A passagem que melhor demonstra a sua fé no poder da razão para a descoberta da verdade é a



referência ao mito de Osíris, encontrado na *Moralia* de Plutarco, que deveria ser conhecido de seus contemporâneos<sup>385</sup>.

Em seguida, o panfleto trata da questão da leitura em geral, dos benefícios e dos danos de se ter acesso a livros de todos os gêneros e de todos os conteúdos. Milton argumenta que o conhecimento trazido pelos livros não pode corromper o homem, a não ser que a sua vontade e a sua consciência já estejam corrompidas; e que o conhecimento e a verdade surgem justamente do contato com o que existe de bom e de mau nos livros, cabendo a cada um exercer seu arbítrio na escolha do que há de melhor para si<sup>386</sup>.

O propósito da censura de suprimir o mal e manter apenas o bem é estéril para Milton, porque nos livros, assim como na vida, bem e mal encontram-se inevitavelmente misturados. Na verdade, eles estão de tal modo ligados que não é possível reprimir apenas um sem atingir o outro:

"o bem e o mal crescem juntos, quase inseparavelmente, no campo deste mundo; e o conhecimento do bem está de tal forma envolvido e entrelaçado com o conhecimento do mal, é tão difícil distingui-los em suas astuciosas aparências, que nem aquelas sementes que Psiquê teve de separar incessantemente com tanto esforço estavam tão misturadas" (*Ibid.*, p.91).

Assim, o conhecimento do vício é necessário para a formação da virtude, sendo preciso investigar o erro para se alcançar a verdade. Além disso, questiona Milton, se Deus permite ao homem a escolha de sua própria comida e de tantas outras coisas que determinam seu destino, como o poder público pode proibir a escolha de livros?

---

<sup>385</sup> Na narrativa de Plutarco, em *Isis e Osíris*, Osíris é apresentado como filho de Geb e Nut, tendo como irmãos Ísis, com quem se casa, Néftis e Seth. Osíris teria governado a terra e ensinado aos homens as técnicas necessárias à civilização, como a agricultura e a domesticação de animais, livrando-os do modo rude e primitivo de vida que levavam. Ele também teria dado aos homens, por meio de sua fala encantadora e persuasiva, as leis e lhes mostrado o valor de honrar os deuses. Plutarco. "Isis and Osiris". In: *Moralia* (ed. Frank C. Babbitt) Whitefish: Kessinger Publishing, 2005, p. 7-193.

<sup>386</sup> Milton, J. *Areopagítica*, p. 87-89.

Milton retoma a ideia da abolição da lei para defender a livre circulação das ideias: se sob o Evangelho os homens ficaram livres para comer o que desejam sem regras para uma dieta, a não ser a virtude da temperança, do mesmo modo suas mentes deveriam estar livres para consumir o alimento intelectual que desejassem. A livre circulação de ideias é considerada o meio mais elementar para produzir a virtude. A liberdade de conhecer e de discutir de acordo com a consciência exercita a razão e esta é a melhor maneira, além da mais segura, de alcançar o conhecimento necessário para o desenvolvimento da virtude e da sabedoria nesse mundo, marcado pela presença indissolúvel entre o bem e o mal. Assim, a censura prévia e a restrição à livre publicação suprimiam o avanço do conhecimento e da virtude entre os cidadãos<sup>387</sup>.

A terceira tese defendida no panfleto é da ineficácia da ordenança, uma vez que a intenção de censurar livros considerados escandalosos e sediciosos é inútil e vã. Isto porque o mal se aprende perfeitamente sem livros e a falsa doutrina se propaga sem publicações; e não é possível retirar o homem do mundo, onde está sujeito a todo tipo de tentação: "se temos a intenção de regular a imprensa com o intuito, por esse meio, de corrigir costumes, então devemos regulamentar todas as recreações e passatempos com que os homens tanto se deleitam" (*Ibid.*, p. 105).

Outro motivo para a ineficiência da nova ordenança é a competência que deveriam ter os censores, a sua suposta infalibilidade e incorruptibilidade, quando é sabido que normalmente os censores são ignorantes, arrogantes e desleixados: "seu ofício e seu encargo os condenam a não deixar passar nada que escape à mediocridade geral" (*Ibid.*, p. 127).

Os maus livros só podem ser verdadeiramente combatidos, segundo Milton, quando suas ideias são expostas para o

---

<sup>387</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 91-99.

juízo público, e não quando permanecem ignoradas. Milton critica os que imaginam suprimir o pecado suprimindo a matéria do pecado e os que condenam a divina providência por ter permitido ao homem a transgressão: "quando Deus lhe deu a razão, deu com ela a liberdade de escolher, pois a razão é isso - escolha" (*Ibid.*, p. 109).

Por fim, Milton denuncia os danos causados pela nova Ordenança. Ele faz uma longa lista das consequências nefastas da censura prévia: desencoraja o estudo, paralisa a verdade, amortece e enfraquece as faculdades cognitivas, impedindo descobertas no campo do conhecimento, civil e religioso. Mas a mais grave dessas consequências parece ser tratar autores como menores de idade (*pueri*) ou pessoas incompetentes para o exercício de sua autonomia:

"que vantagem tem o homem feito sobre o jovem estudante, se ele escapou da palmatória para apanhar com a vara de um censor? Que superioridade teria o adulto sobre o adolescente, se produções sérias e elaboradas não podem vir a lume sem passar antes pelo olhar superficial de um funcionário despreparado e inseguro?" (*Ibid.*, p. 121).

A nova Ordenança trazia uma infantilização do autor, deixando-o numa condição de incapacidade legal que é próxima da servidão:

"se o censor não o repelir, nem fizer pouco dele, acabará editado, mas como uma criança pela mão de seu tutor e dos seus censores - e essa mão, pesando na lombada do seu livro, assim liberado sob caução e garantia de que o autor não é nenhum idiota ou perversor, configura desonra intolerável e atentado ao autor, ao livro e também às prerrogativas e à dignidade do saber" (*Ibid.*, p. 123).

A principal crítica à censura prévia é que ela deixa o autor inteiramente na discrição do censor. Milton argumenta que, se já é deplorável ter seu trabalho alterado por outrem contra sua vontade, a fim de que possa ser publicado, não é menos lastimável ter seu trabalho publicado sem mudanças, depois de ter sido avaliado por um censor. Em ambos os casos o autor ficou na dependência de um censor, ou seja, sem liberdade. O que está assim em questão é a condição de dependência, igualada à

condição de servidão e escravidão, a qual os autores ficam sujeitos com a censura prévia<sup>388</sup>.

Mas Milton não defende a total liberdade de expressão, como não havia defendido a plena tolerância religiosa. Ele reconhece que o poder público deve ter olhos vigilantes para livros e homens desrespeitosos e, assim, confiscar obras que colocam em risco a segurança pública. Sua reivindicação é a abolição dessa nova Ordenação, que prevê a necessidade da aprovação do poder público para todas as publicações, e não a abolição das leis que previnem publicações ímpias ou maléficas à religião e aos costumes:

“Nada melhor do que a vossa Ordenação publicada antes desta última, segundo a qual nenhum livro será impresso, a não ser que o nome do impressor e o nome do autor ou, pelo menos, o do impressor seja registrado. Para os livros que vêm a lume de outro modo, caso sejam considerados daninhos e caluniosos, o fogo e o carrasco serão o remédio mais oportuno e eficaz oferecidos à ação preventiva das autoridades” (*Ibid.*, p. 185).

O seu panfleto visa criticar também os monopólios de impressão. O monopólio é visto como o equivalente da avareza, uma forma de ganho privado em detrimento do bem público e uma ameaça ao bem-estar social. Ao ter uma riqueza concentrada em algumas mãos, que implicava também na concentração do poder, o monopólio é uma forma de tirania. Milton sustenta que verdade e entendimento são as mais ricas mercadorias de uma nação e que privatizar o seu comércio representaria uma perda irreparável para um povo: “verdade e entendimento não são produtos que possam ser monopolizados e comercializados por meio de tíquetes e padrões. Não podemos pensar em fazer de todo o conhecimento no país um produto vistoriado, sujeito a controles de qualidade, com estampilhas e licenças” (*Ibid.*, p. 129).

A perspectiva antimonopolista de Milton refletia a tradição da *common law*, que condenava os monopólios tanto por impedir os cidadãos de se sustentarem com seu trabalho quanto por retirar os

---

<sup>388</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 125-127.

benefícios de suas habilidades para o conjunto da sociedade. De acordo com esta tradição, retirar do homem seu meio de vida seria similar a destituir sua propriedade e sua liberdade, ou seja, escravizá-lo. Se o escravo é aquele que está sob o comando de outro homem e, por isso, não controla seu próprio trabalho nem o fruto desse trabalho, o homem livre é aquele que depende apenas de sua própria vontade, dispondo de seu trabalho e dos frutos desse trabalho de acordo com seu julgamento<sup>389</sup>.

Enfim, ao reivindicar o direito de publicar livremente suas ideias sobre o divórcio, Milton estava reivindicando a ampla liberdade de um cidadão de especular no mundo intelectual: “Dai-me a liberdade para saber, para falar e para discutir livremente, de acordo com a consciência, acima de todas as liberdades” (*Ibid.* p. 169).

No que se refere ao terceiro aspecto da liberdade doméstica, a educação dos jovens, Milton reconhece que discutiu os seus princípios de modo sumário, mas suficiente e com seriedade. Não considera haver outro assunto tão relevante para uma nação, já que é por meio da educação que os homens adquirem a virtude, “a única fonte genuína da liberdade individual e política, a única verdadeira garantia dos estados, o baluarte de sua prosperidade e reputação” (*Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, SM, p. 1147).

O seu único escrito sobre a educação, *Of Education*, publicado em junho de 1644, foi provavelmente produzido a pedido

---

<sup>389</sup> Na interpretação da *common law*, ter uma habilidade, entendida como uma posse intangível do mesmo modo que a posse de determinadas liberdades e direitos, é como ter o status de um homem livre, uma vez que as posses de um homem livre, sejam terras ou coisas intangíveis como direitos, eram protegidas do mesmo modo. Um homem livre podia ser privado delas somente pelo justo julgamento de seus pares ou pela lei da terra; ele podia ainda concedê-las voluntariamente por um ato de consentimento. Assim, habilidades e liberdade estavam interconectadas como propriedades, já que o que era possuído estava ligado ao direito de possuí-lo. A ideia central é que cada homem livre tem uma sagrada obrigação, não simplesmente um direito, de ganhar seu pão, ou seja, ele tem um dever para consigo mesmo, sua família e sua comunidade, que não pode ser restringido sem seu consentimento. Nessa concepção, cada pessoa contribui de acordo com suas habilidades para o bem da sociedade; e a liberdade é alcançada quanto não há impedimentos para a realização de suas habilidades. Sacks, David H. “Adam’s curse and Adam’s freedom: Milton’s concept of liberty”. In: Tournu, Christophe (ed.) *Milton, Rights and Liberties*. Bern: Peter Lang, 2007, p. 69-97.

de Samuel Hartlib<sup>390</sup>. Milton já havia feito críticas ao sistema universitário inglês, por estar fundado no ensino escolástico, em suas composições acadêmicas, especialmente em *Prolusion III, In The Public Schools*<sup>391</sup>. O seu objetivo neste panfleto era mais amplo. Ele pretendia corrigir os erros de um sistema educacional que tornava o ensino desagradável e ineficiente.

O primeiro equívoco apontado era apresentar logo no início da formação dos jovens as mais complexas abstrações da lógica e da metafísica, em vez de começar com os conhecimentos mais acessíveis, mais próximos dos sentidos<sup>392</sup>.

Milton propõe então um programa de estudos em etapas, fortemente influenciado pelo espírito humanista, a ser seguido por jovens entre 12 e 21 anos. Na primeira etapa, os jovens deveriam aprender regras básicas de gramática das línguas grega e latina, com exercícios de pronúncia; em seguida, passar à leitura de livros fáceis e agradáveis, como as *Vidas Paralelas* de Plutarco, em grego, e os primeiros livros da *Arte Retórica* de Quintiliano, em latim. Além de contribuir para o aprendizado das regras da eloquência e da persuasão, esta leitura proporcionaria a admiração pelos grandes homens do passado, ao ter contato com seus feitos e discursos. Ao mesmo tempo, os jovens deveriam aprender regras básicas da aritmética e alguns elementos da geometria. No final do dia, eles deveriam ler histórias das Sagradas Escrituras<sup>393</sup>.

A etapa seguinte começaria com o estudo de autores antigos que trataram de temas agrícolas, como Varão e Catão, e de autores modernos que descreveram a órbita celeste e as partes do

---

<sup>390</sup> Samuel Hartlib havia recebido o reformador e pedagogo tcheco Johannes Comenius, quando este visitou Londres em 1641, e havia traduzido para o inglês seu livro *A Reformation of Schooles* (1642). Ele reunia com frequência um grupo em sua casa, para discutir questões pedagógicas, do qual Milton pode ter participado no período em que morava em Londres.

<sup>391</sup> Milton, J. *Prolusion III, In the Public Schools Against the Scholastic Philosophy*, SM, p. 1004-1006.

<sup>392</sup> Milton, J. *Of Education*, SM, p. 726-727.

<sup>393</sup> *Id., Ibid.*, p. 727-728.

globo terrestre. Com isso, os estudantes estariam preparados para a leitura de compêndios de filosofia natural: Aristóteles, Celso, Plínio, entre outros. Tendo adquirido os princípios da aritmética, geometria, astronomia, geografia e filosofia natural, os jovens poderiam ser instruídos na ciência da trigonometria, a fim de adquirir os conhecimentos necessários em arquitetura, engenharia, fortificação e navegação. Em seguida, eles seriam iniciados no estudo da medicina, para que pudessem conhecer os temperamentos e os humores do corpo humano. Nesse período, eles começariam a ler os poetas mais acessíveis, como Hesíodo, Ovídio e Oppiano, em grego, Lucrécio e Virgílio, em latim. Só então seriam introduzidos ao ensino da filosofia moral por meio dos escritos de Platão, Xenofonte, Cícero e Plutarco. Mais uma vez, durante este período, no final do dia, os jovens deveriam ler histórias das Escrituras<sup>394</sup>.

A próxima etapa começaria com o estudo da política, para que os jovens pudessem conhecer o início, fim e razão das sociedades civis. Neste novo período, eles se dedicariam ao estudo das leis e da justiça, com base na leitura dos mais famosos legisladores do passado, como Licurgo, Sólon e Justiniano, e da *common law* inglesa. Também estudariam teologia e história da Igreja, antiga e moderna. A fim de poder ler as Escrituras no original, eles começariam ainda o aprendizado da língua hebraica<sup>395</sup>.

Na última etapa de sua formação, aprenderiam a discursar e escrever com propriedade e elegância com base nos modelos retóricos de Platão, Aristóteles, Cícero, entre outros. No decorrer dessas etapas, entre uma hora e uma hora e meia, os jovens deveriam também se exercitar no uso das armas e em movimentos militares, tanto para mantê-los saudáveis fisicamente quanto para inspirar neles a coragem e o patriotismo. Nos intervalos dos

---

<sup>394</sup> *Id., ibid.*, p. 728-729.

<sup>395</sup> *Id., ibid.*, p. 729-730

estudos ou após as refeições, eles deveriam cultivar os espíritos com as divinas harmonias da música<sup>396</sup>.

A principal intenção de *Of Education* parece ser propor uma reforma curricular fundada sobre um programa humanista baseado numa ampla e articulada leitura dos clássicos, a fim de formar homens virtuosos e cidadãos valorosos. A sua principal fonte de inspiração parece ser o *De officiis* de Cícero. Nele, Milton encontra o ideal de uma educação completa, capaz de levar os jovens, principalmente aqueles que vão se engajar na vida pública e, em especial, os que vão assumir altos encargos civis e militares, a agir de maneira virtuosa em todos seus ofícios, com coragem e grandeza de espírito: “Eu proponho assim uma educação completa e generosa, que permita aos homens exercerem todos seus ofícios, públicos e privados, de maneira justa, hábil e magnânima, na guerra e na paz” (*Of Education*, SM, p. 727).

O cultivo das virtudes por parte dos jovens é considerado por Milton a principal maneira de manter a liberdade pessoal. Os homens precisam ser virtuosos para serem livres e sua liberdade promove suas virtudes. Trata-se de um círculo virtuoso: as virtudes sustentam e são sustentadas pela liberdade. Além das virtudes cardeais enaltecidas pela tradição – justiça, prudência, temperança e fortaleza – Milton pensa ser necessário também promover as virtudes teologais – fé, caridade e esperança – revelando a estreita relação entre virtude cívica e religiosa. Sem uma boa e sólida formação moral e cívica que prepare os cidadãos para a vida civil, eles não terão a capacidade para manter e desfrutar da liberdade pessoal e civil.

Em 1645, Milton publicou *Poems of Mr. John Milton, Both English and Latin, Compos'd at Several Times*. A partir de então, o polemista que havia discutido o governo e a doutrina da Igreja, o divórcio e a tolerância religiosa, o sistema educacional e a

---

<sup>396</sup> *Id., ibid.*, p. 730.



liberdade de expressão, passou também a ser reconhecido e admirado como um grande poeta<sup>397</sup>.

### 2.3. Origem e exercício da autoridade política

Milton não publicou nada sobre a liberdade civil ou política no decorrer das guerras civis: nenhum pronunciamento público a favor da causa real ou da causa parlamentar. Não fez qualquer declaração em defesa da monarquia, embora fosse considerada nos seus escritos contra o episcopado a forma de governo mais adequada aos ingleses, nem sobre a legalidade do levante parlamentar, apesar de dedicar vários de seus escritos, de 1643 a 1645, ao Longo Parlamento. Seus biógrafos afirmam que entre 1645 e 1649 Milton voltou a dedicar-se somente aos estudos, consagrando seu tempo aos afazeres privados, depois da morte de seu pai e do retorno de sua esposa ao lar<sup>398</sup>.

No seu relato sobre sua trajetória intelectual em *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, afirma que não se pronunciou sobre a liberdade política até a execução do rei, porque via os magistrados civis vigorosamente envolvidos em garanti-la. Mas quando ministros presbiterianos, que haviam sido os mais ferozes inimigos de Carlos I, começaram a criticar a sua condenação e execução, sustentando que a doutrina protestante era contrária às atrocidades cometidas contra o rei, ele se viu impelido a denunciar a falsidade dos presbiterianos e a mostrar “em uma consideração abstrata da questão o que seria lícito fazer contra tiranos; e em apoio ao que sustentava, reproduziu as opiniões dos mais conceituados reformadores” (*Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, SM, p.1148).

---

<sup>397</sup> Para uma análise desses poemas e seu impacto na vida literária inglesa, ver Brooks, Cleanth (ed.) *Poems of Mr. John Milton: The 1645 Edition with Essays in Analysis*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1951.

<sup>398</sup> Campbell, Gordon e Corns, Thomas N. *John Milton: life, work, and thought*, p. 173-185.

De fato, duas semanas após a execução de Carlos I, em 13 de fevereiro de 1649, Milton publicou *The Tenure of Kings and Magistrates*, no qual denunciava as incoerências e contradições dos presbiterianos, retomando o debate no interior do protestantismo a respeito do direito de depor e punir um tirano<sup>399</sup>. Como se encontra claramente expresso na página de rosto, o seu objetivo é duplo: provar que é sempre lícito ao legítimo detentor do poder, que é o povo, julgar, depor e punir o tirano, quando o magistrado responsável não o fizer; mostrar que aqueles que censuram a execução do rei são os mesmos que a promoveram<sup>400</sup>.

O texto obedece à estrutura do discurso estabelecida por Isócrates e Cícero, constituída de cinco partes: exórdio, narração, confirmação, refutação e peroração. O exórdio apresenta a causa do discurso, que é mostrar a origem dos reis e magistrados, explicar como e por que eles alcançaram essa dignidade e justificar como eles, convertendo-se em tiranos, podem ser licitamente depostos e punidos<sup>401</sup>.

A narração, que serve para apresentar os dados essenciais da questão, trata da origem, natureza e extensão do poder político,

---

<sup>399</sup> Tem sido objeto de controvérsia entre os especialistas se Milton escreveu seu panfleto durante o julgamento de Carlos I, no final de janeiro de 1649, quando o rei ainda estava vivo, ou se escreveu depois de sua execução. A maioria concorda que a primeira versão foi escrita durante o julgamento e completada depois da execução. Esta hipótese estaria de acordo com sua própria descrição: "Aquele livro não foi publicado senão depois da morte de Carlos e foi escrito mais para reconciliar as opiniões do povo sobre o evento do que discutir a legitimidade da sentença que foi proferida e executada pelos magistrados" (*Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, SM, p. 1148)

<sup>400</sup> Frison observa que é claro que o panfleto foi escrito com a intenção de justificar o tiranicídio e calar os presbiterianos, que inicialmente foram favoráveis e depois condenaram a execução do rei. Mas, ao ler o texto, fica claro também que ele procura refutar teorias políticas recentemente enunciadas por Filmer e Hobbes em defesa do poder absoluto dos reis. Da obra de Filmer, *The Patriarch* circulava na forma de manuscrito desde o início de 1641, *The Anarchy of a Limite or Mixed Monarchy* havia sido publicado em abril de 1648 e *The Necessity of the Absolute Power of All Kings*, em agosto de 1648. Da obra de Hobbes, *De Cive* havia sido publicado em Paris, em 1642, e *The Elements of Law, Natural and Politics* já circulava em manuscrito desde o início de 1642, antes de sua publicação em 1650. Frison, Danièle. "Rights and Liberties in Milton's *The Tenure of Kings and Magistrates*". In: Tournu, Christophe (ed.) *Milton, Rights and Liberties*. Bern: Peter Lang, 2007, p. 171-181.

<sup>401</sup> Milton, J. *The tenure of Kings and Magistrates*, EP, p. 5-12.

a fim de esclarecer como a autoridade dos magistrados foi instituída<sup>402</sup>.

O ponto de partida é a descrição da condição natural dos homens, um estado pré-político, no qual eles se encontram em plena liberdade e independência:

“Mesmo um homem que nada saiba jamais será tão estúpido para negar que todos os homens nasceram naturalmente livres, feitos à imagem e semelhança do próprio Deus, e pelo privilégio sobre as outras criaturas nasceram para mandar, não obedecer” (*The Tenure of Kings and Magistrates*, EP, p.12).

A partir do discurso bíblico sobre a origem do mundo e do pecado original, Milton afirma que essa liberdade natural não pôde persistir por muito tempo, porque a transgressão de Adão introduziu o mal e a violência entre os homens, que se tornaram criaturas decaídas, ávidas em subjugar seu próximo. A fim de evitar a mútua destruição e garantir a própria conservação, eles concordaram “por uma aliança comum em obrigar-se uns aos outros contra a agressão recíproca, e a se defender em conjunto de qualquer um que perturbasse ou se opusesse a tal acordo. Daí vieram as vilas, cidades e repúblicas” (*Ibid.*, p.12-3).

Na sua descrição, as sociedades civis surgiram da livre decisão dos homens, que buscaram por meio da mútua associação superar a insegurança de sua condição natural, marcada pela violência generalizada. Os primeiros acordos entre os homens visaram assim muito mais a proteção e defesa comum do que a instituição da autoridade política. Mas essa aliança comum baseada simplesmente no assentimento recíproco mostrou-se insuficiente, uma vez que não havia garantias de sua efetividade. Por não considerarem suficiente para a manutenção da sociedade criada a disposição de cada um em cumprir com sua promessa, os associados “julgaram necessário dispor de alguma autoridade que pudesse refrear pela força e pela punição toda violação da paz e do direito comum” (*Ibid.*, p.13).

---

<sup>402</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 12-23.

A autoridade política foi então estabelecida para assegurar a paz e a segurança. Ela foi instituída com o objetivo de evitar os perigos e inconvenientes de deixar a cada um o poder natural de determinar a justiça. Na descrição de Milton, a fim de garantir a tranquilidade e de impedir a parcialidade nos julgamentos, os homens decidiram impor um poder disciplinador sobre eles mesmos, concedendo seu poder natural a um rei ou a magistrados escolhidos:

“Como essa autoridade e esse poder de autodefesa e conservação residiam originariamente e por natureza em cada um deles, e conjuntamente em todos eles, para sossego, ordem e sob pena de que cada homem fosse juiz parcial de si mesmo, eles os transmitiram e atribuíram a um único homem, a quem preferiram a outros pela eminência de sua sabedoria ou integridade, ou a mais de um, aos quais julgaram de igual merecimento. Ao primeiro chamaram rei; aos outros, magistrados” (*Ibid.*).

O poder de jurisdição originou-se dessa disposição dos associados em delegar seu poder original de julgar e punir os transgressores do direito comum a reis e magistrados, “para executarem, em virtude do poder que lhes fora confiado, a justiça que do contrário cada homem, pelo elo de natureza e do pacto, precisava executar por si mesmo e por outro” (*Ibid.*).

Não houve assim uma alienação total do poder de autodefesa dos associados, mas a atribuição deste poder a um magistrado civil. Não se deu uma transferência mútua, definitiva e incondicional deste poder em favor de reis e magistrados, mas apenas uma delegação. Ao executar a justiça, o magistrado civil estabelecido não exerce um novo direito. Ele vai tão somente exercer aquele direito de que todos os homens originariamente eram possuidores, o direito de executar a lei natural; e esse direito não foi totalmente abandonado em seu favor, mas meramente confiado para que ele fosse capaz de manter a paz e a segurança. Não se criou, portanto, uma nova jurisdição, apenas se concentrou seu exercício.

Mas, ao perceber que rei e magistrados poderiam exercer de modo arbitrário o poder que recebera em confiança, segundo Milton, os homens criaram regras capazes de controlar e restringir

suas ações. Desse modo, com o objetivo de confinar e limitar o poder dos que haviam sido escolhidos para exercer a autoridade política, os homens estabeleceram leis e as colocaram acima de todos, “de modo que sobre eles pudesse exercer o mando não mais o homem de cujo fracasso eles haviam tido provas, mas a lei e a razão abstraídas, tanto quanto possível, dos erros e fraquezas pessoais” (*Ibid.*, p.13-4).

A vida em sociedade passou dessa maneira a ser regida por leis, que determinavam o direito comum entre os homens e garantiam a paz. Todos os membros da sociedade civil, inclusive rei e magistrados, passaram a estar submetidos às leis civis, que regiam e regulavam a vida social. Mas como muitos não executavam as leis estabelecidas ou faziam delas um mau uso, de acordo com a narrativa de Milton, os homens tiveram de “estabelecer condições ou exigir que todos os reis e magistrados, no ato da posse, proferissem juramentos de praticar a justiça imparcial por intermédio da lei” (*Ibid.*, p.14).

A obediência ficou assim condicionada ao cumprimento por parte dos reis e magistrados de seu compromisso em respeitar as leis que o próprio povo – aparece a partir de então o termo povo – havia estabelecido ou dado seu consentimento: “e nesses termos, e apenas nesses termos, reis e magistrados receberam a fidelidade do povo, ou seja, o vínculo ou o pacto de obedecê-los na execução das leis que o próprio povo criara ou às quais assentira” (*Ibid.*).

Na descrição de Milton, com o mesmo objetivo de dar força às leis, às quais todos deveriam estar submetidos, foram criados Conselhos e Parlamentos, instrumentos do povo para regular o exercício da autoridade política. Os conselheiros e parlamentares foram dessa maneira instituídos não para ficarem à mercê de rei e magistrados, mas para fiscalizarem as suas ações e auxiliá-los quando algum perigo ameaçasse a segurança pública.

É importante ressaltar que, ao tratar da origem da autoridade política, Milton refere-se quase invariavelmente ao povo, mas sem,

contudo, defini-lo. Na origem da autoridade política, encontra-se, de um lado, o povo, que escolhe; do outro, reis e magistrados, que são escolhidos. Todas as instituições subsequentes – leis, assembleias, Parlamentos – surgem para assegurar o correto exercício da autoridade política e garantir a concretização do bem comum, materializado na paz e na segurança pública. Além disso, o pacto entre povo e magistrado civil resulta numa transferência metafórica do poder original de autodefesa e conservação, uma vez que esse poder permanece sempre com o povo. O poder original do povo é apenas depositado no magistrado, para que ele possa efetivar o bem comum<sup>403</sup>.

Para Milton, os homens permanecem livres e iguais depois da instituição da sociedade civil e do estabelecimento da autoridade política, já que esta instituição não retira deles o direito inalienável de dispor de si mesmos. O poder originário de cada um e de todos reunidos não é alienado, mas simplesmente confiado ao magistrado civil. É estabelecida simplesmente uma relação de confiança: o magistrado, a quem o povo confiou o poder, assume a obrigação de exercê-lo para o bem do povo; e o povo promete obediência ao magistrado<sup>404</sup>.

Como a autoridade do povo não foi transferida para o magistrado civil, mas meramente delegada em confiança, ela não pode ser entendida como uma propriedade:

“o poder de reis e magistrados é algo tão só derivativo, transferido e transmitido em confiança a eles pelo povo, para o bem comum de todos aqueles em quem o poder ainda permanece fundamentalmente, não podendo ser-lhes tomado sem violação de seu direito de nascença natural” (*Ibid.*, p.15).

Se o magistrado não for mais merecedor dessa confiança, não exercendo a autoridade política em benefício do povo, nos

---

<sup>403</sup> Kahn, Victoria. “The metaphorical contract in Milton’s *Tenure of Kings*”. In: Armitage, David (ed.) *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 82-105.

<sup>404</sup> O pacto que estabelece a autoridade política fundamenta-se na noção de confiança. O conceito de confiança ocupava um lugar relevante no direito inglês: em confiança, o proprietário original de um direito confiava seu direito para outra pessoa, que tinha um dever de administrar esse direito para o benefício de seu proprietário original ou de outro beneficiário. Seipp, David J. “Trust and Fiduciary in the early common law”. In: *Boston University Law Review*, n. 91, 2011, p. 1011-1037.

limites legais estipulados, o povo fica desobrigado da obediência e recupera seu direito original. Para Milton, o povo tem plena liberdade de destituir, não apenas o magistrado supremo, mas qualquer magistrado, sempre que avaliar necessário. Mais radical do que seus contemporâneos, que defendiam o direito do povo de destituir o tirano, Milton sustenta que o povo tem o direito de depor reis e magistrados, mesmo que eles não tenham cometido injustiças, meramente pela liberdade de ser governado como considerar melhor.

Milton recorre com frequência à linguagem da aliança bíblica, presente nos panfletos dos defensores da causa parlamentar, para provar que a obrigação política não podia ser absoluta, mas estava sempre aberta a interpretações. As Escrituras são utilizadas como evidência da revisão desta aliança e da impossibilidade de qualquer acordo ser permanente e definitivo. Elas ensinavam, por exemplo, que as alianças com Abraão e Moises foram revisadas por David, Samuel e outros. Isto porque as alianças eram obrigações éticas que podiam ser assumidas ou rejeitadas. Se as alianças com Deus eram condicionais, estruturadas em termos revogáveis, que dependiam para sua realização do cumprimento das partes, o cumprimento do pacto feito entre o povo e o magistrado civil também estava sujeito às condições estabelecidas pelo acordo, sendo continuamente submetido à renegociação<sup>405</sup>.

A descrição sobre a origem, natureza e extensão da autoridade política é ainda sustentada em relatos históricos,

---

<sup>405</sup> A linguagem bíblica era um dos recursos retóricos mais utilizados por Milton para persuadir seus leitores da necessidade de reformas políticas. A imagem da libertação do povo hebreu de sua escravidão no Egito, do povo escolhido por Deus para guiar as outras nações, assim como as exortações ao povo hebreu no Antigo Testamento eram frequentemente combinadas com a situação inglesa, a fim de mostrar a necessidade de um novo acordo político. Certo da total familiaridade de seus leitores com a linguagem e imagens bíblicas, Milton utilizava livremente exemplos da história de Israel a Jesus como um meio de redefinir a imagem de Carlos I como tirano e cruel, e os republicanos como enviados de Deus para destruir as tiranias. O Antigo Testamento oferecia estórias de luta e vitória com imperativos para a ação, a visão apocalíptica da revelação situava a contínua luta na saga da segunda volta do Cristo, como um espelho para a história do futuro. Tuttle, Elizabeth. "Biblical reference in the political pamphlets of the Levellers and Milton, 1638-1654". In: Armitage, David (ed.) *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 63-81.

utilizados para corroborar os argumentos fundamentados na razão natural e nas Escrituras:

“Gildas, o mais antigo de todos os nossos historiadores, falando dos tempos em que o Império Romano, decadente, abriu mão e desistiu de todo direito que por conquista tinha sobre esta ilha, e renunciou a ele em nome do povo, declara que por volta do ano 446 o povo assim reinvestido de seu próprio direito original elegeu como reis aqueles a quem considerou os melhores (os primeiros reis cristãos britânicos a reinar aqui desde os romanos), e pelo mesmo direito, quando viu causa, comumente os depôs e condenou à morte” (*Ibid.*, p.31).

Dessa descrição são retiradas quatro importantes consequências. A primeira é que não há submissão natural. Contra autores, como Filmer, que procuravam naturalizar a autoridade política, sustentando que os homens nasciam sujeitos ao poder real, como parte de um patrimônio que os reis haviam herdado de Adão<sup>406</sup>, Milton deduz que, como todos os homens nascem naturalmente livres, ninguém tem por natureza o direito de governar os demais. A autoridade política não precede e nem tampouco funda a vida em sociedade, mas tem sua gênese derivada da disposição dos homens em delegar seu poder natural, a fim de garantir a paz e a segurança comum.

A segunda consequência é que o título de rei e magistrados não pode ser hereditário, pois não se trata de uma herança. A autoridade política não é uma propriedade herdada, mas é sempre um encargo recebido em confiança, para ser exercido em prol do bem comum. Por isso, o seu detentor está sujeito às leis e ao juízo do povo, tendo de prestar contas de suas ações ao povo. Mas mesmo que fosse recebida de maneira hereditária, da mesma forma que era possível confiscar a herança de um súdito, se este praticasse um crime, assim também seria possível confiscar a autoridade de rei e magistrados, se eles cometessem crimes proporcionais contra o povo.

A terceira é que se rei e magistrados fossem considerados apenas responsáveis perante Deus, todos os pactos celebrados com eles durante as cerimônias de investidura, todas as suas

---

<sup>406</sup> Filmer, Robert. *Patriarcha and Other Writings* (ed. J. Sommerville). Cambridge: University Press, 2000.



promessas de respeitar as leis do reino, feitas no juramento de coroação e de posse do cargo, seriam vãos e nenhum poder humano poderia limitar, alterar ou destruir a sua autoridade. Ao contrário, Milton sustenta que reis e magistrados, escolhidos para exercer a autoridade política, têm de prestar contas ao povo de seus atos e cumprir com seus compromissos, assumidos quando recebem os seus cargos.

Em resposta à possível objeção daqueles que utilizavam o Salmo 51, no qual Davi afirmava ter pecado somente contra Deus, para defender a imunidade de reis e magistrados diante de qualquer autoridade humana, Milton argumenta que as palavras de Davi significavam que a profundidade de sua culpa era conhecida apenas por Deus e que o pecado cometido contra Deus era incomparavelmente maior do que contra Urias. De qualquer modo, para Milton, as palavras emotivas e poéticas de um Salmo não podiam ser o critério para o exercício da autoridade política, que possuía uma profusão de regras, consagradas pelas leis de cada nação e pelo direito das gentes.

A quarta e mais importante consequência é que o povo, por ser a origem da autoridade de todo magistrado civil, pode “tantas vezes quantas julgar melhor, elegê-lo ou rejeitá-lo, mantê-lo ou o depor mesmo sem ser tirano, unicamente pela liberdade e pelo direito que homens nascidos livres têm de se governar como melhor entenderem” (*Ibid.*, p.19). A autoridade política é uma instituição humana e concernente à vida dos homens em sociedade, o que implica seu comprometimento com as leis prescritas no momento de sua instituição. Isso estaria também de acordo com as Escrituras<sup>407</sup>, que confirmam o direito dos povos de escolher seus magistrados, e com o princípio evangélico de que toda magistratura é uma ordenação humana<sup>408</sup>: “isso nos mostra que nas Escrituras o título e o justo direito de reinar e depor, com

---

<sup>407</sup> Deuteronômio 17, 14; 1 Samuel 8; 2 Samuel 5, 3; 1 Crônicas 11; 2 Reis 11, 17

<sup>408</sup> 1 Pedro 2, 13-16

respeito a Deus, são uma e mesma coisa: visível apenas no povo e dependente tão só da justiça e do demérito" (*Ibid.*, p. 23).

Em relação à afirmação de Paulo de que não há poder que não venha de Deus, tão ressaltada pelos primeiros reformadores em defesa de um dever quase irrestrito de obediência política, Milton ressalta que se trata do poder justo e lícito, aquele que pune os maus e estimula os bons. As palavras de Paulo não se aplicam ao poder que faz o oposto, próprio dos tiranos, que não pode ser considerado como ordenado por Deus. Diante de um poder manifestamente tirânico não nos é imposta nenhuma obrigação de obedecer nem de não lhe resistir. Mesmo porque, argumenta Milton, os preceitos evangélicos de obediência às autoridades instituídas expressam termos abstratos, isto é, o poder público e não as pessoas que o exercem. Afinal, o poder é moralmente neutro e pode ser utilizado pelos homens tanto para o bem quanto para o mal. A questão não é então a posse do poder público, mas o seu uso. Todo poder público corretamente utilizado pode ser descrito como uma ordenação divina, no sentido de ser dirigido para o bem. Mas, se o poder for exercido de maneira iníqua, ele não pode ser visto como ordenado por Deus; e, portanto, não há nada de ilícito em resistir a ele.

A parte da narração do panfleto encerra-se com a reafirmação da origem do poder político no povo e suas consequências:

"até aqui se considerou, brevemente, o poder de reis e magistrados, como pertenceu e originalmente pertence ao povo, sendo outorgado apenas em confiança para se obter paz e benefício comum, de modo que o povo conserva a liberdade e retém o direito de reassumi-lo se for violado por reis ou magistrados, ou de dispor dele mediante alguma alteração, conforme julgar mais conducente ao bem público" (*Ibid.*).

A noção de que a autoridade política tem sua origem no povo, que apenas delega o exercício de seu poder natural para rei e magistrados em confiança e, por isso, ele pode retomá-lo quando considerar necessário, é reafirmada em *Pro Populo Anglicano Defensio*, publicada em 24 de fevereiro de 1651. Escrita em latim, para ser lida pelo público europeu, esta obra encomendada pelo

Conselho de Estado projetou Milton como um dos principais defensores do regime republicano e um dos mais destacados publicistas do período<sup>409</sup>.

Em 15 de março de 1649, Milton foi indicado para assumir a Secretária de Línguas Estrangeiras do novo governo<sup>410</sup>. Além de suas habilidades linguísticas e de seus contatos com alguns dos principais membros do Conselho de Estado, como Bulstrode Whitelocke, Luke Robinson e John Bradshaw, a lealdade à causa parlamentar, demonstrada em *The Tenure of Kings and Magistrates*, parece ter sido decisiva para sua nomeação<sup>411</sup>. A sua função era auxiliar o Conselho na condução da política externa, cuidando da correspondência oficial com os governos estrangeiros. Além de traduzir cartas e documentos, Milton era encarregado de preparar relatórios sobre a política externa, para que fossem utilizados pelas diversas comissões estabelecidas pelo Parlamento *Rump*. Às vezes, como os demais servidores do novo governo, era convocado para outras atividades, por exemplo, como censor, a mesma que ele havia deplorado em *Aeropagítica*, ou como polemista<sup>412</sup>.

O seu primeiro encargo foi comentar a situação da Irlanda. O resultado foi o panfleto *Observations Articles of Peace Made and Concluded with the Irish Rebels, and Papists*, publicado em 16 de

---

<sup>409</sup> Os panfletos de Milton escritos em inglês não haviam tido grande repercussão. Somente *The Doctrine and Discipline of Divorce* e *The Tenure of King and Magistrates* tiveram uma segunda edição. Já *Pro Populo Anglicano Defensio* teve um enorme sucesso, com inúmeras edições, na Inglaterra e no Continente, sendo logo traduzido para o alemão e o inglês.

<sup>410</sup> Milton foi o único secretário de Línguas Estrangeiras oficialmente designado pelo Conselho do Estado até 8 de setembro de 1653. Durante o Protetorado, Philip Meadows também foi nomeado para o posto, não em substituição, mas para colaborar com Milton. Após a morte de Cromwell, Philip Meadows foi substituído por Andrew Marvell, que junto com Milton foram oficialmente os secretários de Línguas Estrangeiras do Protetorado de Richard. Eles foram mantidos no governo do Parlamento *Rump* restaurado e exerceram suas funções até 25 de outubro de 1659, quando o General Lambert instituiu uma junta militar, dando início a uma série de governos temporários até a Restauração em 1660. Assim, Milton ocupou este cargo na Secretária de Línguas Estrangeiras no decorrer dos dez anos do regime republicano. Fallon, Robert T. *Milton in Government*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1993, p. 1-20.

<sup>411</sup> Campbell, Gordon e Corns, Thomas N. *John Milton: life, work, and thought*, p. 203-211.

<sup>412</sup> Aylmer, G. E. *The State's Servants: The Civil Service of the English Republic 1649-1660*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973, p. 9-21.

maio, no qual sustenta que a Irlanda era um estado que pertencia ao povo inglês. Milton defende que a rebelião católica provocada pelos papistas irlandeses devia ser reprimida e os seus promotores, punidos exemplarmente<sup>413</sup>. O seu escrito preparou de algum modo a campanha militar, empreendida por Cromwell nos meses seguintes, que resultou na aniquilação dos revoltosos e na submissão da Irlanda ao novo governo<sup>414</sup>.

Nem todas as demandas foram atendidas. Em 26 de março, Milton recebeu a incumbência de fazer algumas observações sobre dois panfletos de Lilburne, *Englands New Chains Discovered* e *The Second Part of England New Chaines Discovered*, publicados recentemente, nos quais o principal líder dos *levellers* acusava os oficiais do Exército de traição aos ideais da rebelião, denunciava o despotismo militar do novo governo e propunha a dissolução do Parlamento *Rump*, seguida de novas eleições, e a adoção da primeira versão, apresentada em Putney, de *An Agreement of the People*. Mas nada escreveu, apesar de Lilburne ter sido preso alguns dias depois, talvez pela sua simpatia com a causa dos *levellers*<sup>415</sup>.

Embora não haja registros oficiais de ter sido encarregado pelo Conselho de Estado, Milton publicou, em outubro de 1649, uma réplica a *Eikon Basilike*, que havia sido publicado no início de fevereiro de 1649, uma semana depois da execução de Carlos I<sup>416</sup>. Supostamente escrito pelo rei no período de seu julgamento, ele partilhava com o leitor a sua reflexão sobre os eventos que se sucederam desde a convocação do Longo Parlamento até os últimos momentos de sua vida. Cada capítulo terminava com uma oração, uma espécie de resposta piedosa do rei ao seu martírio. A

---

<sup>413</sup> Milton, J. *Articles of Peace Made and Concluded with the Irish Rebels, and Papists*, CPW vol. 3, p. 301-334.

<sup>414</sup> Woolrych, Austin. *Britain in Revolution*, p. 461-480.

<sup>415</sup> Campbell, Gordon e Corns, Thomas N. *John Milton: life, work, and thought*, p. 218-220.

<sup>416</sup> Carlos I. *Eikon Basilike: The Portraiture of His Sacred Majesty in His Solitude and Sufferings, with selections from Eikonoklastes* (ed. Jim Daems). Peterborough: Broadview Press, 2006.

obra teve um sucesso imediato e estrondoso, com cerca de 35 edições em Londres e 25 edições no exterior só naquele ano, tornando-se posteriormente uma espécie de livro de devoção. Na guerra panfletária, tornou-se uma das principais armas dos realistas contra o novo governo<sup>417</sup>.

Diferentemente do panfleto anônimo *Eikon Alethine, The pourtraiture of truths most sacred Majesty truly suffering, though not solely*, publicado em agosto de 1649, que denunciava a falsidade da autoria do rei – as evidências apontam que o verdadeiro autor de *Eikon Basilike* foi um ministro presbiteriano, John Gauden, membro da Assembleia dos Divinos – Milton considera, em *Eikonoklastes*, Carlos I como o autor do livro e imputa toda responsabilidade das ações perversas dos realistas ao próprio rei<sup>418</sup>.

O título do panfleto de Milton tinha amplas implicações. O ícone era uma imagem que evocava características de fatos, pessoas, coisas em geral; e as imagens de santos e mártires haviam sido retiradas das Igrejas Católicas durante a Reforma na Inglaterra. O protestantismo, em especial o puritanismo, encorajava os crentes a rejeitar qualquer forma de idolatria. A iconoclastia era assim considerada uma das principais formas de heresia pelos reformadores<sup>419</sup>.

*Eikonoklastes* refuta capítulo por capítulo de *Eikon Basilike*, seguindo sua estrutura e sua temática. Ao longo do panfleto, Milton nega todas as afirmações do rei, denunciando a impostura, a hipocrisia, a mentira e a falsidade de Carlos I no decorrer das

<sup>417</sup> Lacey, Andrew. *The Cult of King Charles the Martyr*. Woodbridge: Boydell, 2003.

<sup>418</sup> Milton, J. *Eikonoklastes: in Answer to a Book Entitled "Eikon Basilike, The pourtraicture of His Sacred Majestie in his solitude and sufferings"* Pref., SM, p. 775-779.

<sup>419</sup> A iconoclastia não se restringia ao culto de imagens. Podia também se dirigir, por exemplo, contra a ostentação social de túmulos ou pelos lugares proeminentes nas Igrejas. Podia ainda se dirigir contra os títulos de propriedade como forma de distinção social. Milton via nos ídolos um apelo ao animismo, à magia, à herança irracional da sociedade medieval. A idolatria devia ser vista com horror, pois representava o mal uso de objetos naturais dados por Deus. Por isso, devia ser considerada uma heresia a ser combatida pelos magistrados civis. Hill, Christopher. *Milton and the English Revolution*, p. 171-181

guerras civis<sup>420</sup>. A fim de se contrapor à imagem sacrossanta do rei, apresentado como um verdadeiro representante do poder de Deus na terra, Milton salienta as práticas tirânicas do rei. A intenção era descaracterizar Carlos I como um mártir e apagar as analogias entre a sua execução e os sofrimentos de Cristo, que canonizavam a sua imagem. Para Milton, longe da santidade, as práticas tirânicas de Carlos I o aproximavam de Satã, do qual era um exímio imitador e devotado servo. Por isso, a sua execução não devia ser vista como um drama confessional, mas simplesmente como a consequência de sua tirania<sup>421</sup>.

Em seu panfleto, denuncia a ignorância da multidão em não ver no tiranicídio um ato de justiça e a sua libertação dos grilhões da tirania. Ao considerar a resposta do rei às *Dezenove Proposições do Parlamento* (1642), Milton examina as demandas do rei e afirma a impossibilidade de viver em liberdade numa monarquia. O seu principal argumento é de que se somos obrigados a viver sob o poder de um rei, cujas prerrogativas são tão extensas que não podemos ter muitas coisas sem que elas sejam consideradas favores de uma só pessoa, então não somos livres; somos apenas uma multidão de vassalos sujeitos ao domínio de um senhor absoluto<sup>422</sup>. Milton deplora essa multidão que gritava contra aqueles que a tinham libertado da tirania de Carlos I, mas ainda acredita que a virtude que se mantém no novo

---

<sup>420</sup> Milton, J. *Eikonoklastes: in Answer to a Book Entitled "Eikon Basilike, The pourtraicture of His Sacred Majestie in his solitude and sufferings"*, SM, cap. I-XXVI, p. 779-851.

<sup>421</sup> Bennett mostra que a análise de Milton sobre a demanda de Carlos I de que ele havia defendido as liberdades do povo era parecida com o retrato que Milton faz da demanda de Satã, que se revoltou contra Deus para ganhar a liberdade. Em ambos os casos, o objetivo era substituir o governo da lei pelo governo do poder arbitrário, ou seja, estabelecer a tirania. Embora Carlos fosse um tirano num nível inferior a Satã, o elemento fundamental da tirania era partilhado por ambos: a autosservidão. O tirano é escravo não apenas de sua própria ambição, não procurando esconder seus crimes, ao buscar a fama, mas também da ambição de seus seguidores. Bennett, Joan S. "God, Satan, and King Charles: Milton's royal portraits". In: *PMLA*, vol. 92, n. 3, 1977, p. 441-457.

<sup>422</sup> Milton, J. *Eikonoklastes: in Answer to a Book Entitled "Eikon Basilike, The pourtraicture of His Sacred Majestie in his solitude and sufferings"*, SM, cap. XI.

governo seja capaz de resistir à ignorância supersticiosa da multidão<sup>423</sup>.

Como polemista do novo governo Milton foi também encarregado de refutar a obra *Defensio Regia pro Carlo I*, publicada de maneira anônima, em novembro de 1649, com o brasão real e a indicação *Sumptibus Regiis*, ou seja, com o financiamento dos Stuart. Encomendada pelos realistas exilados na França, ela havia sido escrita pelo publicista Claude de Saumaise (1588-1653), renomado humanista protestante que havia ficado famoso como historiador da Igreja e opositor do papado. A intenção da obra era repudiar a deposição e execução de Carlos I, por ser contrário ao direito divino dos reis, e reivindicar o direito de Carlos II, filho mais velho e seu legítimo sucessor, de assumir o trono inglês.

Em *Pro Populo Anglicano Defensio*, Milton refuta capítulo por capítulo do *Defensio Regia*. O seu principal objetivo era demonstrar a falsidade da tese de seu opositor de que o poder dos reis deriva diretamente da vontade divina, razão pela qual os reis são responsáveis apenas perante Deus e estão acima de todas as leis positivas, e defender o direito do povo inglês de ter deposto e executado Carlos I. Além disso, pretendia também tranquilizar os demais monarcas do continente europeu de que não havia a intenção de exportar a rebelião, ao mostrar que os ingleses haviam destituído não um rei, mas um tirano, que havia sido legalmente julgado, condenado e executado.

Seguindo o exemplo de Cícero, nas *Segundas Filípicas*, Milton ataca inicialmente a integridade profissional e pessoal de seu opositor, identificado desde as primeiras linhas como sendo Salmásio – no texto original latino Salmasius<sup>424</sup>. Ele ressalta a

---

<sup>423</sup> Wolfe, Don M. *Milton in the Puritan Revolution*, p. 249-272.

<sup>424</sup> Milton segue o modelo das *Filípicas* de Cícero. Assim como Cícero se apresentava como defensor da República contra Marco Antônio, rebatendo suas críticas e o acusando muitas vezes de uma vida repleta de delitos e licenciosidades, Milton defende o novo regime dos ataques de Salmásio. Cícero, M. *Philippics* (ed. John T. Ramsey). Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 14-19.

incompetência de seu oponente, ao ter escrito um livro imenso, extremamente fastidioso, vazio de sentido, excessivamente verborrágico, desordenado e repleto de solecismos, “um homem sem engenho, sem talento, um choramingas, um meticuloso que nasceu apenas para criticar ou transcrever bons escritores” (*Pro Populo Anglicano Defensio*, EP, cap. I, p. 89)

Milton denuncia sua impostura, logro, impropriedade e ignorância na arte retórica. Refere-se a ele como um estrangeiro, desconhecedor e deturpador dos assuntos da Inglaterra, contratado por exilados realistas para escrever calúnias e mentiras; e o acusa de orador frívolo, mercenário e dispendioso. O ataque mais constante é que Salmásio não passava de um gramático bárbaro que cometia inúmeros erros e equívocos de interpretação dos textos sagrados e da história inglesa: “ele ora vocifera, ora se embasbaca, não utiliza método algum em sua volubilidade, e repete dez vezes a mesma coisa que já seria ignóbil se dita apenas uma vez” (*Ibid.*, p. 99).

No campo pessoal, Milton o insulta de patife, falso, despudorado, canalha, vagabundo, bufão descarado, apóstata, desavergonhado e vira-casacas dissimulado. Chega a colocar a sua virilidade em questão, ao compará-lo a um eunuco terenciano e ao sugerir sua metamorfose na ninfa Salmacis.

Depois de difamar seu adversário, Milton contesta inicialmente a concepção patriarcal, apresentada em *Defensio Regia*, segundo a qual o rei seria um pai para seu povo. Ele critica esta concepção por não diferenciar o direito de pai do direito de rei: “o pai nos gerou; mas o rei não nos criou, nós é que criamos o rei. A natureza deu um pai ao povo, mas o próprio povo se deu um rei; assim, o povo não existe por causa do rei, mas o rei existe por causa do povo” (*Ibid.*, p. 93). Além disso, argumenta que, se é possível suportar um pai ríspido, do mesmo modo que é possível tolerar um rei severo, a tirania de um pai é tão inaceitável quanto a de um rei. Por isso, se um pai que mata o filho deve pagar pelo



seu crime, assim também um rei deve ser punido quando atenta contra a vida de seus súditos.

Milton também critica a afirmação de Salmásio de que os parlamentares haviam prejudicado a nação inglesa, ao eliminar seu senhor. Alega que, ao considerar o rei senhor dos ingleses, como se fosse proprietário da nação, o seu adversário estava confundindo a coisa pública com as coisas privadas, as únicas sujeitas à propriedade, e aniquilando com isso a coisa pública: “se não eliminares o senhor, eliminarás a república: são as coisas privadas, não as do público, que têm um dono” (*Ibid.*, p. 99).

Milton ataca então a tese central de seu opositor de que o rei é *legibus solutus*, ou seja, livre das restrições impostas pelas leis humanas, com o direito de fazer o que deseja, de acordo com sua vontade, sendo responsável apenas perante Deus. Os textos do Antigo Testamento que haviam sido mobilizados para sustentar esta tese são retomados e analisados dentro de seu contexto histórico, seguindo os preceitos da exegese humanista, com o intuito de demonstrar os equívocos da interpretação de Salmásio<sup>425</sup>.

A primeira passagem analisada é aquela na qual os hebreus pediam um rei. Para Milton, ao contrário de enaltecer a realeza, ela testemunha que Deus concedeu ao seu povo a possibilidade de escolher a forma de governo que desejasse e de alterá-la quando julgasse necessário. Apesar de considerar a república mais perfeita que a monarquia, Deus teria atendido ao pedido de seu povo, mas não sem antes adverti-lo para as mazelas de sua escolha. Por isso, Deus instituiu posteriormente leis, para que o poder dos futuros reis pudesse ser pelo menos limitado por certos preceitos legais<sup>426</sup>.

---

<sup>425</sup> Essa exegese é realizada ao longo do capítulo II. Milton, J. *Pro Populo Anglicano Defensio*, EP, cap. II, p. 108-112; 122-130; 134-137.

<sup>426</sup> Deuteronômio 17, 14-18.

Já a passagem em que Samuel procurar dissuadir o povo de eleger um rei, tomada normalmente como a expressão dos direitos régios, é interpretada como uma advertência feita pelo profeta para os vícios inerentes ao governo monárquico. Para Milton, esta passagem expõe ao povo os perigos do despotismo real, descrevendo como os reis costumam agir, e não os seus direitos, porque o direito não pode brotar da injustiça e da iniquidade da ação dos reis. Milton ainda ressalta que, depois de instituída a monarquia entre os hebreus, quando o povo já não suportava mais o peso da submissão ao poder real, o povo clamou a Deus que o libertasse. Assim, se o povo rogou a Deus por sua libertação, o povo podia também utilizar outros meios para se libertar da opressão dos reis<sup>427</sup>.

Várias passagens das Escrituras, segundo Milton, mostram claramente a cólera de Deus em razão de seu povo ter desejado reis<sup>428</sup>. Com base na autoridade de rabinos como Josefo e Filo Judeu, ele sustenta que a concessão divina deveria ser entendida muito mais como consequência da sua ira, diante do pedido obstinado do povo em ter reis, do que de sua aprovação ao poder real<sup>429</sup>.

Outras passagens das Escrituras, interpretadas pelos realistas como exortações à obediência incondicional, são analisadas como advertências para os limites da submissão. Milton argumenta que ninguém jura obedecer a um rei, a não ser que este rei tenha anteriormente jurado obedecer às leis de Deus e de seu país. Há assim uma condição para a obediência à autoridade política constituída, que é o respeito e a submissão às leis. Nem mesmo Moisés, que transmitiu ao povo hebreu as leis e os preceitos divinos aos quais todos deveriam estar submetidos,

---

<sup>427</sup> 1 Samuel 8,11-18.

<sup>428</sup> As passagens mencionadas remetem a 1 Samuel 8,7; 10,19; 12,12; Oseias 13,10-11; Juizes 8,23.

<sup>429</sup> Milton, J. *Pro Populo Anglicano Defensio*, EP, cap. II, p. 109.

embora desfrutasse da intimidade divina, tinha permissão para fazer o que desejasse<sup>430</sup>.

Sobre a afirmação de Salmásio de que os reis detêm a realaleza, porque eles a receberam diretamente de Deus, Milton recorre a diversas passagens bíblicas para mostrar que os reis instituídos por Deus também foram posteriormente confirmados pelo povo: Saul não teria sido rei se o povo não o desejasse<sup>431</sup>; Davi, apesar de ter sido ungido por Deus, foi depois consagrado pela tribo de Judá e por todos os judeus; Joiada fez de Joás rei, que fez em seguida uma aliança com o povo<sup>432</sup>; e assim todos os demais descendentes de Davi tiveram de se comprometer diante do povo. Por isso, segundo Milton, é preciso entender que os reis foram instituídos por Deus no sentido de que todas as coisas são realizadas por Ele. Mas o mais importante era que, se os reis hebreus foram instituídos por Deus, eles também foram destituídos, quando se tornaram manifestamente tiranos:

"depor um tirano é claramente uma ação mais divina do que erigi-lo; e mais da divindade de Deus se vê num povo quando este renuncia a um rei injusto, do que num rei que oprime um povo inocente. Antes, o povo julga por meio da autoridade de Deus os reis perniciosos, pois Deus revestiu seus favoritos desta honra" (*Ibid.*, cap.II, p. 127).

A passagem do Salmo em que Davi afirma ter pecado apenas contra Deus, tomada por Salmásio e pelos realistas como prova de que o rei só pode ser julgado por Deus, é interpretada, do mesmo modo que em *The Tenure of King and Magistrates*, como um ato de contrição e de reconhecimento do crime cometido<sup>433</sup>. Milton argumenta que, se Davi não foi convocado para comparecer diante de um tribunal nem se declarou culpado na presença do Sinédrio, foi porque ele havia cometido um crime de maneira oculta, sem testemunhas, e dessa maneira sem a possibilidade do

---

<sup>430</sup> A passagem analisada por Milton é Eclesiastes 8,1-4; 9, 17

<sup>431</sup> 1 Samuel 10,24; 11,15.

<sup>432</sup> 2 Reis 11,17.

<sup>433</sup> Salmo 51,6.

estabelecimento de um julgamento. Por isso, a sua absolvição devia ser atribuída à misericórdia de Deus, que o liberou da sentença de morte que ele mesmo pronunciou contra si, e não pela sua condição régia de estar acima da lei<sup>434</sup>.

A prova de que os reis também devem ser julgados, quando cometem crimes ou deixam de cumprir as leis, estava para Milton em outras passagens bíblicas, como aquelas que descreviam Saul e Uzias aceitando o julgamento e a sentença proferida pelos seus juízes<sup>435</sup>.

A conclusão da exegese das Escrituras era de que Salmásio, além de não provar que o direito dos reis estava fundado na vontade de Deus, utilizava passagens que provavam o oposto, ou seja, que reis e magistrados deviam estar sempre submetidos às leis:

“nada além de lixo e lama sai de sua boca, e as coisas que ele havia prometido provar não provou, seja com base nos livros sagrados, seja com base nos rabinos. Pois ele nem mostrou que o rei está isento das leis, nem por que, se comete um crime, é o único dos mortais a não ser punido. Em vez disso, ele se emaranha em suas próprias testemunhas e com seus esforços evidencia que a opinião contrária à sua é mais verdadeira” (*Ibid.*, cap. II, p. 138).

Milton recorre então aos autores antigos, para se opor à afirmação de Salmásio de que o poder absoluto dos reis era praticado em todo Oriente. Ele reconhece que Aristóteles atestou a facilidade com que os povos da Ásia toleravam a servidão<sup>436</sup>. Admite também que poucos povos realmente desejam ou são capazes de fazer uso da liberdade. Mas se a maioria dos povos admite senhores, nenhum povo aceita um domínio que não seja justo: “quanto a suportar senhores injustos e intoleráveis, jamais Deus foi tão hostil à humanidade, nem tampouco povo algum jamais foi inteiramente abandonado por toda esperança e

---

<sup>434</sup> Salmo 17,2; 2 Samuel 12,12-13.

<sup>435</sup> 1 Samuel 14,37-45; 2 Reis 15,5.

<sup>436</sup> Aristóteles. *Politique*, VIII, 7, 1327b.

conselho, que tenha de bel-grado imposto essa necessidade” (*Ibid.*, cap. II, p. 107).

Milton recorda que Aristóteles, ao tratar da monarquia, enumerou cinco espécies, sendo quatro delas caracterizadas por ser um governo de acordo com a lei e, mesmo assim, as considerou tirânicas, porque os reis acabam detendo excessivo poder. A quinta espécie de monarquia, na qual os reis governam de maneira arbitrária, é a única da classificação apresentada por Aristóteles que se aproxima daquela descrita por Salmásio como sendo a condição de todos os reis. Mas ela não é reconhecida em lugar nenhum, em época alguma, sendo um regime injusto e imensamente tirânico<sup>437</sup>. Por isso, esta maneira de governar sem depender de ninguém e sem se submeter à lei é considerada por Aristóteles intolerável numa nação livre<sup>438</sup>.

Milton critica ainda a referência de Salmásio a Marco Aurélio como defensor do poder absoluto dos reis, já que ele teria sido um imperador que tratou o povo como se estivesse numa república, ou seja, respeitando a supremacia da lei. Além de ter elogiado tiranicidas, o imperador romano impôs a si mesmo uma forma de governo como se todos os negócios públicos estivessem submetidos às leis, defendendo que o senhor não era ele, mas a lei<sup>439</sup>.

O rei, como os demais magistrados, não está isento de cumprir as leis. Se às vezes não é punido por um crime pessoal, como adultério ou estupro, argumenta Milton, é porque talvez as consequências de sua punição e as alterações nos negócios públicos com sua morte não compensem a vingança de um ou dois súditos. Mas se o rei torna-se insuportável para a maioria, é lícito

---

<sup>437</sup> *Id.*, *ibid.*, III, 14, 1285 a.

<sup>438</sup> *Id.*, *ibid.*, IV, 10, 1295 a.

<sup>439</sup> Marco Aurélio. *Meditações*, I, 14.

julgá-lo e, se necessário, matá-lo da maneira que for possível, como atestava Cícero<sup>440</sup>.

Após ter "provado e demonstrado que, por ordem de Deus, depois de Moisés os reis se vincularam, do mesmo modo que o povo, a todas as leis, e que nas Escrituras não se encontra nenhuma isenção às leis" (*Ibid.* cap. III, p. 141), Milton passa a interpretar textos evangélicos com o objetivo de mostrar que os ensinamentos de Cristo sobre o direito dos reis eram bem diferentes daqueles sugeridos por Salmásio. Antes, considera que o fato de Cristo ter nascido, sofrido e morrido sob o governo de um tirano, utilizado por Salmásio como prova da submissão à autoridade política de seu tempo, revela apenas as circunstâncias históricas nas quais viveu. A sua tese principal é de que, se o filho de Deus se escravizou, sujeitando-se a um governo tirânico, foi para nos libertar e para que nós não nos submetêssemos mais a nenhum tipo de jugo: "Cristo não só não nos tirou a capacidade de suportar a escravidão com calma se necessário, como também nos deixou a capacidade de aspirar honrosamente à liberdade" (*Ibid.*, cap. III, p. 142).

A primeira passagem analisada é a do pagamento do tributo no Templo. Na interpretação de Milton, Cristo pagou as duas dracmas, apesar de não ser estrangeiro, para não ter problemas com os que as exigiam. Não estava reconhecendo com isso o direito régio de tributar, como sustentava Salmásio, mas simplesmente evitando acusações que poderiam prejudicar sua verdadeira missão. Prova disso é que ele ainda aproveitou a ocasião, depois de pagar as duas dracmas, para denunciar a injustiça de Herodes, ao cobrar tributos onerosos de seus próprios súditos<sup>441</sup>.

A respeito da passagem em que Cristo foi interrogado pelos fariseus sobre se era lícito ou não pagar impostos a César, Milton

---

<sup>440</sup> Cícero, M. *Oratio Philippica Secunda*, XLIV, 114. In: *Philippics* (ed. John T.), p. 78.

<sup>441</sup> Mateus 17, 24-27.

afirma que, se ele tomou a moeda e perguntou de quem era a efígie, foi para mostrar que devemos dar a cada um o que é seu, e não para admitir que tudo era dos reis<sup>442</sup>. Mesmo porque, se a efígie era de César e, por isso, a moeda devia ser dada ao imperador, nem tudo era de César. A liberdade para Milton era um dom dado por Deus, a quem devemos unicamente obediência absoluta. Não podemos assim, sob pena de cometer sacrilégio, entregar nossa liberdade a um rei, sobretudo se ele for iníquo e tirano. Além disso, argumenta Milton, se as moedas trazem a efígie dos reis, não é para mostrar que elas são sua propriedade, mas para comprovar seu valor e evitar falsificações. Aliás, se todas as coisas já fossem mesmo dos reis, não haveria necessidade da cobrança de tributos: “Logo, embora Cristo negasse que fosse direito dos reis impor tributos excessivamente onerosos sobre os homens livres, sem dúvida ele negava muito mais claramente que fosse direito dos reis praticar pilhagens, destruição, assassinatos e tortura de seus próprios cidadãos e em particular dos cristãos” (*Ibid.*, cap. III, p. 143).

A passagem em que os filhos de Zebedeu discutiam sobre a primazia no reino celeste, revela para Milton a espécie de autoridade que Jesus desejava instituir entre seus seguidores, claramente enunciada na afirmação de que quem desejasse ser o primeiro no seu reino deveria ser servo dos demais<sup>443</sup>. Isto comprovava que os reis devem ser servos do povo, como todo bom magistrado. Para corroborar essa necessidade de estar a serviço do povo, Milton recorre ainda à autoridade de Platão, para quem os magistrados devem servir e auxiliar o povo<sup>444</sup>, e de Aristóteles que os chama de guardiões e servidores das leis<sup>445</sup>.

---

<sup>442</sup> Mateus 22, 15-22.

<sup>443</sup> Mateus 20, 25-27.

<sup>444</sup> Platão. *Le Lois*, IV, 715.

<sup>445</sup> Aristóteles. *Politique*, III, 6, 1287a.

As demais passagens discutidas são aquelas que afirmam a necessidade de se sujeitar à autoridade instituída por Deus. O apelo de Pedro à total submissão é interpretado como dirigido exclusivamente às pessoas privadas, não aos magistrados, e principalmente aos judeus convertidos, espalhados e dispersos pela Ásia Menor, que não dispunham de outro direito senão o da hospitalidade. Daí a necessidade deles se sujeitarem às autoridades civis, mas não a qualquer poder, apenas ao poder legalmente instituído e exercido dentro dos limites estabelecidos pelas leis<sup>446</sup>.

A afirmação de Paulo, já examinada em *The tenure of Kings and Magistrates*, de que é necessário submeter-se aos poderes superiores, pois não há poder que não venha de Deus, é interpretada pela explicação dada por Crisóstomo de que é necessário entender que Paulo não se refere a qualquer poder, mas somente aos poderes lícitamente instituídos. Não se trata então de submeter-se aos poderes que existem, de fato, pois eles podem ser ilegítimos, mas apenas aos que agem de acordo com as leis. Paulo exorta a obediência aos magistrados que são verdadeiros ministros de Deus, isto é, aqueles que castigam os que praticam o mal e recompensam os que fazem o bem, e não aqueles que são corruptos ou tiranos<sup>447</sup>.

A conclusão da análise dessas passagens é de que o magistrado não é simplesmente aquele que detém um poder, mas aquele que o exerce dentro da lei. Nesse sentido, somente a resistência às ordens de legítimos magistrados denota uma resistência à autoridade divina:

“se qualquer poder ou magistrado age contrariamente a isso, nem os primeiros nem a última foram propriamente ordenados por Deus. Por conseguinte, não se deve nem se prega a sujeição a tal poder ou magistrado, e tampouco somos impedidos de qualquer resistência significativa a eles, pois não estaremos então resistindo ao poder ou ao magistrado, mas a um ladrão, a um tirano, a um inimigo” (*Ibid.*, cap. III p. 156).

---

<sup>446</sup> 1 Pedro 2, 13-15.

<sup>447</sup> Romanos 13, 1-7.



Milton recorre mais uma vez aos autores gregos e romanos para corroborar a necessidade do magistrado civil, mesmo o mais supremo, estar submetido às leis. Ele ressalta que entre todas as nações, com exceção das bárbaras, o direito sempre foi considerado sagrado, estando acima dos magistrados. Lembra a opinião de Platão de que as leis devem ter o maior poder numa República e de que elas devem governar todos os homens<sup>448</sup>. Recorda ainda a afirmação de Aristóteles, repetida por Cícero, de que as leis devem governar os magistrados do mesmo modo que os magistrados governam o povo<sup>449</sup>.

As leis encontram-se acima de reis e magistrados, segundo Milton, porque elas encarnam o princípio constitutivo da própria sociedade civil. A desobediência às leis civis implica numa ruptura da autoridade dos reis e magistrados com o fundamento que lhes autoriza a exercer o poder, isto é, a autorização do povo. Por isso, o povo não pode se submeter por lei a um rei ou magistrado que esteja acima das leis: "Com efeito, lei alguma jamais decretou – ou sequer poderia ter decretado – que todos deveriam aceitar como senhor um único homem, que estaria acima das leis. Pois a lei que derruba todas as leis não pode em si mesma ser lei" (*Ibid.*, cap. IV, p.173).

Para Milton, a consequência de um poder absoluto e ilimitado, sem restrições legais, é a instabilidade, marcada pelo recurso indispensável à violência. Já o exercício de um poder dentro da lei resulta na estabilidade e longevidade do corpo político. A principal lição vinha da antiguidade, em particular de Licurgo, que repartiu seu poder com o senado e permitiu aos éforos que o controlassem. Desse modo, ele consolidou seu reinado e manteve o bem-estar de Esparta. O seu exemplo deveria ser seguido por todos os reis, pois ao adequar seu poder ao

---

<sup>448</sup> Platão. *Le Lois*, 715 a-d.

<sup>449</sup> Aristóteles. *Politique*, 1287 a; Cícero, M. *De legibus*, III, I, 2.

império da lei, ele conservou para si um poder estável, pacífico e duradouro, permitindo a prosperidade de seu reino.

O princípio republicano do império da lei encontra-se assim no cerne da argumentação de Milton contra o suposto direito dos reis defendido por Salmásio. Afinal, só a lei, por ser a expressão da razão, garante o justo exercício da autoridade política:

“como não se pede de nós uma sujeição absoluta, mas apenas se houver o acréscimo de uma razão, a razão a acrescentar será a verdadeira regra de nossa sujeição – quando não nos sujeitamos a essa razão, somos rebeldes; quando nos sujeitamos sem essa razão, somos escravos e covardes” (*Ibid.*, cap. III p.156).

Em seguida, Milton procura mostrar que as prescrições divinas encontradas nas Escrituras sobre o exercício do poder político dentro da lei coincidem com o que determina a lei natural: “sou e sempre fui da opinião, Salmásio, de que a lei de Deus concorda exatamente com a lei de natureza” (*Ibid.*, cap. V, p.198).

A definição de lei natural é retirada do próprio texto de Salmásio, embora Milton a considere uma mera reprodução da definição aristotélica: um princípio implantado no espírito humano para que os homens possam viver juntos em sociedade e alcançar o bem comum por meio de um governo, que pode ser de um só homem ou de várias pessoas escolhidas entre os que têm mais coragem ou sabedoria, capazes de obrigar a todos a cumprir com seu dever<sup>450</sup>. O principal objetivo da lei natural é assim garantir a

---

<sup>450</sup> Segundo Wolfe, além de Aristóteles que é diretamente citado, a concepção de lei natural de Milton tinha como fonte, primeiro, a compilação de Justiniano, como está registrado em seu *Commonplace Book: De jure naturali, gentium et civili statuatur jurisperiti* (Inst. Justiniano 1.1.2). Neste texto romano, encontra-se a distinção entre lei de natureza e lei das nações. A lei de natureza é apresentada com base na concepção estoica de um senso racional de justiça abstrata nem sempre obedecida pelo gênero humano, mas possível de ser reconhecida: por exemplo, a escravidão era contrária à lei de natureza, porque todos os homens nascem livres de acordo com esta lei. Justiniano, como outros juristas romanos, aceitava a lei de natureza como um princípio de justiça que nem sempre era transposto para a lei civil, como a escravidão, por causa de pressão da tradição e dos costumes. Outra fonte de Milton era as *Filípicas* de Cícero, em que a lei de natureza é identificada com um princípio do direito derivado da vontade dos deuses, comandando o que é honesto e proibindo o contrário. Para complicar, ele considera a lei de natureza como idêntica à lei positiva de Deus e busca na sua interpretação da Bíblia o que é certo e errado. Há assim uma mistura em sua concepção de estoicismo, aristotelismo e cristianismo. Mas é a concepção de Cícero que mais aparece em seus textos: a lei natural como uma regra abstrata de justiça que domina as relações entre os homens na vida social, pré-política, em que todos agem de acordo com seu senso inato do que é justo e razoável. Wolfe, Don. M. *Milton in the Puritan Revolution*, p. 325-336.

existência da sociedade humana para o bem de todos: “na verdade, visa a que o mais forte não oprima o mais fraco e que, desse modo, aqueles a quem a mútua segurança e defesa reuniram num único lugar não seja, pela violência e dano, separados e obrigados a regressar a uma vida incivilizada” (*Ibid.*, cap. V, p.199).

O conceito de lei natural dificilmente se distinguia de outras noções com as quais era comparado ou assimilado na época de Milton, como lei de razão ou lei das nações. Entre os defensores da causa parlamentar, por exemplo, foi desenvolvida a concepção de uma primeira e de uma segunda lei de natureza. Antes da queda de Adão haveria uma primeira e perfeita lei de natureza, a expressão natural da reta razão que Deus partilhava com os homens. A sua mais clara manifestação estaria na lei divina ordenada diretamente por Deus a Moisés. Apesar da queda de Adão, essa lei ainda era discernível na segunda lei de natureza, encontrada pelo esforço racional dos homens e manifestada nas leis das nações.

Milton parece também estabelecer uma distinção entre uma primeira lei de natureza, manifestada na lei divina, e a lei de natureza secundária, derivada daquela e equiparada com a lei das nações<sup>451</sup>. Pela primeira lei de natureza, os homens continuavam com sua liberdade e igualdade originais, tendo o direito de dispor de si conforme sua vontade, uma vez que Deus não concedeu a ninguém o domínio sobre os homens. Já a instituição do governo resultaria da lei de natureza secundária, posterior à Queda, que transformou os homens em criaturas decaídas. A autoridade política tem sua origem na necessidade de conter a violência natural dos homens, a fim de impedir a sua mútua destruição.

O argumento de Milton é de que, se a lei natural visa o bem de todos, ela não pode beneficiar apenas uma única pessoa. Não

---

<sup>451</sup> Em *Doctrina Christiana*, Milton afirma que a lei de Deus é ou escrita ou não escrita. A lei não escrita é a lei de natureza dada ao primeiro homem. Mas uma espécie de luz ou sinal dela ainda permanece no coração de todos os homens. A sua regeneração é trazida próxima de sua perfeição original pelo Espírito Santo. Milton, J. *Doctrina Christiana* L.I, cap. VI, SM, p. 967-973.

há assim rei por natureza nem direito natural de sucessão ao exercício da autoridade política. Reis e magistrados adquirem seu poder, porque o povo os investiu de autoridade. Como na descrição feita em *The tenure of Kings and Magistrates*, antes da instituição de reis e magistrados, já havia um povo, homens associados que compartilhavam seu poder natural na defesa e proteção mútua. Só depois eles incumbiram um ou mais magistrados de preservar a segurança de todos. Isso provaria que por natureza o direito do povo é anterior e superior ao do rei. O povo, sendo a causa do rei, jamais poderia tornar-se então escravo do rei, pois o inferior (o rei) não pode prejudicar o superior (o povo). Há para Milton um direito anterior à instituição da autoridade política, pelo qual o povo pode corrigir ou depor o seu detentor, quando este não cumprir com suas obrigações.

Na concepção de Milton, a natureza determina que o mais sábio governe o menos sábio. Por isso, em respeito à lei natural, o governo deve ser concedido aos melhores. Milton reconhece que muitos escritores louvaram a monarquia, mas com a condição de que o rei fosse o melhor e o mais digno entre todos os homens, porque se isso não acontecesse, ela era a forma de governo que mais facilmente se transformava em tirania.

Contra os argumentos de Salmásio de que a monarquia era superior às outras formas de governo, porque era a mais semelhante ao governo de Deus sobre os homens, a mais próxima da ordem natural da família e a mais adotada por todos os povos, Milton sustenta, primeiro, que só alguém muito semelhante a Deus em bondade e sabedoria poderia exercer idêntico poder sobre os homens; depois, se o pai certamente merece ter o poder de mando sobre sua família, porque deu a vida aos filhos e a mantém, o mesmo não se dá na relação entre os reis e o povo, já que foi o povo que criou os reis; e, finalmente, os povos mais civilizados que amaram a liberdade sempre preferiram o governo de nobres ou o próprio governo popular do que a monarquia.

Milton recorre mais uma vez aos antigos para corroborar seus argumentos. Recorda o exemplo citado por Platão e Aristóteles de Licurgo, que colocou o poder do povo, representado no senado e nos éforos, acima do poder dos reis, a fim de preservá-lo<sup>452</sup>. Lembra a distinção feita por Sêneca de que o poder supremo pode residir numa única pessoa, mas ele pertence em última instância sempre ao povo, que confia o seu uso ao rei para o bem-estar de todos.

O recurso de Salmásio a *lex regia* para sustentar a alienação total do poder do povo romano em favor dos césares, como uma transferência incondicional e irrevogável, é refutado por Milton com base no argumento de que houve, na verdade, uma coerção violenta por parte dos imperadores:

“o que não foi licitamente concedido e feito pela vontade do povo é inegavelmente revogável. E todavia é bastante razoável que o povo romano não transferisse ao cidadão chefe nenhum poder que não houvesse antes concedido aos próprios magistrados: ou seja, um poder legítimo e revogável, não um poder tirânico e insensato” (*Ibid.*, cap. V, p. 244).

Milton contesta ainda a afirmação de Salmásio de que o poder do povo deixa de existir quando se inicia o poder dos reis. Recorda que o poder originário do povo é sempre delegado em confiança ao rei, de maneira condicional, para que possa ser alcançado o bem-estar público: “em quase todos os lugares os reis das nações recebem do povo um governo que lhes é transmitido mediante certas condições: se o rei não se mantiver fiel a estas, por favor nos diz por que esse poder, detido apenas em confiança, não retornaria do rei ao povo” (*Ibid.*, cap.V, p. 242).

Como em *The tenure of Kings and Magistrates*, é ressaltado que não há uma transferência definitiva e irrestrita do poder original por parte do povo. O principal argumento é de que seria uma loucura conceder poder sobre si a um homem de maneira incondicional ou ainda renunciar por completo a todo poder que se possui. Por isso, o povo pode, de comum acordo, retirar o poder que concedeu a um rei que considere inadequado, pois “o bem-

<sup>452</sup> Platão. *Cartas VIII*, 354 b; Aristóteles. *Politique*, III, 14, 1285 a-b.

estar do povo é lei suprema, não o bem-estar do tirano, e por essa razão a lei deve existir para benefício do povo contra o tirano" (*Ibid.*, cap.V, p. 243). Em outros termos, sempre que o bem comum estiver ameaçado, "o povo pode exigir de volta para si o poder transmitido a outro em nome do bem-estar público, sem cometer injustiça" (*Ibid.*, cap. V, p. 244).

A tese de que o poder do povo é superior ao poder régio continua a ser defendida a fim de combater a afirmação de Salmásio de que só Deus poderia julgar o rei, já que ele não teria par em seu reino. Para provar que o rei pode ser julgado pelos seus súditos, Milton reafirma que o poder real é uma concessão do povo, condicionada a certos fins: "também se admite que o povo, se apenas se lhe resta a liberdade de escolha, jamais concede seu poder a um rei absolutamente e como posse, e tampouco por natureza pode-se agir assim" (*Ibid.*, cap. V, p. 251).

O rei é assim rei por causa do povo, que lhe delega sua majestade primária. Milton argumenta que, diferentemente de Deus, que cria e sustenta o universo e por isso tem poder sobre ele, e do pai, que recebeu poder da natureza para gerar seus filhos, o rei não criou seus súditos. Ao contrário, é o povo, em virtude da liberdade e poder de autogoverno das criaturas racionais, que criou o rei para ser guardião das leis. Assim, quando um rei clama seu suposto direito divino, ele quebra a grande cadeia dos seres, porque quer agir com a perfeição própria apenas do criador.

Milton refuta a opinião de Salmásio de que o poder do povo não é maior do que o do rei, porque a autoridade real é por definição a mais elevada numa nação, estando acima de qualquer outra. Trata-se, para Milton, de mais um barbarismo gramatical de seu oponente, pois os nomes das coisas não podem se sobrepor à realidade das próprias coisas, mas devem a elas se subordinar.

Milton recorda que o povo transfere seu poder ao rei, mas não de maneira irrevogável e definitiva, permanecendo com seu poder originário, que é inalienável. Por isso, o povo tem o direito

de julgar o rei, quando considerar que este não está sendo fiel às condições mediante as quais recebeu seu poder, e retomar este poder se considerar seu uso inadequado: "quando o rei deixa de atentar para isso, entende-se que o povo nada concedeu, porque apenas concedeu para um certo fim, a conselho da própria natureza" (*Ibid.*).

Milton contesta a afirmação de Salmásio de que muitos reis não devem sua majestade ao povo, pois a receberam por herança. Como em *The tenure of Kings and Magistrates*, ele argumenta que se fosse assim, os súditos seriam como escravos, sujeitos ao direito de posse de seu senhor. Mas a autoridade política não pode ser incluída entre os bens e as posses de um senhor, que são deixados para seu herdeiro: "[o poder] não foi concedido pelo povo como posse, mas meramente para uso" (*Ibid.*, cap. V, p. 239).

Para Milton, tanto o rei quanto os magistrados têm seu poder submetido a diversas restrições. Ambos recebem uma concessão do povo para agir em benefício do bem comum; e do mesmo modo que o povo não transfere todo o seu poder ao magistrado, também não o faz em relação ao rei, a quem entrega o mando sobre si apenas enquanto este o exerce bem e para seu benefício:

"é bastante claro que no início das nações o governo paterno e hereditário rapidamente cedeu lugar à virtude e ao direito do povo. Esta é a origem do poder real, sua mais natural razão e causa. Pois foi precisamente por esta razão que os homens se reuniram pela primeira vez, não para que um pudesse maltratar todos os outros, mas para que, quando um causasse dano a outro, houvesse entre os homens lei e juiz por cujo intermédio o que sofreu dano pudesse receber proteção ou afinal fosse vingado" (*Ibid.*, cap.V, p. 257-8).

O poder do rei, como de qualquer magistrado, está sujeito a determinadas condições, normalmente estabelecidas pelas leis do reino, as quais ele jura respeitar e mediante as quais deve governar. Quando o rei não respeita tais condições, pode ser deposto e julgado pelo povo, como qualquer outro magistrado: "por que, pergunto eu, a um rei culpado o povo não pode punir como a um magistrado popular ou a nobres?" (*Ibid.*, cap. V, p. 252).

O fundamento de sua tese está em sua crença de que o homem nasce livre e não necessita de senhores. Tendo um espírito

feito à imagem de Deus, o homem não se encontra sujeito à autoridade política para a qual não deu seu consentimento. Por dispor de uma livre vontade, o homem detém a liberdade não somente para escolher entre o bem e o mal, mas também para estabelecer a forma de governo que considerar melhor e para escolher os magistrados que considerar mais adequados.

Milton parece associar o direito de autogoverno político com a habilidade do homem em governar-se a si próprio, ao defender que o direito para escolher livremente o governo depende do correto uso da livre vontade de cada um em sua vida moral. Se o homem escolher por sua livre vontade o bem, ele será virtuoso e poderá ter voz no governo; se, ao contrário, rejeitar o bem, tornando-se escravo de suas paixões, ele não terá direito nem de escolher nem de exercer um ofício público, pois perde seu direito natural de escolher e participar do governo.

#### **2.4. Liberdade para punir os tiranos**

A parte da confirmação de *The tenure of Kings and Magistrates* visa definir o que é o tirano e estabelecer o que o povo pode fazer contra ele<sup>453</sup>. Afastando-se da concepção dos primeiros reformadores, Milton retoma a definição clássica de tirano, presente no pensamento republicano: “o tirano, quer ascenda à coroa por crime ou direito, é aquele que, ignorando a lei ou o bem comum, reina unicamente para si e sua facção” (*The tenure of Kings and Magistrates*, EP, p.23).

O primeiro aspecto a ser destacado desta definição é que não é mais estabelecida a tradicional diferença entre o tirano sem título, o usurpador que se apodera do poder pela força, e o tirano em exercício, aquele que tem o direito de exercer o poder, mas pela prática de atos cruéis o exerce de maneira injusta. Seja qual for o modo pelo qual o governante tenha chegado ao poder, o que

---

<sup>453</sup> Milton, J. *The tenure of Kings and Magistrates*, EP, p. 23-33.



caracteriza a tirania é o desrespeito à lei e ao bem comum. O tirano é aquele que exerce o poder, que recebeu do povo para a promoção do bem comum, apenas em benefício próprio e de seus favorecidos, tornando-se um inimigo público a ser combatido<sup>454</sup>.

A fim de estabelecer o que o povo pode fazer contra o tirano, Milton apoia-se inicialmente em exemplos dos povos antigos. Lembra que gregos e romanos consideravam lícito e honroso matar o tirano a qualquer momento, sem julgamento, pois não acreditavam que se deveria conceder o benefício da lei àquele que a havia frontalmente desrespeitado. Para não ficar apenas com o conselho dos pagãos, Milton volta-se para os hebreus, selecionando o assassinato do rei Eglom por Ehud, que ocupava na literatura protestante um lugar especial na controvérsia sobre a licitude do tiranicídio<sup>455</sup>.

O ponto de partida de sua análise é a refutação dos argumentos utilizados pelos presbiterianos para justificar o assassinato: Elgom era um príncipe estrangeiro e um inimigo do povo hebreu; Ehud havia recebido uma ordem especial de Deus. Milton examina cada um desses argumentos e mostra sua fragilidade. O primeiro é imediatamente rejeitado, porque pouco importa se o príncipe é estrangeiro ou nativo. O tirano não é caracterizado pela nacionalidade, mas pelo desrespeito à lei: “quando ele mesmo subverte as leis, violando todos os pactos e juramentos que lhe davam direito a sua dignidade e eram o laço e aliança entre ele e seu povo, o que o difere de um rei forasteiro ou de um inimigo?” (*Ibid.*, p. 25).

Por isso, ao desrespeitar as leis e pegar em armas contra seus súditos, o rei inglês tornou-se tão tirano quanto um rei estrangeiro que faz uso da força para subjugar seus adversários:

“Mas, quando alguns destes [concidadãos] faz ao outro o que a hostilidade não faria pior, sanciona-os a lei menos do que a inimigos

<sup>454</sup> Em seu *Commonplace Book*, Milton reproduz a definição de tirano de Thomas Smith: tirano como um governante que busca seu próprio interesse. Milton, J. *Commonplace Book*, CPW Vol.1, p. 443.

<sup>455</sup> A narrativa dessa passagem bíblica encontra-se em Juízes 3, 12-26.

manifestos e invasores? Ou, se ausente ou demasiado impotente a lei, ela não nos garantirá ao menos a defesa individual ou a guerra civil? Desse momento em diante a lei da guerra civil defensiva em nada difere da lei da hostilidade estrangeira." (*Ibid.*, p. 26).

Além disso, seria um subterfúgio tentar distinguir o tirano por um critério de nacionalidade. Recorrendo à noção estoica de fraternidade entre os homens, Milton ressalta o dever do ser humano de resistir e de enfrentar a quem demonstrar hostilidade ao gênero humano. O tirano, ao agir de maneira hostil contra seu povo, afasta-se da sociedade humana, tornando-se inimigo não apenas de seu povo, mas de toda humanidade<sup>456</sup>.

O segundo argumento é considerado redundante, porque todo tirano é por definição um inimigo do povo. Milton ressalta que Eglom foi reconhecido como um autêntico soberano, uma vez que os judeus lhe prestaram serviços por dezoito anos e proferiram juramentos de fidelidade e lealdade, mediante os quais se tornaram verdadeiros súditos, como comprovam a homenagem e os presentes enviados por Ehud. Eglom tornou-se tirano pela sua maneira violenta de exercer o poder e o seu assassinato não devia ser justificado com o recurso ao argumento da usurpação.

Por fim, o argumento de que Ehud teria recebido uma ordem especial de Deus é considerado irrelevante: primeiro, porque não é possível saber se o comando foi proferido efetivamente por Deus; depois, se Deus o elevou à função de libertador dos judeus, Ehud agiu com base em princípios justos, sendo este motivo suficiente para justificar seu gesto. Para Milton, como no caso do assassinato do tirano Joroão por Jeú, a ordem divina não foi essencial para o tiranicídio<sup>457</sup>. Ela apenas corroborou a ação de Ehud, cujo fundamento já se encontrava na própria razão natural: "uma coisa tão arraigada na razão natural, a que se venha

---

<sup>456</sup> Milton parece aqui reproduzir o argumento ciceroniano de que os tiranos, ao renunciar aos elos comuns que unem os homens, deveriam ser exterminados como inimigos da humanidade. Cícero, *Dos Deveres*, L. III, 6, 32.

<sup>457</sup> A passagem bíblica correspondente encontra-se em 2 Reis 9, 1-2.

acrescentar uma ordem de Deus, só poderá mesmo instituir a licitude de tal ato" (*Ibid.*, p. 27).

Contrariando o argumento utilizados pelos presbiterianos, Milton sustenta que a licitude de uma ação resulta, não somente do comando expresso de Deus, mas principalmente de sua retidão apreendida pela razão. Para saber o que o povo pode licitamente fazer contra o tirano não é necessário esperar uma ordem divina, basta recorrer à razão natural: "para se orientar quanto ao que pode o povo fazer licitamente contra o tirano, como faria contra qualquer peste comum capaz de destruir a humanidade, a única coisa de que carece um homem de juízo perfeito são os princípios mesmos da natureza que traz consigo" (*Ibid.*, p. 24).

Em *Pro Populo Anglicano Defensio*, o caso do assassinato do rei Eglom por Ehud é retomado. Milton reproduz a mesma argumentação – a licitude da ação de Ehud residiu na sua retidão, apreendida pela razão natural, e não apenas no comando expresso de Deus – e conclui que "se Ehud assassinou Eglom justamente, nós punimos Carlos justamente" (*Pro Populo Anglicano Defensio*, EP, cap. IV, p. 175).

Neste tratado, Milton recorre a outras passagens das Escrituras que dariam claras instruções sobre o tiranicídio, para mostrar que se trata de uma ação não apenas de acordo com a razão natural, mas também aprovada por Deus. Ele cita o exemplo de Sansão, que declarou guerra contra seus senhores e matou todos os tiranos de seu país<sup>458</sup>; argumenta que Davi recusou-se a matar Saul, o ungido de Deus, enquanto pessoa privada, o que não significa que um magistrado não possa usar da espada contra um opressor do povo; e refere-se ao caso de Jeú, para sustentar mais uma vez que a ordem divina apenas corroborou a licitude do tiranicídio<sup>459</sup>: "o assassínio do tirano não era bom e justo porque

---

<sup>458</sup> Juízes 16, 28-30.

<sup>459</sup> 2 Reis 9, 1-27.

Deus assim o ordenou, mas, ao contrário, Deus o ordenou porque era bom e justo” (*Ibid.*, cap. IV, p. 181).

Milton sustenta que Deus condicionou a unção dos reis à aceitação do povo, a fim de mostrar que o rei deve ser aprovado pelo povo e prestar contas de suas ações<sup>460</sup>. A fim de provar que o direito do povo era mais antigo do que o direito dos reis, recorre ao caso de Roboão, filho de Salomão, a quem o povo rejeitou como rei e a quem Deus proibiu de fazer guerra contra seu povo por causa desta rejeição<sup>461</sup>. Assim, se o poder dos reis provém de Deus, o poder do povo de instituir os seus magistrados nos limites legais ou de livrar-se deles, caso seja necessário, provém do mesmo modo de Deus.

Milton nega que haja complacência com a tirania nos Evangelhos, embora Cristo desejasse também a conversão dos maus governantes. Na sua avaliação, os primeiros cristãos, assim que tiveram condições, declararam guerra à tirania, defendendo-se com armas ou vingando-se dos atos iníquos dos tiranos. Inúmeros exemplos mostravam a resistência de cristãos, ao longo da história, ao poder lícitamente estabelecido, quando exercido de maneira tirânica. Neste sentido, ressalta o caso do imperador Constantino que, uma vez convertido ao cristianismo, fez uso das armas para livrar os cristãos orientais, que estavam sendo oprimidos pela tirania de Licínio. Com base neste exemplo, que mostrava o direito de um magistrado de punir outro magistrado tirano, justifica a ação do Parlamento *Rump* contra Carlos I.

Assim como a lei divina, a lei natural também determinava, segundo Milton, que os acusados de crimes, graves ou não, deviam ser punidos, fossem eles magistrados, nobres ou reis. Se Salmásio admitia que os magistrados ou os nobres deviam ser punidos pelos seus crimes, ele tinha de admitir que os reis criminosos deviam também ser punidos: “por natureza, o rei não é

---

<sup>460</sup> Salmo 105, 14-15.

<sup>461</sup> 1 Reis 12, 1-24.

mais sagrado do que os nobres ou os magistrados do povo" (*Ibid.*, cap. IV, p. 201).

Milton sustenta que, como a natureza ensina os homens a abandonar a força para instituir a sociedade e a estabelecer um governo de leis, do mesmo modo a lei natural prescreve que, quando um governante subverte as leis da sociedade, tornando-se um tirano, os homens podem novamente recorrer à força e usar da violência a fim de removê-lo de seu ofício.

Contra o argumento de que os inconvenientes das revoltas suscitadas para remover um tirano são maiores do que o mal causado pela tirania, Milton alega que, se a natureza aconselha os homens a deixar os ladrões roubarem seus bens quando a vida é posta em perigo, isso não significa que há um direito natural dos ladrões:

"a natureza ensina que se deve escolher o menor dos males e, enquanto for necessário, suportá-lo. Ora, concluirás então que disso deriva o direito natural do tirano, por ser talvez no momento o menor dos males, a praticar o mal impunemente?" (*Ibid.*, cap. IV, p. 205).

Milton faz então uma longa lista dos povos que, seguindo os ensinamentos da natureza, puniram os tiranos. Ao tratar mais especificamente dos gregos, relaciona filósofos e historiadores que defenderam a supremacia do governo de leis e a punição aos tiranos. Entre eles, destaca a afirmação de Platão de que o poder real deve prestar contas ao povo e deve estar sujeito às leis; a opinião de Aristóteles de que não é proveitoso nem justo que um homem seja senhor de todos ou que ele seja a própria lei; a descrição de Xenofonte de que os gregos conferiam grandes honras a quem matasse um tirano, erguendo estátuas e até mesmo templos; o testemunho de Cícero de que os gregos concediam honras de deuses aos cidadãos que atentassem contra tiranos, consagrando-os à imortalidade na religião e na memória; o relato de Políbio de que quando os reis se tornavam tiranos, surgiam

sempre conspirações dos mais nobres cidadãos a fim de destituí-los<sup>462</sup>.

Ao tratar dos romanos, Milton enfatiza que eles sempre tiveram um governo baseado em leis; e se a descrição de Tácito mostrava Rômulo governando ao seu bel-prazer, era porque, como todos os povos, os romanos não dispunham inicialmente de uma base legal estabelecida, mas depois que ela foi adquirida, eles passaram a exigir que todos os magistrados agissem dentro da lei; e quando alguns imperadores, cuja autoridade dependia da submissão às leis, tornaram-se tiranos, eles foram prontamente assassinados; por isso, Cícero e Sêneca sempre celebraram o tiranicídio como um ato heroico e digno de louvores<sup>463</sup>: “os mais notáveis homens entre os romanos não apenas matavam os tiranos como e quando podiam, mas que, como os gregos antes, sustentavam que o feito era digno do maior aplauso” (*Ibid.*, cap. IV, p. 227).

Esta liberdade de gregos e romanos de punir os tiranos estava fundamentada para Milton no justo direito do povo, ao qual pertence o poder, dado por Deus e pela natureza, de estabelecer e alterar a forma de governo que considerar mais adequada. Sem esse poder, que é a fonte de toda a liberdade civil, o povo estaria reduzido à condição de escravos, submetidos à servidão. Milton conclui que, mesmo se não houvesse na história sagrada e profana precedentes de resistência aos tiranos, isso não implicaria que o direito não existe, pois podia não ter sido exercido por razões circunstanciais.

Contra a afirmação de Salmásio de que os reis ingleses sempre tiveram um poder absoluto, contínuo e transmitido de maneira hereditária, sendo ilegal atentar contra sua autoridade,

<sup>462</sup> As citações feitas por Milton são Platão. *Cartas* VIII, 355 d-e; Aristóteles. *Política* III, 17, 1288 a; V, 10, 1313 a; Xenofonte. *Hiero*, IV, 5; Cícero. *Pro Milone*, XXIX, 80; Políbio. *História*, VI, 7,7.

<sup>463</sup> As citações feitas por Milton são Salústio. *Bellum Jugurthinum*, XXXI, 9; Cícero, M. *In Pisonem*, 10, 23; Tácito. *Anais*, VI, 8; I, 3-4; III, 26; Cícero. *Oratio Philippica Secunda*, XII, 29; XIII, 32; Sêneca. *Hercules furens*, 922-4.

Milton sustenta, primeiro, que o poder dos reis sempre foi inferior ao poder do povo, que restringia ou aumentava a autoridade real de acordo com as circunstâncias; depois, afirma que a monarquia inglesa jamais foi contínua, como provam os relatos de Tácito sobre os bretões, que às vezes prestavam obediência a determinados reis e outras vezes permaneciam sem reis por vários anos; e, finalmente, alega que a forma de sucessão e de consagração dos reis ingleses, baseada na aprovação do povo, provava que jamais a monarquia inglesa foi hereditária.

Para combater a afirmação de Salmásio de que os reis ingleses não podiam ser considerados simples magistrados, pois todos os reis cristãos possuíam um poder absoluto, Milton retoma as descrições de Buchanan sobre o reino escocês e de Hotman sobre o reino francês, para mostrar que o poder real nessas nações era tão limitado quanto na Inglaterra. Milton utiliza ainda as considerações de Thomas Smith, em *The Commonwealth of England* (1583), para sustentar que os monarcas ingleses sempre tiveram seu poder limitado pelas leis, o que estaria de acordo com a opinião de Aristóteles, que condenou toda espécie de monarquia na qual o poder do rei fosse supremo e absoluto<sup>464</sup>.

Em seguida, Milton defende que o poder dos reis ingleses não tinha seu fundamento, como sustentava Salmásio, no direito de guerra. Argumenta que, se Guilherme, o Conquistador, subjuguou os ingleses pela força das armas, ele jurou comportar-se depois como um bom rei e a observar as antigas leis do reino; e se ele oprimiu posteriormente o povo, não o fez por direito de guerra, mas por perjúrio. Mas mesmo assim, se este direito de conquista existisse, ao morrer, como não indiciou o seu sucessor, tal direito tornou-se sem efeito.

Milton refuta então as opiniões de Salmásio a respeito da supremacia do rei inglês sobre o Parlamento. Contra o argumento de que o rei é superior ao Parlamento, porque ele o convoca,

---

<sup>464</sup> Milton refere-se a Aristóteles. *Política*, III, 1285 a.

Milton afirma que no passado, convocado ou não, o Parlamento podia se reunir até duas vezes por ano e se depois passou a ser convocado pelo rei, não estava submetido ao seu poder, do mesmo modo que o senado romano não estava sujeito ao consulado, embora fosse convocado por um dos cônsules: “o rei convoca o parlamento em virtude do cargo e dever que recebeu do povo, a fim de consultar aos que convoca sobre os árduos negócios do reino, não sobre os próprios negócios” (*Ibid.*, cap. VIII, p. 267).

Para Milton, se o Parlamento era reunido para fazer as leis do reino, como o próprio Salmásio admitia, essas leis expressavam a vontade do povo, representada pelos comuns, e não a vontade do rei; e se essas leis encontravam-se acima da vontade do rei, como já havia sido provado, era necessário reconhecer que a instituição que as fez, o Parlamento, era superior ao rei. Na verdade, o rei inglês não podia tomar nenhuma decisão relevante – como decidir sobre a guerra e a paz ou atribuir a justiça – sem o consentimento do Parlamento, que representava o povo, no qual residia o supremo poder: “um rei da Inglaterra não pode fazer nenhuma lei sozinho, pois não foi designado para fazer leis, mas para proteger as que o povo faça” (*Ibid.*, cap. VIII, p.267).

Além do poder de legislar, o poder de julgar também residia no Parlamento, já que o povo não o transferiu definitivamente por meio de uma *lex regia* ao rei, mas o manteve integralmente em seus representantes. Mesmo porque a própria lei não seria suprema, se o poder de julgar não estivesse no Parlamento, que detém o direito de executar as leis, se necessário, contra o monarca. Enfim, citando Cícero, Milton alega que todos os poderes, autoridades e ofícios públicos têm sua origem no povo, que elege aqueles que julga capazes de cuidar de seus interesses e de agir em seu benefício<sup>465</sup>.

Sobre a alegação de Salmásio de que não havia registros de Parlamentos antes do reinado de Guilherme, o Conquistador,

---

<sup>465</sup> Milton refere-se a Cícero, *M. De lege agraria*, II, 7, 17.



Milton argumenta que se a palavra não era utilizada, isso não implica que a coisa não existisse. Como prova, ele relaciona diversos textos antigos que descreviam a existência de conselhos e assembleias, que representavam a vontade do povo, convocados pelo rei para deliberar sobre assuntos de interesse do reino. Já sobre a alegação de que o poder real era superior ao Parlamento, porque era contínuo e regular, enquanto a autoridade do Parlamento era extraordinária e se aplicava apenas a certas questões, Milton argumenta que muitos magistrados inferiores, como os juizes de paz, possuem um poder regular e contínuo e nem por isso detêm o poder supremo; e se a autoridade do Parlamento é chamada de extraordinária é em razão de sua eminência e não pela sua excepcionalidade, uma vez que o Parlamento controla todos os tribunais e poderes regulares do reino. Por fim, afirma que se é dever do rei convocar Parlamntos, para tratar dos assuntos do reino, e se o faz mediante o consentimento daqueles a quem convoca, o rei só pode ser considerado um magistrado inferior ao Parlamento. Da mesma forma, se o Parlamento pode revogar os atos reais, circunscrever as prerrogativas régias, diminuir o rendimento e as despesas da Coroa, afastar conselheiros e amigos do rei, é preciso concluir que o Parlamento é superior ao rei:

“O Parlamento é o conselho supremo da nação, constituído por pessoas completamente livres e dotadas de pleno poder para o propósito de consultarem juntas sobre as questões mais importantes. O rei foi criado para cuidar que se cumprissem todas as resoluções geradas pelo parecer e pela opinião desses estados” (*Ibid.*, cap. IX, p.286-7).

Milton contesta ainda diversas afirmações de Salmásio a respeito do poder real. Sobre a opinião de que o rei inglês possui jurisdição suprema nos assuntos do reino, ele sustenta que as leis inglesas atribuem ao Parlamento a autoridade de instituir ou eliminar todos os tribunais onde acontecem julgamentos, o que demonstra sua suprema jurisdição. Além disso, a alteração das leis e a imposição de tributos dependem da autorização do Parlamento,

como reconhecia Fortescue<sup>466</sup>, o que prova sua superioridade sobre o rei. A respeito da afirmação de que o rei detém o poder sobre o exército, recorda que a decisão sobre a paz ou a guerra sempre esteve nas mãos do Parlamento, como testemunham os antigos relatos que mostram como os ingleses jamais entregaram ao rei suas armas, pois acreditavam que isso equivaleria a renunciar a sua própria liberdade. Esta já era uma preocupação de gregos e de romanos, expressa tanto na defesa de Aristóteles de que o poder das armas não podia pertencer ao rei, que devia ter apenas a força necessária para combater os inimigos públicos e os rebeldes sediciosos, a fim de não sujeitar o povo a sua vontade, quanto na afirmação de Cícero de que as forças armadas da República de Roma e o comando dessas forças pertenciam ao povo romano<sup>467</sup>.

Em seguida, Milton expõe vários exemplos, com base naqueles citados por Salmásio, desde os bretões até sua época, que provavam a licitude da ação do povo, ao ter julgado e condenado Carlos I, pois não havia uma lei entre os ingleses que legitimava a tirania: "se encontrares um edito ou lei em nossa legislação mediante a qual se atribua poder tirânico ao rei, por contrariar a vontade de Deus, a natureza e a razão, ele fica rescindido entre nós e se torna inválido" (*Ibid.*, cap. VIII, p. 272).

Milton utiliza diversas passagens do *De legibus et consuetudinibus Angliae* (1640), de Henry de Bracton, para mostrar que o rei é rei apenas enquanto governar bem, de acordo com as leis, caso contrário, ele se torna um tirano, que pode ser condenado; e que o rei pode ser julgado, mesmo sem ter perdido o seu título, como qualquer pessoa privada, quando viola a lei do reino. Recorre também à *common law* para provar que a avaliação da conduta do monarca inglês sempre foi feita pelos comuns, que recebem por delegação este poder do povo:

---

<sup>466</sup> Milton refere-se a Fortescue, John. *De laudibus legum Angliae*, fo.26.

<sup>467</sup> As citações feitas por Milton são Aristóteles. *Política*, III, 15, 1286 b; Cícero, M. *Oratio Philippica Secunda*, X, IV, 27.

“Com efeito, considerando que apenas os comuns, juntamente com o rei e sem os condes e bispos constituem o Parlamento porque o rei costumava reunir parlamentos com o povo mesmo antes da existência de condes ou bispos, pela mesmíssima razão os comuns sozinhos deverão deter o poder supremo sem o rei e julgar o próprio rei, porque mesmo antes da criação de qualquer rei eles já estavam acostumados a reunir, em nome de todo o povo, conselhos e parlamentos para julgar, aprovar leis e mesmo instituir reis” (*Ibid.*, cap. VIII, p. 282-3).

Milton encerra esta parte do texto, elogiando seus ancestrais e os parabenizando por “fundarem essa república com bom senso e liberdade iguais aos dos romanos no passado ou aos mais excelentes dos gregos” (*Ibid.*, cap. VIII, p.283).

Após “ter apresentado, com base na lei de Deus, no direito das nações e finalmente nas institutas de meu próprio país, provas abundantes, capazes de não deixar dúvida alguma sobre a possibilidade de julgar e também condenar à morte o rei da Inglaterra” (*Ibid.*, cap. X, p. 298), Milton reconhece que faltava refutar as acusações de Salmásio sobre a ilegalidade do julgamento e da condenação de Carlos I.

Sobre a legalidade do julgamento, afirma que a Casa dos Comuns representava a parte mais importante do Parlamento e formava uma assembleia legal sob todos os aspectos. Sobre a autoridade dos juízes instituídos, alega que eles dispunham da mais plena autoridade, pois os comuns podiam delegar o seu poder judicial, que haviam recebido do povo, a pessoas escolhidas por eles para este propósito. Sobre o fato de alguns desses juízes terem sido selecionados entre os militares, lembra que o julgamento não era de um simples cidadão, mas de um inimigo público, tomado prisioneiro de guerra, e que em situações de guerra o comandante pode convocar seus oficiais, para julgar o inimigo aprisionado. Sobre o impedimento de defesa, sustenta que foi assegurada ao rei a mais plena oportunidade de falar e ele não a utilizou, preferindo rejeitar seus juízes. Enfim, conclui que os

juizes eram lícitos representantes do povo e procederam de modo imparcial de acordo com a lei<sup>468</sup>.

Sobre a crítica de que o Parlamento *Rump* não tinha competência para julgar o rei, porque estava destituído de nobres, de bispos e de vários de seus membros, depois do expurgo de Pride, Milton argumenta que o número dos que desejavam a punição do rei era muito superior ao de todas as ausências somadas. Lembra que os bispos excluídos eram os mesmos que Salmásio desejava ver fora da Igreja da Inglaterra em seus escritos anteriores. Já os nobres representavam apenas a si mesmos e não ao povo; e a maioria dos presbiterianos havia sido expurgada, porque desejava associar-se aos realistas, querendo novamente como senhor um tirano. Assim, o que restava do Parlamento, o chamado Parlamento *Rump*, era o povo, pois onde a melhor e mais saudável parte do povo estiver, seja no Parlamento, seja no Exército, ali residirá o verdadeiro poder do povo:

“e então a parte mais sã, vendo a si e à república traídas, implorou a lealdade do exército que é o mais bravo e fiel da república. Em tal situação só me ocorre algo que eu não gostaria de dizer: nossas tropas mostraram-se mais sensatas que nossos parlamentares, e garantiram a segurança da república por meio de suas armas, quando os outros quase já a tinham condenado por seus votos” (*Ibid.*, cap. I, p. 97-8).

Por fim, Milton expõe as acusações contra Carlos I, explorando a separação feita pelo próprio Salmásio entre as acusações sobre o modo de vida do rei e as acusações sobre a maneira como ele exerceu o poder. Sobre o modo de vida do rei, Milton sustenta que se Carlos I fosse somente um cidadão privado, seu comportamento não estaria em questão, mas ao assumir o governo da nação, ele deixou de viver apenas para si. Desse modo, ao se entregar a todo tipo de luxúria, contaminou todo reino pelos seus péssimos exemplos; ao dedicar mais tempo aos seus desejos do que aos assuntos públicos, prejudicou o reino; e ao

---

<sup>468</sup> Segundo Wolfe, os registros do julgamento de Carlos I mostram que os parlamentares não permitiram ao rei nem mesmo os privilégios constitucionais de um prisioneiro. Não houve assim, para Wolfe, qualquer esforço de revestir o julgamento com uma autenticidade constitucional. Wolfe, Don M. *Milton in the Puritan Revolution*, p. 230-245.

esbanjar uma imensa fortuna que pertencia ao reino, dilapidou os cofres públicos. Enfim, de todas as formas o seu modo de vida atentou contra a nação.

Em seguida, Milton procura mostrar que as acusações de ter sido um tirano, traidor e assassino eram todas verdadeiras. Retomando a definição de tirano, encontrada em Aristóteles<sup>469</sup>, como “aquele que considera unicamente a própria vantagem, e não a do povo” (*Ibid.*, cap. XII, p. 314), sustenta que Carlos I agiu constatemente desse modo: quando aumentou impostos e criou novas taxas, com a finalidade de acumular uma riqueza pessoal, que ele dissipou apenas em seu próprio benefício; quando convocou o Parlamento de acordo com seus propósitos e tentou aboli-lo por completo, ao perceber que este lhe poderia ser hostil; e quando procurou impor práticas e formas supersticiosas de culto aos súditos, punindo com exílio ou prisão os que se recusavam a segui-las.

Além de tirano, Carlos I havia também sido um traidor, segundo Milton, por diversas razões: enquanto afirmava ao Parlamento que não desejava prejudicar o reino, instigava insurreições de papistas na Irlanda, saía à busca de exércitos estrangeiros e tentava seduzir o exército inglês com subornos; enquanto convidava os ingleses a discutir a paz, maquinava secretamente a guerra; e no seu juramento de coroação, apagou certas palavras de compromisso com as leis inglesas, para não parecer tê-las desrespeitado depois. Sobre a alegação de Salmásio de que Carlos I não poderia ter traído seus súditos, porque eles eram seus vassallos, Milton nega que homens livres possam ser vassallos de um rei; e mesmo se o fossem, isso não implicaria em ter de suportar uma tirania, porque toda sujeição está limitada ao que é honroso e benéfico ao vassallo; além do mais, o laço de vassalagem se dissolve quando o senhor inflige

---

<sup>469</sup> Milton refere-se a Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, X, 1169 b.

algum dano ao vassalo, que pode então pegar em armas contra seu senhor.

Sobre a acusação de assassino, ela também não podia ser negada, segundo Milton, principalmente depois de Carlos I ter ordenado aos irlandeses que matassem cinco mil ingleses ou depois de ter instigado uma guerra civil na Escócia e na Inglaterra. Portanto, os crimes de Carlos I eram claros e evidentes, justificando a ação do Parlamento contra ele<sup>470</sup>.

Milton encerra seu tratado, enfatizando que foi somente depois de ter suportado por muito tempo a tirania, sofrido de maneira inabalável as perseguições e esgotado todas as possibilidades de acordo como Carlos I que o Parlamento decidiu reagir. Lembra que a alteração do regime não estava entre as pretensões dos comuns e isso só ocorreu apenas em razão da persistência de Carlos I em suas opiniões e atitudes perversas. Foi depois de tudo isso que os comuns preferiram “a república, a religião e a liberdade, em detrimento de suas ideias anteriores (pois ainda não haviam chegado a uma decisão) de não depor o rei” (*Ibid.*, cap. XII, p.318).

## 2.5. Resistência política

A parte da refutação de *The tenure of Kings and Magistrates* é dedicada a narrar precedentes na história do protestantismo, particularmente entre presbiterianos, na deposição de monarcas que se tornaram tiranos<sup>471</sup>. O objetivo é mostrar que os presbiterianos, que censuravam a execução de Carlos I, foram os mesmos que a promoveram. Milton critica a incoerência dos presbiterianos, ao renegar as consequências inevitáveis de suas

---

<sup>470</sup> Hughes ressalta que a representação de Milton do reinado de Satã em *Paradise Lost* lembra importantes aspectos de sua descrição de Carlos I nos seus tratados regicidas. Merritt, Hughes, *Satan and the Myth of the Tyrant. Ten Perspectives on Milton*. New Haven, 1965, p. 165-195.

<sup>471</sup> Milton, J. *The tenure of Kings and Magistrates*, EP, p. 33-37.

ações, traindo os cidadãos virtuosos que se associaram a eles na luta contra o rei. O principal argumento utilizado é que, depois de amaldiçoar Carlos I nos púlpitos e panfletos, empunhar armas contra o rei, promover sua deposição, eles não poderiam ter censurado sua execução<sup>472</sup>.

No centro da querela de Milton com os presbiterianos estava não apenas a sua concepção de pacto entre rei e povo, mas em particular a aliança que o Longo Parlamento havia firmado com os presbiterianos escoceses, por meio da Liga e Pacto Solenes, em 1643. A terceira cláusula desse acordo, que estabelecia que os Parlamntos da Inglaterra e da Escócia comprometiam-se a proteger a autoridade real, preservando e defendendo a sua majestade, fundamentava o pedido presbiteriano de clemência a Carlos I<sup>473</sup>. Na avaliação de Milton, os presbiterianos não compreenderam que este pacto tinha perdido sua validade, não apenas porque o rei havia violado suas condições, mas porque os próprios presbiterianos o tinham anulado, ao levantar armas contra Carlos I<sup>474</sup>.

Milton apresenta então uma longa lista de casos de deposição de monarcas entre os protestantes: em 1546, o Duque da Saxônia e a liga protestante declararam guerra contra o imperador Carlos V, renunciando a toda fidelidade para com ele; em 1559, os presbiterianos escoceses renunciaram à obediência e pegaram em armas contra a Regente, Maria de Guise, por ter tido recusado a liberdade de consciência religiosa; em 1564, o teólogo presbiteriano John Knox sustentou numa assembleia geral dos

---

<sup>472</sup> Essa crítica é repetida em textos posteriores. Milton, J. *Pro Populo Anglicano Defensio*, EP, p. 99-100; *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, SM, p. 1149.

<sup>473</sup> Centenas de ministros presbiterianos apoiaram a declaração das congregações de Londres, *A Serious and Faithfull Representation*, publicada em 18 de janeiro, contra a condenação do rei. Para a maioria dos presbiterianos os reis foram consagrados por Deus, conforme mostravam as Escrituras, e nenhum homem poderia julgá-los ou retirar deles a coroa. Em seus sermões e panfletos, os ministros presbiterianos protestavam contra a condenação do rei, exortando o povo a manter a Liga e Pacto Solenes. Wolfe, Don M. *Milton in the Puritan Revolution*, p. 208-215.

<sup>474</sup> Kahn, Victoria. *The metaphorical contract in Milton's Tenure of Kings*, p. 82-105.

estados que os súditos poderiam e deveriam executar os julgamentos de Deus sobre seu rei, quando este fosse um assassino, adúltero ou idólatra, pois ele não tinha privilégios diante da lei; em 1567, os escoceses enfrentaram no campo de batalha sua legítima rainha, Maria Stuart, e a mandaram para a prisão por ter perseguido seus súditos protestantes; em 1581, os holandeses repudiaram toda obediência e sujeição ao rei espanhol Felipe, justificando que ele perdera o direito às Províncias Belgas em razão de seu governo tirânico. Para Milton, todos esses casos que envolveram protestantes e, em particular, presbiterianos “atestam que o poder real nada mais é senão um pacto ou estipulação mútua entre o rei e o povo” (*The tenure of Kings and Magistrates*, EP, p. 35).

O objetivo dos exemplos citados é mostrar que os presbiterianos não podiam ser considerados a voz da Reforma; eles representavam apenas uma parcela dos protestantes e uma facção incoerente, uma vez que abominavam uma prática consagrada por seus antecessores. Além disso, eles não podiam condenar a deposição e execução do rei, porque foram principalmente eles que a promoveram.

A parte final do panfleto continua com a mesma censura aos presbiterianos, denunciando a contradição de suas ações<sup>475</sup>. Na avaliação de Milton, eles depuseram Carlos I, a partir do momento em que se sublevaram contra a sua autoridade nos púlpitos das Igrejas. Depois, ao rejeitarem as ordens reais e ao se reunirem no Parlamento sem a presença do rei, eles romperam definitivamente os vínculos de súditos. O argumento que sustenta sua avaliação é que rei e súdito são termos relativos, que só podem existir na vigência da relação de autoridade e sujeição. Quando o súdito suprime a relação, abandonando a sujeição, ele rejeita inevitavelmente a autoridade do rei. Uma vez que hostilidade e sujeição são contrárias em si, como prova a razão, quando os

---

<sup>475</sup> Milton, J. *The tenure of Kings and Magistrates*, EP, p. 37-51.



presbiterianos instauraram a hostilidade contra Carlos I, deixou de existir sujeição. Enfim, eles suprimiram a relação, destituindo a autoridade do rei; e não apenas despojaram Carlos I de sua autoridade, mas a conferiram ao Longo Parlamento:

“Quem não sabe que rei é o nome de um título e cargo, não de uma pessoa? Logo, quem mata um rei deve matá-lo enquanto ele é rei. É certo portanto dizer que, se ao destituírem-no já desde muito lhe haviam tirado a vida de um rei, seu cargo e seu título, então no sentido mais verdadeiro eles mataram o rei não apenas quando o depuseram e declaram guerra contra ele, mas também quando o mantiveram na prisão, derrotado e subjugado a seu poder absoluto e despótico, submetido assim à mais baixa degradação e incapacidade do nome régio” (*Ibid.*, p. 42).

Assim, os presbiterianos estavam obrigados a matar o detentor do título e do ofício de rei enquanto ele ainda era rei, pois o corpo do rei era indistinguível de seu corpo pessoal. Se eles haviam deixado a pessoa de Carlos I morta para a lei, sem qualquer direito civil, restava apenas nele a vida de prisioneiro, malfeitor e criminoso, numa condição de homem comum.

Milton parece considerar a relação entre nome e coisa como algo material, ao afirmar que os presbiterianos ao tirar de Carlos I o nome de rei, tiraram também a sua realeza<sup>476</sup>. Nesse sentido, o nome de rei é visto como marca do ofício real, que uma vez removido, apaga o próprio nome<sup>477</sup>. Retomando o argumento dos reformadores mais radicais, sustenta então que “os tiranos, uma vez depostos, não passam de indivíduos privados, tão sujeitos à esfera da justiça e à citação como outros transgressores quaisquer” (*Ibid.*, p. 46).

Outros argumentos utilizados por Milton para mostrar que a obrigação política dos ingleses havia sido abolida são o da

<sup>476</sup> Conal Condren, *The language of politics in seventh-century England*, London: Paigrove MacMillan, 1994.

<sup>477</sup> Em *Pro Populo Anglicano Defensio*, Milton se apresenta como alguém que usa da definição material, e acusa seus oponentes de fazer uso de definições nominais. Ele lamenta, por exemplo, que, embora os nomes estejam subordinados às coisas, o debate seja mais sobre um nome do que sobre um rei de fato, Carlos I. Já em *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, há um claro recurso à definição nominal. Milton acusa seu oponente de ter confundido reis e tiranos; e de ter denominado coisas por nomes impróprios. A divisão que Milton faz entre reis e tiranos lhe permite elogiar a rainha Cristina da Suécia como um modelo de governante, sem deixar de atacar Carlos I. Raymond, Joad. “The King is a Thing”. In: Parry, Graham (ed.) *Milton and the Terms of Liberty*. Cambridge: D. S. Brewer, 2002, p. 69-94.

desobrigação de um pacto pela alteração de suas condições iniciais e o da impossibilidade de um pacto impedir a exigência de justiça. Ao tornar-se tirano, Carlos I desobrigou os ingleses da sujeição, libertando-os do pacto anteriormente assumido; e os abusos cometidos por ele no exercício do poder levaram seus súditos a exigir seu julgamento e punição.

Milton recorda então as mortes violentas de tiranos, narradas nas Escrituras, e afirma que esses exemplos são muito mais convincentes do que aqueles descritos pelos gregos e romanos. Numa linguagem quase profética, compara diversas vezes Carlos I aos tiranos de Israel e assimila os rebeldes ingleses aos enviados de Deus para destruir as tiranias e instaurar uma nova Jerusalém: "assim como Deus outrora zangou-se com os judeus que rejeitaram a Ele e à sua forma de governo para escolher um rei, agora Ele abençoará e será propício a nós, que rejeitamos um rei para torná-Lo nosso único líder e governante supremo, na maior conformidade possível com Seu antigo governo" (*Ibid.*, p.45).

Milton alega que um tirano culpado de crimes contra seus súditos pode ser levado a julgamento não apenas pelas autoridades estabelecidas, mas também pelos que clamam vingança pelo sangue inocentemente derramado, como se fossem representantes do povo. Isto estaria de acordo com o intento de Deus, que é executar a justiça por medidas ordinárias ou extraordinárias, lembrando "aos monarcas fora da lei e a todos os que tanto os adoram que a única e verdadeira majestade soberana e suprema sobre a Terra não é um homem mortal nem sua vontade imperiosa, mas a justiça" (*Ibid.*, p. 46).

Em 1650, já como funcionário do regime republicano, Milton publicou uma segunda edição de *The tenure of Kings and Magistrates* com o acréscimo de algumas páginas em que eram evocados testemunhos de reformadores sobre o direito de resistência política, a fim de acentuar a diferença entre os verdadeiros protestantes e os presbiterianos ingleses. Nessas novas páginas eram citados textos de Lutero, Zwinglio, Calvino,

Bucer, Knox, Goodman, entre outros, em favor do tiranicídio, a fim de justificar a ação do Parlamento *Rump*:

“a lei de natureza autoriza qualquer homem a se defender, mesmo do próprio rei. Que nos mostrem então por que a mesma lei não autoriza muito mais o Estado ou o povo inteiro a infligir justiça àquele de quem todo indivíduo privado pode legitimamente se defender, já que toda espécie de justiça infligida é uma defesa para os bons, assim como uma punição aos maus, e a justiça infligida ao tirano nada mais é senão a defesa necessária de toda uma república” (*ibid.*, p. 63).

No último parágrafo, no entanto, sustenta que os melhores e principais teólogos protestantes, em geral, defendem que “submeter à justiça um rei legítimo é, para um indivíduo privado, ilícito e, para um magistrado inferior, lícito” (*ibid.*, p. 66).

Alguns intérpretes entendem que Milton, ao assumir seu cargo no novo governo, passou a adotar um ponto de vista mais conservador, introduzindo uma ambiguidade que não existia na primeira edição, pois em vários momentos de seu panfleto existe a defesa que qualquer pessoa tem o direito de submeter à justiça um rei legítimo que venha a se tornar um tirano<sup>478</sup>.

É verdade que algumas passagens do panfleto, ao desconsiderar a tradicional distinção entre o tirano sem título – o usurpador de um poder legalmente estabelecido, contra quem é lícito a todos os súditos empunhar armas – e o tirano em exercício – aquele que exerce um poder legítimo de maneira tirânica, contra quem é lícito apenas aos magistrados inferiores combater –, parecem sugerir que a resistência política pode ser exercida por um indivíduo privado. Mas é difícil sustentar que há a defesa de um direito de resistência individual. A resistência política é sempre justificada como um direito do povo. Mesmo o exemplo de Ehud e Eglom pode ser interpretado como a ação do povo, executada por meio de um emissário ou representante do povo. A competência para resistir não é atribuída a indivíduos privados, já que eles abandonaram sua condição natural, para se unir aos demais por meio de uma aliança, com o objetivo de evitar a mútua destruição e garantir a defesa comum. Na descrição feita sobre a origem do

<sup>478</sup> Ver a introdução de Martin Dzelzainis, EP, p. XII-XIV.

poder político, é o povo que cria leis e, para garantir seu cumprimento, estabelece magistrados em conselhos e assembleias. Ora, são esses magistrados os primeiros a agir em nome do povo contra um tirano. Se eles não o fizerem, o povo dispõe ainda de outros instrumentos para resistir à tirania; no caso inglês, e parece ser essa a perspectiva de Milton, o Exército, que possui a autoridade de representante do povo, já que foi instituído pelo Parlamento.

De fato, o último parágrafo da segunda edição está muito mais próximo da opinião moderada de alguns reformadores, em especial dos huguenotes franceses, como Bêze e Hotman, que restringiam o direito de resistência aos magistrados inferiores, por serem legítimos representantes do povo, do que do radicalismo de outros reformadores, como Buchanan, para quem indivíduos privados podiam pegar em armas contra o tirano. A concepção de povo fica realmente mais restrita com o acréscimo deste parágrafo, mais próxima daquela presente em panfletos, como *Vindiciae contra tyrannos*, que identificavam o povo aos magistrados estabelecidos como representantes do povo.

Não parece haver assim uma ambiguidade entre as duas versões: a resistência é considerada lícita quando realizada por mandatários e depositários da autoridade do povo. No caso inglês, o Parlamento *Rump*, que reunia os representantes do povo, tinha o direito de ter julgado Carlos I pelas suas práticas tirânicas; e o Exército, como mandatário do povo, tinha o direito de ter executado a sentença.

É claro que não se pode desprezar o fato de que Milton havia assumido o cargo de Secretário para Línguas Estrangeiras do Conselho de Estado; e como funcionário do novo regime, almejava nessa segunda edição enfatizar mais o dever de obediência, lembrando as opiniões mais ortodoxas dentro do protestantismo, do que o direito de resistência.

## 2.6. Liberdade e forma de governo

A partir de outubro de 1651, as discussões sobre a data da dissolução do Parlamento *Rump*, cada vez mais criticado pela sua inércia e ineficiência, e a convocação de eleições para um novo Parlamento tornaram-se mais intensas. Em 14 de novembro, ao assumir sua cadeira depois das campanhas militares vitoriosas na Irlanda e na Escócia, Cromwell fez um longo discurso, insistindo na necessidade de fixar uma data para a dissolução do Parlamento que se encontrava reunido desde novembro de 1640<sup>479</sup>. Na semana seguinte, por uma decisão de 49 votos a favor e 47 votos contra, foi estabelecido o dia 3 de novembro de 1654. Mas os oficiais não esperaram pela data estipulada e, alegando o caráter incorrigível e corrupto dos atuais parlamentares, dissolveram o Parlamento *Rump* pela força das armas. Em 20 abril de 1653, depois de um discurso, denunciando a perversão, libertinagem e blasfêmia de alguns parlamentares, Cromwell ordenou ao Tenente-Coronel Worsley que adentrasse ao Parlamento e dispersasse os seus membros. No dia seguinte, quando o Conselho de Estado se reuniu, Cromwell e outros oficiais anunciaram aos seus membros que eles podiam se reunir como pessoas privadas, mas não como órgão executivo da República, uma vez que com a dissolução do Parlamento, a sua autoridade havia sido também abolida. Sem grandes demonstrações de protesto contra a ação do Exército, embora este Parlamento só pudesse ser legalmente dissolvido pelo consentimento de seus membros, em 22 de abril, os oficiais publicaram uma declaração na qual justificavam sua ação como necessária para a manutenção da liberdade e anunciavam a formação de um novo Conselho de Estado<sup>480</sup>.

---

<sup>479</sup> Sobre o papel de Cromwell nesse período, ver Hill, Christopher. *O Eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 95-152.

<sup>480</sup> As razões para a dissolução do Parlamento *Rump* pelo Exército são até hoje discutidas entre os historiadores. Para um balanço a respeito desse debate, ver Worden, Blair. *The Rump Parliament 1648-1653*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Nesse período, Milton havia sofrido algumas perdas irreparáveis em sua vida pessoal. No final de 1651, o seu problema de visão se agravou consideravelmente, deixando-o em pouco tempo completamente cego. Em maio de 1652, sua esposa, Mary Powell, faleceu poucos dias depois de dar à luz; e em junho do mesmo ano, seu único filho também morreu. Sozinho, ele tinha de cuidar de suas três filhas pequenas: Anne com 5 anos, Mary com 3 anos e a recém-nascida Deborah<sup>481</sup>.

No mesmo período, as anotações em seu *Commonplace Book* revelam um interesse por Maquiavel<sup>482</sup>. Eles indicam a leitura sistemática dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, entre 1651 e 1652. Seus secretários transcreveram diversas passagens da obra de Maquiavel: a negação de que o dinheiro sustenta a guerra; a defesa de que contra um monarca tirânico só há o remédio da espada; a ideia de que a corrupção é frequente em monarquias hereditárias e que o governo eletivo é melhor do que o hereditário; o elogio aos fundadores de religiões e estados; a superioridade da república, onde é mais propícia a prática da virtude; a defesa de que as repúblicas devem retornar com frequência aos seus primeiros princípios; a crença de que o ataque é superior à defesa e de que a infantaria é superior à cavalaria; a discussão das precondições para o sucesso da expansão militar e suas consequências; a afirmação de que as repúblicas são mais confiáveis do que os principados nas suas promessas; a conexão entre distúrbios periódicos e manutenção da liberdade; o papel da participação política e militar dos cidadãos; as vantagens da renovação continuada das instituições<sup>483</sup>.

---

<sup>481</sup> Campbell, Gordon e Corns, Thomas N. *John Milton: life, work, and thought*, p. 244-246.

<sup>482</sup> Há boas razões para suspeitar que Milton tenha lido *O Príncipe* antes do início da guerra civil, apesar de não haver qualquer citação do texto em seus escritos até então.

<sup>483</sup> Milton, J. *Commonplace Book*, CPW, vol. I, p. 414-5, 456, 475-7, 495-6, 498-9, 504-5.

Milton parece se sentir atraído principalmente pelo republicanismo de Maquiavel<sup>484</sup>. Os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* confirmavam aquilo que ele havia lido nos historiadores sobre a República de Roma. Mas ele considera que Maquiavel havia colocado no centro do republicanismo duas intenções desejáveis, mas irreconciliáveis: a liberdade, que permitia a realização do ser humano por meio da participação na vida política; e a grandeza, que permitia a busca da glória nas conquistas militares. Se Maquiavel utilizava o exemplo de Roma para mostrar como uma postura ofensiva em relação ao mundo exterior era o único meio de salvaguardar a liberdade de uma república, ele utilizava o mesmo exemplo para mostrar que a busca de tal grandeza tornava a perda da liberdade inevitável<sup>485</sup>. Milton não concorda com Maquiavel de que a política de expansão é mais adequada do que a de manutenção. Ele considera que a expansão pode realmente trazer a grandeza para uma república, mas com o custo do aumento da ambição, luxúria e tirania. Isso ficava claro na experiência inglesa depois da instituição da República, com sua tentação de expansionismo e, conseqüente, declínio moral<sup>486</sup>.

Para alguns intérpretes, mesmo tendo lido e admirado o republicanismo de Maquiavel, Milton não teria recorrido às suas principais teses para dar forma aos escritos em que defende o regime republicano. Segundo Victoria Kahn, não haveria ecos de importantes teses de Maquiavel nos seus escritos, como a de que o legislador deve supor a maldade dos homens, de que a falta de ambição faz do povo o melhor guardião da liberdade, de que a

---

<sup>484</sup> Se a presença do republicanismo de Maquiavel nos escritos políticos de Milton tem sido bastante discutida, alguns intérpretes também começaram a chamar a atenção para essa influência na sua poesia. Riebling, Barbara. "Milton on Machiavelli: representations of the State in *Paradise Lost*". In: *Renaissance Quarterly*, n. 49, 1996, p. 573-97.

<sup>485</sup> Kelley, Maurice. "Milton and Machiavelli's Discorsi". In: *Studies in Bibliography*, n. 4, 1951-2, p.123-7; Bryant, Joseph Allen. "A note on Milton's use of Machiavelli's Discorsi". In: *Modern Philology*, n. 47, 1950, p. 217-221.

<sup>486</sup> Armitage, David. *John Milton: poet against empire*. In: Armitage, David (ed.) *Milton and Republicanism*, p. 206-225.

liberdade de Roma estava fundada no salutar conflito entre grandes e povo<sup>487</sup>. Segundo Paul Rahe, não seria difícil explicar as reticências ao republicanismo de Maquiavel, uma vez que Milton seria um dos raros genuínos seguidores do republicanismo clássico. Os seus escritos mostram sua crença na compatibilidade dos valores cristãos com os valores morais dos pagãos, proporcionando o fundamento adequado para a virtude civil requerida numa república. Eles também enfatizavam que a capacidade do homem para se autogovernar dependia da prática de virtudes cristãs, que Maquiavel havia considerado um obstáculo para a vida política. Para Rahe, Milton pensava ser perfeitamente possível reconciliar a visão política encontrada nos historiadores e filósofos antigos com as demandas de um cristianismo reformado. O seu profundo conhecimento e apreciação de Aristóteles e dos clássicos em geral, e sua familiaridade com as maneiras pelas quais o aristotelismo medieval havia reconciliado o consentimento popular com o governo dos melhores sobre a massa ignorante e vulgar, aproximaram Milton muito mais do republicanismo antigo do que do republicanismo de Maquiavel<sup>488</sup>.

Se Milton havia enaltecido as ações do Parlamento *Rump* – o julgamento e execução do rei, o estabelecimento da República ou Estado livre, as campanhas militares na Irlanda e na Escócia –, o fracasso na efetivação das reformas consideradas fundamentais para a liberdade religiosa e civil fez com que também aprovasse a sua dissolução pela força das armas. Se ele havia defendido o expurgo de seus membros mais conservadores, com o argumento de que a melhor parte do Parlamento deveria governar a nação, aceitava sem restrições a sua dissolução e o estabelecimento de um novo Conselho de Estado, mais restrito e constituído basicamente por oficiais – entre os 13 membros, 7 eram oficiais –

---

<sup>487</sup> Kahn, Victoria. *Machiavellian Rhetoric: from the Counter-Reformation to Milton*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 167-235

<sup>488</sup> Rahe, Paul A. "The classical republicanism of John Milton". In: *History of Political Thought*, vol. XXV, n. 2, 2004, p. 243-275.



e simpatizantes de Cromwell, que assumia a responsabilidade pelo governo da República até a convocação de um novo Parlamento.

As suas esperanças se renovaram com a assembleia reunida em 4 de julho de 1653, constituída por 140 membros nomeados pelo Conselho de Oficiais, que assumia a suprema autoridade da nação e que ficou conhecida como Parlamento Barebone<sup>489</sup>. Milton acreditava que o grande número de puritanos e republicanos, que formavam a maioria dessa assembleia, poderia enfim efetivar as reformas defendidas em seus escritos: a abolição do dízimo; o fim do ministério clerical; a completa separação entre Estado e Igreja; a liberdade de culto para todas as Igrejas reformadas; a ampla liberdade de expressão das ideias, entre outras.

Mas essas reformas não se efetivaram e em razão dos frequentes embates, em 12 de dezembro, a maioria de seus membros renunciou ao mandato e entregou a Cromwell a autoridade que eles haviam recebido do Exército. No dia seguinte, o Conselho de Oficiais se reuniu e o General Lambert apresentou o *Instrumento de Governo*, uma proposta constitucional que estabelecia o Protetorado, aprovada de modo imediato pela maioria dos oficiais; e em 16 de dezembro, Cromwell aceitava o ofício de Lorde Protetor<sup>490</sup>.

A reação de alguns publicistas, em particular dos pentamonarquistas, foi imediata, desaprovando a ideia do Protetorado e formando uma oposição radical; outros, incluindo republicanos mais pragmáticos, permaneceram fiéis ao novo governo, sugerindo reformas que aproximassem o Protetorado de um efetivo governo republicano; e outros se sentiram mais confortáveis com o Protetorado, vendo com simpatia a forte presença do elemento monárquico no novo governo. Contra a

---

<sup>489</sup> Esta assembleia ficou conhecida como Parlamento Barebone, em alusão a um de seus mais famosos membros, Praise Barbon, fervoroso puritano, comprometido com a causa republicana. Sobre esta assembleia nomeada, ver Woolrych, Austin. "The calling of Barebone's Parliament". In: *English Historical Review*, vol. LXXX, 1965, p. 492-513.

<sup>490</sup> Sobre o fracasso do Parlamento Barebone e o estabelecimento do Protetorado, ver Woolrych, Austin. *Commonwealth to Protectorate*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

acusação de que Cromwell era rei em tudo, menos no nome, os defensores do Protetorado argumentavam que o nome era diferente e, conseqüentemente, a coisa também: primeiro, o ofício de Lorde Protetor era diferente daquele de rei, por ser eletivo e meritocrático; depois, o Protetorado instaurava um autêntico regime misto, mantendo a supremacia legislativa do Parlamento, conseqüentemente, do povo. Enfim, o Lorde Protetor jamais se tornaria um tirano, em razão dos limites estabelecidos ao seu poder<sup>491</sup>.

Cinco meses depois da instituição do Protetorado, Milton publicou em 30 de maio de 1654, *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*. No seu exórdio, afirma que havia escrito esta segunda defesa do povo inglês por três razões: exaltar a virtude de seus concidadãos que livraram a república da tirania dos membros do Parlamento *Rump* e a religião da superstição de uma Igreja oficial; responder as calúnias proferidas contra ele e o povo inglês; e não desapontar seus concidadãos na defesa da liberdade<sup>492</sup>. Na verdade, além de fazer um relato autobiográfico, defendendo-se das acusações de seus adversários, a obra visava principalmente refutar as críticas que haviam sido feitas a *Pro Populo Anglicano Defensio*, defender o estabelecimento do Protetorado e a indicação de Cromwell para este ofício.

Milton concentra-se inicialmente nas críticas recebidas em *Regii Sanguinis Clamor* (1652), obra publicada sem o nome do autor por um ministro presbiteriano, Alexander More. Embora tenha sido escrita por um ex-pastor anglicano, Peter du Moulin, Milton toma como seu oponente apenas More e, assim como havia feito com Salmásio, procura inicialmente desqualificá-lo, descrevendo-o como um mercenário, hipócrita, monstro de perfídia, falsidade, ingratidão, malevolência e calúnia. A tarefa não era muito difícil, porque More havia sido recentemente banido de Leiden, onde

---

<sup>491</sup> Price, John. *Tyrants and Protectors: the difference between good and bad magistrates* (1654), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>492</sup> Milton, J. *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, SM, p. 1137-1138.

exercia o ministério numa Igreja local, quando ficou provado que ele havia seduzido e engravidado uma empregada doméstica de Salmásio, Elizabeth Guerret, no período em que se hospedou na casa do publicista francês.

No campo pessoal, Milton responde às acusações de que sua cegueira seria uma punição por seus escritos blasfemos, dizendo que escreveu em defesa do povo inglês pela convicção de seu dever cívico e por seu amor à pátria, oferecendo seus dons em benefício da coisa pública, apesar de saber que isto comprometia ainda mais sua fraca visão. Ele afirma que a sua motivação foi uma paixão desinteressada pela ampliação da liberdade civil e religiosa; e que prefere sua cegueira física, que lhe permitiu ter maior liberdade para contemplar a verdade, à escuridão da razão deturpada de seu oponente<sup>493</sup>.

No debate político, Milton alega que seu oponente não produziu outros argumentos em defesa do direito dos reis do que aqueles já apresentados por Salmásio; e como já havia respondido a esses argumentos, não haveria muita coisa a acrescentar. Na verdade, há alguns acréscimos relevantes para a compreensão de seu pensamento político.

Sobre a afirmação de seu oponente de que o Parlamento *Rump* não deveria ter tomado uma decisão sobre o destino de Carlos I, antes de ter claramente recebido a anuência do povo, do qual dependia a deliberação final, Milton questiona se, depois de ter sido investido com todo poder para agir como julgar melhor nas questões mais relevantes para a nação, este Parlamento teria de consultar a multidão numa questão que ela mesma reconhecia não ter capacidade para julgar. O seu principal argumento é de que foi justamente por ter consciência de sua ignorância que o povo havia previamente autorizado os parlamentares a tomar as decisões mais importantes para o país. Milton sustenta que nada é mais agradável à ordem da natureza, ou mais adequado ao interesse do

---

<sup>493</sup> *Id., ibid.*, p. 1139-1142.

gênero humano, do que a minoria se submeter à maioria, não em número, mas em sabedoria e virtude. Por isso, aqueles que excedem em prudência, experiência, engenho e coragem, embora possam ser poucos, constituem a maioria; e onde quer que seja, em qualquer questão, ela tem a precedência<sup>494</sup>.

Em seguida, Milton alega que o supremo conselho da nação, o Parlamento, tinha a função de refrear o possível despotismo do rei e puni-lo se fosse necessário. Por esta razão, se Carlos I foi feito prisioneiro, depois de uma guerra que ele mesmo iniciou contra o povo, esse conselho tinha toda autoridade para decidir pela sua punição, depois de tê-lo derrotado no campo de batalha. Carlos I havia sido julgado como um inimigo e, por isso, condenado à morte; e uma vez que um tirano não é somente inimigo de um povo, mas inimigo do gênero humano, ele foi executado com toda justiça.

Sobre a suposta inconstância do Parlamento *Rump*, que havia anteriormente assumido um compromisso – *The Solemn League and Covenant* – com os escoceses de manter a majestade real, Milton adverte que é preciso distinguir uma promessa de um compromisso solene. Se os parlamentares haviam prometido aos escoceses de que manteriam a forma de governo, a segurança da nação logo os persuadiu a adotar uma política diferente. Apoiando-se no conselho de Cícero de que os senadores romanos deveriam tomar suas decisões de acordo com o interesse público e de que não seria uma marca de inconstância acomodar as decisões ao cenário político do momento, Milton defende que é preciso muitas vezes alterar as resoluções tomadas de acordo com as circunstâncias. Como o principal compromisso do Parlamento era com a liberdade e a verdadeira religião, guiados pela suprema lei do bem-estar público, os parlamentares defenderam a liberdade e a religião, ameaçadas pela tirania de Carlos I<sup>495</sup>.

---

<sup>494</sup> *Id., ibid.*, p. 1148-1149.

<sup>495</sup> *Id., ibid.*, p.1149-1150.

Milton contesta, em seguida, a afirmação de seu oponente de que o Exército havia causado danos à Igreja da Inglaterra. Na verdade, o Exército não havia empreendido apenas uma batalha militar, mas também uma batalha evangélica, pois os seus soldados lutaram tanto pela liberdade política quanto pela liberdade religiosa. Antes de punir seus adversários com a espada, os oficiais tentaram reformá-los pela razão e pela oração, mostrando seu valor e sua fé.

Milton toma então as críticas feitas a Cromwell, quando ainda era general do Exército, para defender sua nomeação como Lorde Protetor<sup>496</sup>. Sobre a acusação de que Cromwell teria a intenção de subverter todas as monarquias e exterminar todos os reis, Milton a considera sem fundamento, porque seria contrário ao seu caráter. Sobre a denúncia de que ele teria persuadido o rei secretamente a se retirar para a ilha de Wight, afirma que foi o próprio rei, seguindo seus conselheiros, que tomou essa iniciativa a fim de facilitar a sua fuga para o Continente. Sobre a acusação de que ele teria provocado uma matança na Escócia, alega que sua campanha militar não visava prejudicar os escoceses, mas apenas impor a ordem.

Milton passa a fazer uma série de elogios a Cromwell com uma breve descrição de sua vida, de sua participação nas guerras civis, de suas conquistas e seus triunfos. Comenta como sua confiança em Deus o favoreceu no campo de batalha e destaca sua sobrenatural virtude, a excelência de seu caráter, os serviços públicos prestados pelos seus antepassados, sua participação na restauração da verdadeira religião e sua disciplina, adaptada não apenas às necessidades da guerra, mas também aos preceitos do cristianismo. Descreve ainda algumas de suas memoráveis ações e seu desempenho no Conselho de Estado. Afirma que quando Cromwell percebeu que os parlamentares estavam tentando perpetuar-se com novas eleições viciadas e estavam mais

---

<sup>496</sup> *Id., ibid.*, p. 1150-1153.

preocupados com o próprio interesse do que com o bem público, ele pôs um fim ao Parlamento *Rump*; reuniu um novo Parlamento, que consentiu voluntariamente com sua dissolução ao constatar sua incapacidade; e nessa situação de desolação, ao permanecer na condução do governo, salvou o país da anarquia. Por isso, o Conselho de Estado havia concedido a ele a palma da soberania, pela sua inegável habilidade e virtude, e se ele havia rejeitado a pompa do título de rei, foi para assumir a função de guardião e protetor da liberdade do povo inglês. Afinal, "nada no mundo é mais agradável a Deus, mais conforme à razão, mais politicamente justo ou mais geralmente útil do que o supremo poder nas mãos dos melhores e mais sábios homens" (*Pro Populo Anglicano Defensio Secunda*, SM, p. 1152). Mas alerta que se Cromwell ameaçar ou suprimir a liberdade que ele tem defendido com tanto empenho, o que é pouco provável em razão de sua virtude e integridade, deve ser censurado e punido, como qualquer magistrado civil que não cumpre com seu ofício<sup>497</sup>.

Milton faz então algumas recomendações a Cromwell. A primeira é deixar o governo da Igreja para seus ministros, livrando-se de um encargo tão oneroso e tão incompatível com suas funções, uma vez que os poderes civil e eclesiástico são tão diferentes que juntá-los, apesar de aparentemente fortalecê-los, seria na realidade enfraquecer e subverter cada um deles. Além dessa separação, sugere que seja removido todo poder jurisdicional da Igreja, incompatível com sua missão. A segunda recomendação é reduzir o número de leis ao mínimo necessário, não promulgando mais leis do que as que foram abolidas e mantendo somente aquelas que são necessárias para distinguir o bem do mal. A terceira sugestão é alocar mais recursos à educação da juventude e proporcionar uma instrução que recompense o esforço e o mérito, pois a liberdade depende da virtude, que é adquirida com a disciplina do espírito. Enfim, a

---

<sup>497</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 1153-1154

quarta recomendação é permitir a livre discussão da verdade, sem qualquer perigo ou prejuízo para os escritores, sem qualquer submissão ao capricho de um censor, pois a liberdade de expressão é o melhor meio de florescer a verdade e o conhecimento<sup>498</sup>.

Assim, a liberdade estaria garantida e assegurada, pois os cidadãos teriam seus direitos respeitados:

“todos os cidadãos de todas as classes desfrutariam de direitos e de leis iguais. Se há alguém que pense que isto não é liberdade suficiente, ele me parece mais motivado pela concupiscência da ambição e da anarquia do que pelo amor a uma genuína e bem regulada liberdade” (*Ibid.*, p. 1155).

Milton clama ao povo para manter a liberdade conquistada pelas armas, sem esquecer que ela era fruto da piedade, justiça, temperança, coragem, enfim da virtude. Para ele, a menos que o povo vença a superstição, a avareza, a ambição, a luxúria, a sensualidade, ou seja, todo tipo de vício, terá sido em vão a vitória sobre o despotismo e a tirania. Milton ainda adverte que o povo não pode mergulhar na mesma conduta depravada dos realistas nem imitar os seus excessos e suas futilidades. Se o povo mantiver os mesmos princípios religiosos, a mesma paciência, a mesma integridade e a mesma discrição, que o fez forte e livre, vencerá todas as futuras dificuldades. Mas se cair no abismo da corrupção, nem Cromwell nem uma nação de Brutus poderão salvá-lo de uma nova escravidão<sup>499</sup>.

Nos últimos parágrafos do novo tratado, Milton sustenta que um povo que não é capaz de se controlar, entregando-se à escravidão de sua luxúria, caí numa servidão involuntária, pois a natureza dita que aquele que é incapaz de se governar pelo seu intelecto, seja governado por outrem. Mais uma vez enfatiza que ser livre é o mesmo que ser piedoso, sábio, temperante, justo, frugal, abnegado, magnânimo e corajoso, ou seja, virtuoso. Nesse

---

<sup>498</sup> *Id.*, *ibid.*, p.1154-1155.

<sup>499</sup> *Id.*, *ibid.*, p.1155-1156.

sentido, se o povo deseja permanecer livre, deve aprender a obedecer a razão e a governar a si mesmo, abandonando as suas superstições e os seus vícios<sup>500</sup>.

O sucesso da primeira defesa do povo inglês não se repetiu nesta segunda defesa, nem teve o mesmo reconhecimento do novo governo<sup>501</sup>. No Protetorado de Cromwell, a função de Milton mudou de secretário do Conselho de Estado para assessor da Secretaria de Estado, chefiada por John Turloe, diminuindo consideravelmente seu papel e seu envolvimento com as principais questões políticas. Embora os registros oficiais apontem a sua participação na administração pública, em particular na elaboração de tratados internacionais e cartas diplomáticas, parece que ele dedicou mais tempo à vida literária, compondo sonetos em homenagem aos seus contemporâneos, redigindo tratados como *De Doctrina Christiana* e poemas como *Paradise Lost*, do que aos problemas da República. O seu salário anual também foi reduzido de 288 libras para 150 libras, a partir de 17 de abril de 1656, com a compensação de tornar-se uma espécie de pensão vitalícia, o que não era muito comum na época, demonstrando o reconhecimento do governo pelos seus serviços<sup>502</sup>.

Em 12 de novembro do mesmo ano, ele se casou com Katherine Woodcock, que tinha apenas 28 anos. Em 19 outubro de 1657, nasceu a primeira filha do novo casamento, que recebeu o nome da mãe. Ambas, no entanto, morreram no ano seguinte, a esposa em 3 de fevereiro e a filha em 17 de março<sup>503</sup>.

A relação de Milton com o Protetorado tem sido em geral apresentada como uma admiração sem reservas. O seu apoio

---

<sup>500</sup> *Id., ibid.*, p.1156-1157.

<sup>501</sup> Alexander More respondeu ao tratado de Milton com a publicação em outubro de 1654 de *Alexandri Mori Ecclesiasticae Fidei Publicae*, na qual refutava as acusações de Milton, que foram reafirmadas em *Joannis Miltoni Angli Pro Se Defensio*, publicado em agosto de 1655. Os dois novos textos traziam mais ofensas pessoais do que ideias políticas.

<sup>502</sup> Fallon, Robert T. *Milton in Government*, p. 151-160.

<sup>503</sup> Campbell, Gordon e Corns, Thomas N. *John Milton: life, work, and thought*, p. 265-269.



estaria fundado na sua fé em líderes que surgem em momentos de crise e em tempos de transição, na sua crença de que grandes homens, apoiados pelo favor divino e investidos de poder extraordinário, são capazes de conduzir o povo da servidão para a liberdade. No caso do Protetorado, Cromwell aparecia, pelas suas qualidades e virtudes, como um instrumento do poder e da justiça de Deus, encarregado de manter a liberdade dos ingleses até que o povo estivesse preparado para se autogovernar.

Alguns intérpretes, no entanto, sustentam que a adesão de Milton não foi tão ampla e irrestrita. Os resultados do novo governo no campo religioso, com a manutenção da Igreja oficial e o aumento da perseguição aos dissidentes, e no campo político, com o restabelecimento de uma segunda assembleia legislativa de natureza aristocrática, a denominada Outra Casa, o levaram a uma crítica sutil, mas firme, ao caráter cada vez mais régio e conservador do Protetorado. Nesse sentido, se ele não renunciou completamente a Cromwell, desaprovou fortemente seu governo, alertando o povo de maneira implícita para a ambição pessoal do Lorde Protetor<sup>504</sup>.

Já alguns intérpretes defendem que seu desencantamento tornou-se mais e mais acentuado até a sua atitude de renúncia total em relação ao Protetorado de Cromwell<sup>505</sup>. Isto poderia ser comprovado, por exemplo, com a sua decisão de publicar a obra que ele atribuía equivocadamente a Walter Raleigh, *The Cabinet-Council*, em 4 de maio de 1658<sup>506</sup>.

Na verdade, a obra era uma versão de um tratado chamado *Observations Political and Civil*, escrito provavelmente entre 1590

---

<sup>504</sup> Lewalski, Barbara K. "Milton: Political Beliefs and Polemical Methods, 1559-60". In: *PMLA (Modern Language Association of America)*, vol. 74, n. 3, p. 191-200.

<sup>505</sup> Dzelzainis, Martin. "Milton and the Protectorate in 1658". In: Armitage, David (ed.) *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 181-205.

<sup>506</sup> O título completo da obra era *The Cabinet-Council: Containing the Chief Arts of Empire, and Mysteries of State; Discabineted in Political and Polemical Aphorisms, gounded on Authority, and Experience; and illustrated with the choicest Examples and Historical Observations*

e 1600, que reunia uma coleção de aforismos militares e políticos extraídos de Aristóteles, Tito Lívio, Cícero, Políbio, Maquiavel, Guicciardini e, em especial, Tácito, compilada por um autor que assinava simplesmente T.B.<sup>507</sup>

Na carta de advertência ao leitor, Milton explica que tendo o manuscrito em suas mãos por vários anos, foi impelido a publicá-lo. Qual teria sido a razão de sua decisão? Para Dzelzainis, a resposta não se encontra no texto, já que seria estéril tentar distinguir os aforismos que Milton aprovaria e aqueles que ele reprovaria. A única maneira de entender a publicação de um livro de conselhos, do qual ele era um crítico, seria elucidar as suas intenções. Segundo Dzelzainis, a resposta estaria na epígrafe de Horácio, escolhida por Milton para compor a folha de rosto. Esta epígrafe – "*Quis Martem tunica tectum adamantina digne scripserit?*" (Horácio, Odes, 1.6.13-1)<sup>508</sup> – teria um caráter subversivo, já que a Ode da qual havia sido retirado o verso tinha a forma de *recusatio*: Horácio havia recusado o pedido de Agrippa para escrever um poema épico sobre suas conquistas militares, indicando outro poeta para esta tarefa, Varius. Na interpretação de Dzelzainis, a epígrafe significaria: "Quem pode escrever mais dignamente sobre Agrippa?"; e a resposta subentendida: "Não eu, mas Varius". Traduzindo para o cenário da política inglesa, ela teria o seguinte sentido: "Quem pode escrever mais dignamente sobre Cromwell?", "Não eu, mas Raleigh", isto é, o autor de máximas corruptas sobre o exercício do poder político. A publicação seria então um gesto profundamente irônico. Milton oferecia um livro de conselhos a Cromwell, porque o Protetorado se degenerou a tal ponto que só esse tipo de máximas era apropriado para o seu governo. O tratado apresentava um conjunto

---

<sup>507</sup> Talvez por Raleigh ter sido um dos mais proeminentes expoentes ingleses do tacitismo, considerado um repertório de técnicas políticas indispensáveis para a condução eficiente das monarquias renascentistas, Milton tenha atribuído a obra a ele.

<sup>508</sup> "Quem poderia escrever mais dignamente o que Marte esconde em sua túnica adamantina?"

de conselhos pervertidos para um regime corrompido. Dessa forma, sua publicação deveria ser entendida como sua completa rejeição ao Protetorado.

A interpretação de Dzelzainis é questionada por Paul Stevens, para quem o poema de Horácio não desprezava as virtudes militares de Agrippa nem o veio poético de Varius. Além disso, não seria tão clara a identidade entre Marte e Agrippa, já que Marte poderia representar a própria guerra heroica, e seria precipitado julgar todo o texto apenas pela epígrafe. Segundo Stevens, a publicação não representava uma condenação irônica do Protetorado, mas uma evocação da melhor política externa para a Inglaterra, na qual Milton estava envolvido desde o início de 1658, quando aumentaram as investidas espanholas na costa inglesa. Stevens argumenta que uma das convicções que Milton havia herdado do período elisabetiano era a antipatia em relação ao imperialismo espanhol. Desde seus primeiros escritos, era claro o seu receio de uma agressão católica, liderada pela Espanha, aos reformadores ingleses. Ele editava então *The Cabinet-Council*, um livro de conselhos de um herói nacional e implacável inimigo da Espanha, Walter Raleigh, num período de iminente conflito, a fim de recordar a necessidade de manter as grandes potências católicas longe da ilha. Apesar de suas desavenças e desilusões com a política interna de Cromwell, Milton devotava sua energia e habilidade na articulação da política externa do Protetorado<sup>509</sup>.

Mas seja qual for a interpretação desta publicação, parece que a forma de governo não se encontrava entre as principais preocupações de Milton. O governo unicameral do Parlamento *Rump*, o governo de uma só pessoa no início do Protetorado ou do governo supostamente misto do final do Protetorado são tratadas com certa indiferença diante de questões que são consideradas mais relevantes como a imposição de uma crença religiosa, a obrigação de se submeter a uma Igreja oficial ou a falta de liberdade de

---

<sup>509</sup> Stevens, Paul. "Milton's "Renunciation" of Cromwell: The Problem of Raleigh's Cabinet Council". In: *Modern Philology*, vol. 98, n.3, 2001, p. 363-392.

consciência e de expressão. Mais do que nas formas constitucionais ou nos mecanismos institucionais, Milton parece acreditar que só com a obtenção da liberdade interior, adquirida pela prática da virtude, é que a liberdade civil pode ser conquistada e exercitada.

### Capítulo 3

#### Nedham e a Excelência do Estado Livre

Marchamond Nedham também não pode ser considerado um pensador original ou inovador. A sua principal contribuição foi ter divulgado os princípios do republicanismo no período das guerras civis e do interregno, traduzindo-os numa linguagem compreensível para os ingleses e trazendo-os para um debate público mais amplo.

Se dispomos de várias biografias de Milton, o que nos permite compreender a sua formação intelectual, o desenvolvimento de suas ideias e quais foram as suas principais influências, o mesmo não acontece com Nedham. Sabemos que ele nasceu em Burford, no condado de Oxfordshire, por volta de 1620, estudou no All Souls College, em Oxford, onde alcançou o bacharelado, em 1637. Depois de um curto período como professor assistente numa escola pública de Londres, foi trabalhar como funcionário na renomada corte de justiça de Gray's Inn, em 1641<sup>510</sup>.

Nesse período de crescente conflito entre rei e Parlamento, o debate sobre questões políticas e religiosas começou a ocupar cada vez mais os recém-criados jornais impressos. Eles tornaram-se rapidamente o principal canal de expressão das ideias dos partidos envolvidos e um importante meio de divulgação das diversas opiniões, constituindo-se numa espécie de fórum público no qual problemas vitais para a nação eram discutidos e apresentados para um público cada vez mais amplo<sup>511</sup>.

Até o início do século XVII, as notícias circulavam geralmente por meio de documentos oficiais ou de cartas privadas

---

<sup>510</sup> Para uma biografia de Nedham ver Frank, Joseph. *Cromwell's Press Agent: A Critical Biography of Marchamont Nedham*. Lanham: University Press of America, 1980.

<sup>511</sup> Raymond, Joad. *The invention of the newspaper. English newsbooks, 1641-1649*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

entre amigos ou parceiros comerciais. No decorrer da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), os noticiários impressos começaram a se popularizar cada vez mais, particularmente em Londres. Apesar de Carlos I ter proibido a circulação de jornais – o Decreto sobre Impressão, publicado em 1637 pela Câmara Estrelada, estabelecia a sua ilegalidade – eles se difundiram rapidamente com o início das guerras civis<sup>512</sup>. Adotaram principalmente a forma de semanários, nos quais os eventos da semana anterior eram descritos e comentados sob a rubrica da data em que haviam ocorrido<sup>513</sup>. Os editores dos semanários não apenas relatavam os acontecimentos, mas também expressavam sua opinião e procuravam fundamentá-la com base nas mais diversas referências do pensamento político e teológico de autores consagrados<sup>514</sup>.

O número de panfletos impressos também aumentou consideravelmente nesse período. Para se ter uma ideia, o livreiro George Thomason adquiriu 22 panfletos em 1640; nos dois anos seguintes, obteve cerca de 2.000 panfletos; e entre 1642 e 1660, ele reuniu mais de 22.000 panfletos<sup>515</sup>. Este tipo de publicação, em geral com poucas páginas e sobre assuntos mais circunstanciais, possibilitava a participação efetiva de cidadãos letrados no debate público, já que não era muito difícil obter uma prensa e imprimir os próprios escritos. A grande maioria deste material impresso visava

---

<sup>512</sup> Frank, Joseph. *The Beginnings of the English Newspaper, 1620-1660*. Massachussets: Harvad Univesity Press, 1961.

<sup>513</sup> Sommerville, John. *The News Revolution in England: Cultural Dynamics of Daily Information*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

<sup>514</sup> Cust, R. "News and politics in early seventeenth-century England". In: *Past & Present*, n. 112, 1986, p. 60-90.

<sup>515</sup> A coleção de George Thomason tornou-se a mais extensiva fonte de informações sobre os escritos políticos da época. Ela encontra-se na British Library, a maioria em microfilmes, no *Catalogue of the Pamphlets, Books, Newspapers, and Manuscripts Relating to the Civil War, the Commonwealth, and Restoration, Collected by George Thomason, 1640-1661*, editado por G. K. Fortescue.

divulgar uma determinada causa, quase sempre entrando em polêmica direta com seus adversários políticos ou religiosos<sup>516</sup>.

Várias razões podem explicar este aumento exponencial de jornais e panfletos<sup>517</sup>. Além de fatores sociais e econômicos – a publicação cada vez maior de textos em língua inglesa, que começou com a tradução da Bíblia em 1539; o aumento do número de alfabetizados, principalmente em Londres; a redução no preço dos exemplares em razão dos avanços técnicos na impressão; a consolidação de uma indústria de impressão e de distribuição, principalmente em Londres; entre outros – parece ter sido fundamental a extinção da Câmara Estrelada, em julho de 1641, que controlava o conteúdo das publicações e limitava a produção e distribuição de textos impressos<sup>518</sup>.

### 3.1. Jornalismo e opinião pública

Nesse contexto, com cerca de vinte e dois anos, Nedham ganhou certa notoriedade ao tornar-se editor do semanário *Mercurius Britanicus*<sup>519</sup>. Criado em 1643 para sustentar a causa parlamentar, este semanário vinha se contrapor a principal publicação que defendia a causa realista, *Mercurius Aulicus*, editado por John Birkenhead. Os dois semanários competiam com outras publicações, direcionadas a diferentes públicos: *Moderate* divulgava as ideias dos *Levellers*; *Mercurius Civicus* era direcionado aos comerciantes londrinos; *A Perfect Diurnall* dirigia-se aos defensores da causa puritana; *Parliament Scout* era

<sup>516</sup> Raymond, Joad. *Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

<sup>517</sup> Para um exame mais detalhado dessa razões, ver Freist, Dagmar. *Governed By Opinion: Politics, Religion and the Dynamics of Communication in Stuart London*. London: Tauris Academic, 1997.

<sup>518</sup> Para uma descrição e análise desses fatores, ver Achinstein, Sharon. "Texts in conflict: the press and the Civil War". In: Keeble, N. H. (ed.) *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 50-68.

<sup>519</sup> Raymond, Joad. "A Mercury with a winged conscience: Marchamont Nedham, monopoly and censorship". In: *Media History*, n. 4, 1998, p. 7-18.

destinado aos leitores das províncias e das classes sociais mais baixas de Londres; *Mercurius Melancholicus* era dirigido aos presbiterianos; e assim por diante. Em 1644, circulava em Londres, uma cidade com cerca de meio milhão de habitantes, uma dezena de semanários<sup>520</sup>.

Nos editoriais do *Mercurius Britanicus*, Nedham procurava convencer os seus leitores de que ele comunicava de maneira imparcial os eventos políticos mais marcantes ocorridos na semana anterior. A sua publicação era apresentada como um contraponto ao facciosismo do semanário realista *Mercurius Aulicus*<sup>521</sup>. Em geral, os seus editoriais reproduziam os principais argumentos que fundamentavam a causa parlamentar: enfatizavam a característica limitada e mista da monarquia inglesa, que havia sido violada por Carlos I, ao fazer um uso indiscriminado e sistemático de suas prerrogativas reais<sup>522</sup>; e retomavam com frequência a própria resposta do rei em *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of both Houses of Parliament*, na qual era admitida a partilha do supremo poder de legislar entre rei e Parlamento, para denunciar os abusos de Carlos I<sup>523</sup>. Além dos realistas, eles se opunham com frequência aos papistas, por tramar contra a causa protestante, denunciando os vícios morais e a corrupção de nobres e bispos anglicanos<sup>524</sup>.

Contra a opinião dos realistas de que num conflito entre rei e Parlamento a única saída constitucional era o rei exercer as prerrogativas que possuía legalmente, Nedham sustentava que o poder real era limitado pela antiga constituição do reino tanto no

---

<sup>520</sup> Nelson, Carolyn. *British Newspapers and Periodicals: a short-title catalogue*. New York: MLA, 1987. Além do catálogo disponível na British Library, exemplares desses jornais e periódicos podem ser encontrados em sites como [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com) e em coletâneas como a organizada por Raymond, *Joad Making the News: an anthology of the newsbooks of revolutionary England, 1641-1660*. Moreton-in-Marsh: Windrush Press, 1993.

<sup>521</sup> *Mercurius Britanicus* n. 39 (10 a 17 de junho de 1644).

<sup>522</sup> *Ibid.*, n. 57 (4 a 11 de novembro de 1644).

<sup>523</sup> *Ibid.*, n. 61 (9 a 16 de dezembro de 1644).

<sup>524</sup> *Ibid.*, n. 55 (21 a 28 de outubro de 1644).



seu exercício quanto na sua natureza; e quando o rei desrespeitava esses limites, o Parlamento, que era o legítimo representante do povo, no qual residia a fonte e a origem de toda autoridade política, tinha o direito e o dever de impedir as arbitrariedades do rei, mesmo que fosse com o recurso às armas<sup>525</sup>. Como era ressaltado em diversos panfletos que apoiavam a causa parlamentar, defendia que a oposição ao rei era legal e necessária, a fim de proteger os direitos e as liberdades dos ingleses<sup>526</sup>.

Mesmo sendo financiado pelo Parlamento, Nedham procurava manter certa independência dos parlamentares, que eram muitas vezes criticados em seus editoriais<sup>527</sup>. Talvez por essas críticas, em maio de 1646, quando a guerra estava virtualmente ganha, o Parlamento suspendeu a publicação do *Mercurius Britannicus*, com a alegação de que seus editoriais eram escandalosos e subversivos<sup>528</sup>. Nedham chegou a ser preso por 12 dias e só foi solto com a condição de que abandonasse a atividade de jornalista. No ano seguinte, passou a dedicar-se à prática da medicina e aproximou-se dos *levellers*, em particular de John Lilburne, com quem havia partilhado a cela da prisão<sup>529</sup>.

Quando um novo conflito armado parecia cada vez mais inevitável, Nedham mudou de lado e passou a apoiar a causa real. Em setembro de 1647, com vinte e sete anos, foi encarregado de um dos principais jornais realistas, *Mercurius Pragmaticus*, que em

---

<sup>525</sup> *Ibid.*, n. 47 (12 a 19 de agosto de 1644).

<sup>526</sup> *Ibid.*, n. 66 (13 a 20 de janeiro de 1645).

<sup>527</sup> *Ibid.*, n. 86 (9 a 16 de junho de 1645).

<sup>528</sup> A última publicação do *Mercurius Britannicus* foi o número 130, que cobria a semana de 11 a 18 de maio de 1646.

<sup>529</sup> Worden, Blair. "Wit in a Roundhead: the dilemma of Marchamont Nedham". In: Amussen, Susan D (ed.) *Political Culture and Cultural Politics in Early Modern England: Essays Presented to David Underdown*. Manchester: Manchester University Press, 1995, p. 315-6.

razão do sucesso alcançado começou a ser plagiado<sup>530</sup>. Vários jornais apareceram com o mesmo nome, defendendo ou não a causa real, confundindo os leitores menos avisados<sup>531</sup>.

Nos exemplares que podem ser considerados autênticos, Nedham denunciava com veemência os abusos do Exército parlamentar, a intransigência de seus generais, em especial Oliver Cromwell, e alertava para os risco de um iminente golpe militar<sup>532</sup>. Como contava com alguns informantes que descreviam as disputas e intrigas parlamentares, ele recorria frequentemente ao uso de sátiras e anedotas, a fim de ridicularizar os principais líderes do Parlamento, em particular William Prynne<sup>533</sup>.

A preocupação com a instauração de uma ditadura militar fez com que Nedham apoiasse, em alguns panfletos, o retorno de Carlos I ao trono inglês e o restabelecimento de uma monarquia de acordo com a antiga constituição do reino. O mais relevante desses escritos talvez tenha sido *The Case of the Kingdom Stated*, publicado em 1647, no qual defendia uma aliança entre o rei e os independentes. O seu principal argumento era de que só o rei podia unir os diferentes partidos em conflito – realistas, presbiterianos, independentes e puritanos mais radicais –, restaurando a unidade do reino, porque o interesse do rei acomodava melhor os interesses de todos os envolvidos<sup>534</sup>.

Mesmo depois da derrota definitiva das tropas reais, Nedham continuou apoiando a causa real. Em *A Plea for the King and*

<sup>530</sup> Foram no total 66 edições sob a responsabilidade de Nedham. O primeiro número de *Mercurius Pragmaticus* cobriu as notícias da semana de 14 a 21 de setembro de 1647 e o último, as notícias da semana de 26 de dezembro de 1648 a 9 de janeiro de 1649.

<sup>531</sup> Peacey, Jason. "The counterfeit silly curr': Money, Politics, and the Forging of Royalist Newspapers during the English Civil War". In: *Huntington Library Quarterly*, v. 67, n. 1, 2004, p. 27-58.

<sup>532</sup> *Mercurius Pragmaticus* n.5 (12 a 19 de outubro de 1647) e n.6 (19 a 26 de outubro de 1647).

<sup>533</sup> *Ibid.*, n. 7 (26 de outubro a 2 de novembro de 1647), n. 13 (7 a 14 de dezembro de 1647), n. 18 (11 a 18 de janeiro de 1648), n. 21 (1 a 8 de fevereiro de 1648) e n.32 (18 a 25 de abril de 1648).

<sup>534</sup> Nedham, M. *The Case of the Kingdom Stated, according to the proper interests of the severall parties engaged* (1647), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

*Kingdome, by way of Answer to the late Remonstrance of the Army*, publicado em 1648, acusava o Exército parlamentar de traição, ao ter subvertido as leis fundamentais do reino, agindo contra a antiga constituição inglesa<sup>535</sup>.

Nos últimos editoriais de *Mercurius Pragmaticus*, Nedham criticou duramente o expurgo do Longo Parlamento e a prisão do rei<sup>536</sup>. Após a execução de Carlos I, passou a denunciar o regicídio e criticar com veemência os oficiais do Exército e os membros do Parlamento *Rump* numa nova versão do *Mercurius Pragmaticus* que apresentava o subtítulo "*For King Charls II*"<sup>537</sup>

Em junho de 1649, foi preso e mandado para Newgate<sup>538</sup>. Nedham tinha fortes razões para temer pela própria vida, já que pelo Ato de Traição, aprovado pelo Parlamento *Rump* em maio de 1649, os autores de escritos considerados sediciosos podiam ser condenados à morte. No início de agosto, publicou um panfleto, *Certain Considerations Tendered in all humility*, no qual pedia ao novo regime aquilo que com insistência em seus editoriais havia recomendado não fazer depois de uma guerra: mostrar leniência com os antigos adversários<sup>539</sup>.

Três meses depois, Nedham conseguiu escapar da prisão e passou a viver escondido nos arredores de Londres. Em novembro, ele viu na decisão do Parlamento *Rump* de impor um compromisso de lealdade à República a oportunidade de voltar a viver em paz. Assinou o compromisso de fidelidade ao novo regime e não apenas

<sup>535</sup> *Id.*, M. *A Plea for the King and Kingdome; by way of answer to the late Remonstrance of the Army, presented to the House of Commons* (1648), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>536</sup> *Mercurius Pragmaticus*, n. 36-7 (5 a 12 de dezembro 1648), n. 38 (12 a 19 de dezembro de 1648), n. 39 (19 a 26 de dezembro de 1648) e n.40-1 (26 de dezembro de 1648 a 9 de janeiro de 1649). As edições seguintes do semanário *Mercurius Pragmaticus* foram publicadas por George Wharton.

<sup>537</sup> *Mercurius Pragmaticus (For King Charls II)*, n. 1 (17 a 24 de abril de 1649).

<sup>538</sup> O último número de *Mercurius Pragmaticus (For King Charls II)* sob responsabilidade de Nedham foi publicado no final de junho e cobria a semana de 19 a 26 de junho de 1648. Depois de sua prisão, o jornal foi publicado por Samuel Sheppard.

<sup>539</sup> Nedham, M. *Certain Considerations Tendered in all humility, to an Honorable Member of the Councill of State* (1649), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

conseguiu a complacência como foi designado pelo Conselho de Estado para assumir o semanário oficial do governo, *Mercurius Politicus*<sup>540</sup>.

O primeiro número do novo semanário cobria os acontecimentos da semana de 6 a 13 de junho de 1650. Mas pela relevância do evento da semana anterior, noticiava também a chegada de Cromwell e o seu encontro com Farfaix, destacando o heroísmo, a dedicação e os serviços prestados por Cromwell à causa parlamentar<sup>541</sup>.

Cromwell havia retornado de sua vitoriosa campanha militar na Irlanda e preparava-se para investir contra a Escócia, considerada uma ameaça à segurança do novo regime pela forte influência presbiteriana e pelas intenções dos realistas escoceses em coroar Carlos II como rei da Escócia. Ele chegara a Londres em 1 de junho; e no dia seguinte encontrara o General Fairfax, o supremo comandante do Exército parlamentar, que se mostrava reticente em atacar os escoceses. Cromwell era o segundo em comando, um dos mais influentes membros do Parlamento *Rump* e do Conselho de Estado. Depois desse encontro, Fairfax anunciou sua renúncia ao comando supremo do Exército e o transferiu a Cromwell<sup>542</sup>.

Como editor do *Mercurius Politicus*, Nedham foi supervisionado por Milton até a edição de número 85, publicado em janeiro de 1652<sup>543</sup>. Algumas vezes Milton aparecia como coeditor, o que parece pouco provável em razão de suas inúmeras

<sup>540</sup> Rahe, Paul. "An Inky Wretch: the outrageous genius of Marchamont Nedham". In: *National Interest*, n. 70, 2002-3, p. 55-64.

<sup>541</sup> *Mercurius Politicus*, n.1 (6 a 13 de junho de 1650).

<sup>542</sup> Sobre as campanhas militares nos primeiros anos do regime republicano ver Woolrych, Austin. *Britain in Revolution*, p. 461-501. Sobre a carreira de Cromwell, desde capitão a general do Exército, até chegar ao mais alto posto de comando, ver Hill, Christopher. *O Eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*, p. 33-130.

<sup>543</sup> Anthony, H. Sylvia. "Mercurius Politicus under Milton". In: *Journal of the History of Ideas*, n. 27, 1966, p. 593-609.

atividades<sup>544</sup>. Eles chegaram a trabalhar juntos na Secretária de Estado, chefiada por John Turloe, no período do Protetorado, e eram frequentemente associados pelos seus adversários realistas e presbiterianos. Alguns biógrafos falam de uma amizade entre eles antes mesmo de terem sido funcionários do novo regime<sup>545</sup>.

Mas é difícil imaginar como pessoas tão diferentes poderiam partilhar algo além da mesma causa política. A castidade, abstinência e frugalidade de Milton contrastavam com a mundanalidade, jovialidade e boemia de Nedham. Enquanto Milton buscava o reconhecimento intelectual e procurava em seus escritos despertar a virtude em seus leitores, exaltando valores imutáveis, Nedham escrevia a favor de seu empregador, rei ou Parlamento, de acordo com o momento político, e procurava convencer seus leitores da causa que defendia. Se o texto de Milton era pautado pela retórica clássica e pelas referências aos grandes escritores do passado, Nedham fazia uso de uma linguagem simples, direta e sensacionalista, recorrendo mais à imaginação do que à razão de seus leitores. Como jornalista, apostava na persuasão para conquistar seu público e apelava mais às paixões do que à consistência dos argumentos<sup>546</sup>.

Nedham e Milton tinham um poderoso amigo em comum, o advogado John Bradshaw, que havia presidido o julgamento de Carlos I e assumido a presidência do Conselho de Estado, na qual permaneceu até dezembro de 1651. Se Milton sempre elogiou o amigo em seus escritos, especialmente em *Pro Populo Defensio Secunda*<sup>547</sup>, Nedham havia retratado Bradshaw como um monstro e

---

<sup>544</sup> French, J. Milton. "Milton, Nedham, and Mercurius Politicus". In: *Studies in Philology*, n. 33, 1933, p. 236-252; Beller, Eimer. "Milton and Mercurius Politicus". In: *Huntington Library Quarterly*, n. 5, 1941-2, p. 479-487.

<sup>545</sup> Darbishire, Helen. *The Early Lives of Milton*. London: Barnes and Noble, 1932, p. 44.

<sup>546</sup> Worden, Blair. "Milton and Marchamont Nedham". In: Armitage, David (ed.) *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 156-180.

<sup>547</sup> Milton elogia Bradshaw por seu conhecimento jurídico e por ter sido um advogado do povo inglês. Ele destaca sua participação no julgamento do rei, sua coragem e sua determinação na defesa da liberdade, afirmando que sua glória será maior do que a de outros tiranocidas, porque

sanguinário assassino em seus editoriais do *Mercurius Pragmaticus (For King Charls II)*<sup>548</sup>. Só depois da interseção de Bradshaw em seu favor, quando recebeu o perdão do novo regime, é que Nedham se aproximou do antigo adversário e passou a descrevê-lo, nos editoriais do *Mercurius Politicus*, como um homem de notáveis qualidades e um dos principais responsáveis pela paz e segurança da nação<sup>549</sup>.

Exceto por alguns meses, já próximo da extinção do semanário com a restauração da monarquia, Nedham permaneceu como editor dessa publicação oficial, mantendo seu posto nos sucessivos governos do regime republicano. A cada novo governo, ele denegria o anterior que havia defendido. Os heróis louvados do passado se transformavam em vilões do presente e vice-versa. Isto lhe valeu a fama entre seus contemporâneos de camaleão, oportunista e vira-casacas, de um publicista sem princípios, sem convicções e sem honra, que apoiava a causa daqueles que lhe pagassem mais. Ele parece ter adotado a máxima de que era necessário adaptar-se de acordo com as circunstâncias e entendido que a arte da dissimulação era essencial para a sobrevivência no mundo político. Além de sua mutabilidade, manteve também seu cargo de editor, porque os seus empregadores estimavam seu grande talento de propagandista.

Os editoriais escritos por Nedham revelam às vezes uma tensão entre o que ele gostaria de dizer e o que lhe era permitido dizer. Muitas vezes ele expressava sua real convicção por meio de metáforas e alusões a fatos históricos, que passavam despercebidas de seus censores. O jornalismo não foi o único meio de expressar suas ideais. Além de escrever documentos para políticos da época, escreveu alguns panfletos, entre os quais destacam-se *A True State of the Case of the Commonwealth* (1654)

---

havia condenado um tirano judicialmente, dentro da lei. Milton, J. *Pro Populo Defensio Secunda*, SM, p. 1148-1149.

<sup>548</sup> *Mercurius Pragmaticus (For King Charls II)*, n. 3 (1 a 8 de maio de 1649)

<sup>549</sup> *Mercurius Politicus*, n.5 (4 a 11 de julho de 1650).

e *Interest will Not Lie, or a View of England's True Interest* (1659). Ele chegou a planejar um conjunto de tratados nos quais poderia desenvolver as ideias que apresentava de maneira mais simplificada nos seus editoriais e panfletos. Mas conseguiu publicar apenas dois tratados: *The Case of the Commonwealth of England State* (1650) e *The excellency of a free State* (1656).

### 3.2. Obrigação política.

Em maio de 1650, talvez como estratégia para receber o perdão do novo regime, Nedham publicou *The Case of the Commonwealth of England State*, cujo conteúdo foi posteriormente reproduzido em grande parte nos editoriais do *Mercurius Politicus*. Ao contrário dos escritos que enfatizavam a licitude ou a integridade da nova ordem política, Nedham fundamentava a defesa do novo regime na proteção e segurança dada aos súditos, que criava uma necessária obrigação de obediência, como indicava o subtítulo da obra: *the equity, utility and necessity of a submission to the present government*<sup>550</sup>.

O tratado se inseria no debate, que se intensificou com o fim das guerras civis, sobre os fundamentos da obrigação política<sup>551</sup>. Depois da execução do rei e do estabelecimento da República, o novo governo exigia de todos os súditos um juramento de lealdade e fidelidade<sup>552</sup>. Mas como sustentar o dever de obediência a um governo estabelecido pela força das armas, como convencer os súditos do rei, em particular anglicanos e presbiterianos, a

<sup>550</sup> Worden, Blair. "Marchamont Nedham and the Beginnings of English Republicanism, 1649-1656". In: Wootton, David (ed.) *Republicanism, Liberty and Commercial Society*. California: Stanford University Press, 1994, p. 45-81.

<sup>551</sup> Sobre os panfletos publicados nesse período de controvérsias a respeito da obrigação política em relação ao novo regime ver Wallace, John M. "The Engagement Controversy 1649-1652: An Annotated List of Pamphlets". In: *Bulletin of the New York Public Library*, n. 18, 1964, p. 384-405.

<sup>552</sup> "An Act for Subscribing the Engagement (1650)". In: Wootton, David (ed.). *Divine Right and Democracy: an anthology of political writing in Stuart England*. London: Penguin Books, 1986, p. 357-358.

transferirem o compromisso de lealdade que haviam firmado com o rei para o Parlamento *Rump*<sup>553</sup>.

Um dos argumentos utilizados – presente em *The tenure of Kings and Magistrates* e *Pro Populo Anglicano Defensio* de Milton – era de que o novo governo refletia a vontade da maior parte do povo, representado pelo Exército parlamentar, que havia removido um tirano que havia desrespeitado os direitos e as liberdades dos súditos<sup>554</sup>. Outro argumento empregado era da origem providencial do novo governo, já que a vitória sobre os realistas revelava o apoio divino à causa parlamentar e refletia a clara vontade de Deus no estabelecimento da República<sup>555</sup>. Mas o principal argumento utilizado por Nedham era de que a proteção e a segurança concedidas aos súditos eram razões suficientes para a obediência incondicional, mesmo que o novo governo tivesse sido estabelecido pela força da espada. Isto porque, depois de uma guerra civil, o mais importante não era tanto a legalidade ou a autoridade *de iure* do governo, mas a sua capacidade de exercer o poder *de facto*<sup>556</sup>. Ele não foi o primeiro a fazer uso deste argumento, mas lhe trouxe maior vigor, ao enfatizar a equivalência entre o direito de conquista e o consenso do povo como fundamento da obrigação política<sup>557</sup>.

---

<sup>553</sup> Skinner resume muito bem esse debate, em sua tentativa de mostrar que a teoria da obrigação política apresentada no *Leviathan* (1651) de Thomas Hobbes era uma adaptação e refinamento da controvérsia sobre o compromisso com o novo regime republicano. Skinner, Q. "Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy". In: Aylmer, G. E. (ed.) *The Interregnum: the quest for settlement, 1646-1660*, p. 79-82.

<sup>554</sup> Vários panfletos defendiam que um governo só podia ser legalmente aceito se recebesse o consentimento da maior parte do povo, como o panfleto anônimo *The Grand Case of Conscience Stated*, publicado em 22 de junho de 1649, disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>555</sup> Este argumento estava presente nos panfletos de alguns presbiterianos que declararam sua fidelidade e lealdade ao novo governo, como em Rous, Francis. *The Lawfulness of Obeying the Present Government* (1649), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>556</sup> Poucos panfletos faziam uso desse argumento. Entre eles, destacam-se Wither, George. *Respublica Anglicana* (1650); Anônimo. *The Constant Man's Character* (1650), disponíveis em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>557</sup> Skinner mostra como este argumento era comum entre os chamados "hobbistas". O termo com sentido pejorativo, utilizado pelos críticos das ideias políticas de Hobbes, era atribuído aos



### 3.2.1. A necessidade da submissão

A primeira parte do tratado é dedicada a provar a equidade e a necessidade da submissão ao novo governo. Inicialmente, Nedham enfatiza a ideia da inevitável mutabilidade dos regimes políticos, mobilizando as Sagradas Escrituras, filósofos e historiadores antigos. Ele recorre ao tradicional argumento naturalista de que, assim como todos os seres vivos têm um ciclo natural de existência, em razão da inexorável passagem do tempo, os governos também surgem, desenvolvem-se, alcançam seu apogeu, enfraquecem-se e desaparecem. Se Nedham não defende propriamente a teoria polibiana da anaciclose, já conhecida de seus contemporâneos, ele conserva o termo revoluções, no sentido de giros em torno do mesmo eixo e mantém a antiga concepção de que todo governo tem sua trajetória estabelecida e determinada pela divina providência desde seu estabelecimento. Com base nesses princípios, Nedham afirma que alguns governos permaneceram cerca de 500 anos, outros, aproximadamente a metade, e alguns menos de 100 anos, mas todos, sem exceção, mais cedo ou mais tarde, chegavam ao fim. Como a monarquia inglesa tinha quase 600 anos, computados a partir da conquista normanda, seguindo a trajetória natural de todos os governos, que se corrompem e se extinguem, era natural que ela fosse substituída por um novo governo<sup>558</sup>.

Em seguida, Nedham sustenta que o poder da espada, que estaria na origem dos primeiros governos, quando os homens

---

autores que defendiam que a obrigação política derivava de um cálculo autointeressado de cada indivíduo, tendo em vista a sua própria conservação. Para esses autores que defendiam o governo *de facto*, a segurança era o bem mais importante para os seres humanos e a capacidade de um governo proteger seus súditos era condição suficiente para tornar lícita a obediência. Skinner, Quentin. "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought". In: *The Historical Journal*, Vol. 9, n. 3, 1966, p. 286-317.

<sup>558</sup> Nedham, M. *The case of the Commonwealth of England Stated*, L. I, cap. 1, p. 5-10. Todas as citações deste tratado serão feitas a partir da edição disponível no sítio [www.constituion.org/cmt/nedham/nedham.htm](http://www.constituion.org/cmt/nedham/nedham.htm).

teriam sido submetidos pela força, continua a ser o verdadeiro fundamento de toda autoridade política, como revelava a história sagrada e profana, antiga e contemporânea: “se nós recuarmos até as suas origens [direitos e títulos dos atuais príncipes], não encontraremos outro fundamento senão a espada” (*The case of the Commonwealth of England Stated*, L. I, cap. 2, p.19).

O ponto central de sua argumentação é de que a força da espada tem sido a maneira mais usual pela qual a autoridade política tem sido estabelecida, como mostravam os exemplos de Guilherme, o conquistador, e Henrique VII, que fundaram suas dinastias sobre o direito de conquista. Aliás, não era apenas no início de um domínio – impérios, principados ou repúblicas – que se encontrava o recurso à violência. Até mesmo a sucessão numa forma já estabelecida de governo, como na monarquia inglesa, era muitas vezes definida pela força da espada: “o poder da espada sempre esteve na fundação dos direitos legais para governar” (*Ibid.*, L. I, cap. 2, p.27). O seu esforço é convencer o leitor de que nenhum povo jamais rejeitou o poder estabelecido pela espada, desde que sejam garantidas a paz e a segurança, que são as principais razões para o estabelecimento de um governo<sup>559</sup>.

Em seguida, recorrendo a Grotius, o autor mais citado nessa primeira parte do tratado, Nedham sustenta que os súditos não têm o direito de questionar como a autoridade política foi constituída<sup>560</sup>. No espírito ortodoxo dos primeiros reformadores, baseando-se na injunção paulina de que toda autoridade deve ser obedecida por ter sido instituída por Deus, ele ressalta o dever incondicional de submissão ao governo estabelecido, caso não se deseje contrariar a vontade divina<sup>561</sup>.

O primeiro argumento utilizado contra a resistência política é de que ela destrói os dois objetivos de toda associação civil: a

---

<sup>559</sup> *Id.*, *ibid.*, L.I, cap. 2, p. 16-28.

<sup>560</sup> Grotius, H. *Do Direito da Guerra de da Paz*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005, vol. I, L. I, cap. IV, p. 233-270.

<sup>561</sup> Nedham, M. *Op. cit.*, L. I, cap. 3, p. 33-36.

segurança, porque a insubordinação impossibilita o estabelecimento da ordem pública, acarretando confusão e tumultos; e a equidade, porque a desobediência civil contraria as leis de Deus e da natureza, que determinam a necessidade da relação de mando e obediência em toda sociedade civil<sup>562</sup>.

O segundo argumento é de que a principal consequência da rejeição ao governo estabelecido é a suspensão do benefício da proteção. Novamente com uma referência direta a Grotius, Nedham lembra que a não submissão ao governo transforma o súdito num inimigo público, num traidor que pode ser legalmente punido<sup>563</sup>.

A sua conclusão é de que a segurança garantida aos súditos pelo governo, qualquer que tenha sido a sua origem, seja a força da espada, seja o consenso do povo, constitui razão suficiente para a obrigação política. Essa relação entre proteção e obrigação política não era novidade no debate político inglês. Já havia sido enfatizada por autores que defendiam a obrigação dos súditos em submeter-se ao governo que fosse capaz de protegê-los e de garantir sua segurança<sup>564</sup>.

Nedham pretende também provar que o governo estabelecido pela parte preponderante do povo, que ele associa ao Exército parlamentar, tinha o mesmo direito de governar, como se a sua autoridade fosse ratificada pelo consenso de todo povo.

<sup>562</sup> As referências citadas por Nedham são: Aristóteles, *Política* I,5; Belarmino, *De laicis* cap.5; e Molina, *De iustitia et iure* II,26. A necessidade da relação de mando e obediência em todo agrupamento social era principalmente ressaltada pelos teóricos da soberania, em particular, por Jean Bodin, que também sustentava que toda autoridade política tinha sua origem na força, pois mesmo nos raros casos de associações voluntárias, elas se davam pelo reconhecimento da necessidade da submissão ao mais forte, que recebia a obediência do mais fraco, em troca da proteção de sua vida e de seus bens. Bodin, J. *Les Six Livres de la République* L. I, cap. 6, p. 111-151.

<sup>563</sup> Grotius, H. *Op. cit.*, vol. II, L. III, cap. XX, p. 1395-1397, 1410-1414.

<sup>564</sup> Anthony Ascham, por exemplo, havia sustentado a mútua relação entre proteção e obediência. Ao discutir se um homem pode prometer obediência e jurar fidelidade a um governo estabelecido pela força das armas, ele defende que sim, desde que este governo seja capaz de manter a vida de seus súditos com paz e segurança. Mas se o governo falhar em seu dever de proteção, os súditos estão dispensados de sua obrigação de obediência. Ascham, Anthony. *A Discourse: What is particularly lawful during the confusions and revolutions of governments* (1648), p. 21; 39-45, disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

Recorrendo novamente a Grotius, sustenta que numa guerra civil prevalecem as regras da natureza, identificadas com o direito das gentes, que determina que a parte vencedora tem o direito de impor sua vontade e exercer o poder<sup>565</sup>. Afinal, não seria razoável supor que o conquistador se submetesse ao conquistado, nem que ele mantivesse as antigas leis e instituições do regime anterior. Dessa maneira, o Parlamento *Rump*, a parte vencedora na guerra civil, adquiriu o direito e o justo título de governar: "como toda autoridade está depositada na parte vencedora, aquele governo que lhe agrada em seguida instituir é considerado válido *de jure* como se tivesse o consenso de todo corpo do povo" (*Ibid.*, L. I, cap. 4, p. 38).

Diante da objeção de que o atual governo seria um usurpador, Nedham responde que o rei e os lordes, depois de terem sido derrotados numa guerra justa, perderam seus títulos e privilégios, que foram transferidos para o vencedor, conforme prevê o direito de guerra. Contra a objeção de que vários membros da Casa dos Comuns foram forçados a aceitar o novo governo pela força, ele sustenta que o direito de guerra permite a adesão ao conquistador, o que tornou lícita a submissão dos vencidos ao exército parlamentar. Sobre a objeção de que o atual governo não foi proclamado pelo povo, ele argumenta que, se o consenso do povo fosse a única maneira de outorgar legalidade a um governo, não haveria quase nenhum governo legalmente instituído, pois a grande maioria deles exerce o poder sem ter recebido tal consenso<sup>566</sup>.

A sua intenção é mostrar que a força e o uso da espada tornam-se equivalentes ao consenso numa mudança de governo provocada por uma guerra civil. O principal argumento é de que, se por consenso entende-se a concordância do povo ou da maior parte de seus representantes, ele não tinha condições de ter sido

---

<sup>565</sup> Grotius, H. *Op. cit.*, vol. I, Prolegômeos e L. II, cap VI, p. 429-440.

<sup>566</sup> Nedham, M. *Op. cit.*, L. I, cap. 4, p. 38-42.

efetivado num Estado dividido por uma guerra civil, em que as controvérsias foram superadas pela força da espada. Além disso, numa referência feita a Suarez, Nedham afirma que o consentimento tácito ou implícito do povo é suficiente para conceder legalidade ao governo, já que a regra da natureza determina de maneira clara que sempre é melhor alguma forma de justiça do que nenhuma<sup>567</sup>.

Por fim, contra a objeção de que a transferência da majestade pelo direito de guerra só seria válida entre nações, recorrendo mais uma vez à obra de Grotius, Nedham sustenta que uma nação em guerra civil pode ser equiparada a duas nações inimigas em guerra<sup>568</sup>. Por isso, é preciso reconhecer que a vitória final num conflito civil concede à parte vencedora o direito de governar:

“O presente partido vencedor na Inglaterra tem o direito e justo título de ser nosso governante; e este novo governo instituído por este partido, em substituição ao antigo, é válido *de jure*, como se tivesse sido ratificado pelo consenso de todo o corpo do povo” (*Ibid.*, L. II, cap. 4, p.43).

No último capítulo da primeira parte do tratado são examinados ainda os argumentos dos que se recusavam, em particular realistas e presbiterianos, a submeter-se ao novo governo, com base nos compromissos anteriormente assumidos: o Juramento de Fidelidade (*Oath of Allegiance*) e a Liga e Pacto Solenes (*Solemn League and Covenant*)<sup>569</sup>.

Sobre o primeiro compromisso, Nedham alega que a fidelidade é uma obrigação política e por isso com fins políticos, baseados em determinadas condições políticas. Assim, se as condições mudam em razão das circunstâncias, a antiga fidelidade se extingue e um novo juramento de lealdade deve ser firmado com base nas novas circunstâncias. Ora, as circunstâncias

<sup>567</sup> Nedham refere-se a Suarez, F. *De legibus* III,10.

<sup>568</sup> Grotius, H. *Op. cit.*, vol. I, L. II, cap.XVIII, p. 729-730.

<sup>569</sup> Nedham, M. *Op. cit.*, L. I, cap. 5, p. 45-54.

mudaram com o novo regime político e o Juramento de Fidelidade perdeu seu significado.

Do mesmo modo, o segundo compromisso, apesar de ter sido um ato religioso, uma promessa feita a Deus de defender a Igreja Presbiteriana, tinha uma natureza política, pois sua finalidade era o comprometimento com o credo presbiteriano, a fim de manter a ordem pública. Como houve uma mudança política, esse comprometimento não fazia mais sentido, deixando os presbiterianos livres para assumir um novo compromisso.

Apoiado mais uma vez em Grotius<sup>570</sup> e em Sêneca<sup>571</sup>, Nedham sustenta que os compromissos alegados pelos realistas e presbiterianos não eram mais obrigatórios: primeiro, porque nenhum homem pode prometer ou comprometer-se com algo que Deus não permite ou não deseja e o resultado dos conflitos havia revelado a vontade divina de que a monarquia fosse substituída pelo atual governo; depois, porque nenhum homem pode prometer algo impossível de cumprir legalmente e não era mais possível a submissão legal ao rei, a não ser que a monarquia fosse restaurada; e finalmente, porque a promessa é sempre realizada com uma tácita ressalva de que não haja impedimento para cumpri-la e, com a mudança de regime, ela se tornou impossível de ser cumprida. A sua conclusão é de que "nenhum desses juramentos pode ser razão suficiente para qualquer realista ou presbiteriano negar sua submissão ao atual governo ou empreender uma nova guerra no interior da nação" (*Ibid.*, L. I, cap.5, p. 54).

---

<sup>570</sup> Nedham destaca duas máximas de Grotius: quando uma parte rompe o acordo, a outra fica desobrigada a cumprir a sua parte; o fim de um acordo não supõe sua renovação tácita. Grotius, H. *Op. cit.*, vol. I, L. II, cap.XV, p. 670-675.

<sup>571</sup> Nedham cita a máxima de Sêneca: a alteração das cláusulas do acordo liberta a outra parte do compromisso. Sêneca. *De beneficiis* IV, 35.

### 3.2.2. A utilidade da submissão

A segunda parte do tratado pretende provar a utilidade e os benefícios da submissão ao novo governo. A estratégia utilizada é apresentar primeiramente a improbabilidade do sucesso de seus adversários – realistas, escoceses, presbiterianos e *levellers* – e os enormes inconvenientes para a nação inglesa se um deles alcançasse seus propósitos.

A improbabilidade de sucesso dos realistas deve-se, segundo Nedham, à impossibilidade de auxílio dos príncipes estrangeiros na restauração da monarquia, pois eles já tinham problemas demais em seus reinos para se preocuparem com a Inglaterra; e mesmo se os realistas conseguissem esse auxílio, ele seria desastroso para seus propósitos. Os argumentos utilizados – a inutilidade e o perigo das tropas mercenárias e seus inúmeros malefícios para quem as contrata; o descontentamento dos ingleses com a possível presença de um exército estrangeiro; o risco desse exército estrangeiro querer depois conquistar a Inglaterra – reproduzem simplesmente a reflexão de Maquiavel sobre as armas mercenárias e auxiliares<sup>572</sup>.

Sobre os prejuízos para a nação inglesa, caso os realistas alcançassem seus objetivos, Nedham ressalta a imposição de uma inevitável tirania. Isto porque, ao conquistar o poder pela força da espada, o novo monarca continuaria a utilizá-la inevitavelmente em seu reinado, pois ele não esqueceria as ofensas passadas e promoveria uma vingança sistemática aos seus opositores. Nedham argumenta que, mesmo se o novo monarca não tivesse inclinações tirânicas, os seus correligionários o persuadiriam a exercer a tirania; e apesar da expectativa de redução de tributos, tão destacada pelos panfletos realistas, o novo monarca teria de

---

<sup>572</sup> Maquiavel, N. *O Príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, cap. 12-14, p.57-72.

aumentar a tributação sobre seus súditos para se manter no poder<sup>573</sup>.

Após recordar ao leitor as práticas de um governo tirânico – as leis não são respeitadas; o povo fica à mercê da vontade arbitrária do monarca, sujeito a todo tipo de crueldades e de rapinagens; nenhum homem virtuoso ou de eminente valor pode viver em segurança – Nedham conclui que os realistas, que viviam sob a proteção do atual governo, estavam cometendo um grande equívoco, ao desejar o retorno de um regime fundado nos interesses de uma única pessoa ou família<sup>574</sup>.

O provável insucesso dos escoceses, que são considerados os principais responsáveis pelas conturbações e desordens que afetavam o reino inglês, é atribuído a três causas: a grande diferença entre os soldados ingleses – corajosos, generosos, bem disciplinados e equipados – e os soldados escoceses – fracos, inexperientes, desprovidos de coragem e equipamentos; a divisão dos escoceses em diversas facções, cada uma com diferentes propósitos; a falta de uma justa razão para uma guerra contra os ingleses, uma vez que o compromisso assumido com a Liga e Pacto Solenes não tinha mais validade.

Sobre os perigos e inconvenientes para a nação inglesa, caso os escoceses fossem bem-sucedidos, Nedham ressalta a inevitável submissão do Parlamento às cláusulas da Liga e Pacto Solenes, a alteração das antigas leis inglesas de acordo com os interesses dos escoceses, a usurpação de propriedades e de títulos dos ingleses, a instituição de inumeráveis taxas e tributos a fim de sustentar o exército invasor. Por fim, são elencados alguns exemplos históricos de nações que foram oprimidas por tropas

---

<sup>573</sup> Nedham remete o leitor ao conselho de Maquiavel para não confiar num monarca que foi anteriormente ofendido. Talvez ele estivesse se referindo ao capítulo 7 de *O Príncipe*, no qual Maquiavel comenta o equívoco de César Bórgia, ao não impedir a eleição de Julio II, quando acreditou que o novo papa esqueceria as injúrias que havia sofrido de seu pai. Maquiavel, N. *O Príncipe*, cap. 7, p. 33-35.

<sup>574</sup> Nedham, M. *Op. cit.*, L. II, cap. 1, p. 58-75.



estrangeiras, que vieram inicialmente como amigas, para prestar assistência, mas depois impuseram seu domínio pela força<sup>575</sup>.

A improbabilidade do êxito dos presbiterianos deve-se, segundo Nedham, em primeiro lugar, ao pequeno número de membros a que ficou reduzido seu partido; em segundo, a sua sina de permanecer um partido pequeno por causa da repulsa de toda nação, inclusive dos realistas, aos seus métodos; em terceiro, mesmo que o príncipe e a família real esquecessem as injúrias cometidas pelos presbiterianos, a maioria dos realistas não teria disposição de aderir a uma facção que eles consideravam intolerável; e finalmente, os próprios presbiterianos sabiam da impossibilidade de união com um príncipe que já declarou seu desejo de vingança contra aqueles que causaram a ruína de seu pai.

Sobre os inconvenientes que os seus propósitos trariam à nação inglesa, Nedham destaca: a permanência da forma monárquica, apesar do ofício real ter sido extinto, na tirânica disciplina presbiteriana, que manteria o povo numa condição de escravidão; a submissão dos interesses dos ingleses à ambição dos presbiterianos escoceses; o fim da liberdade de consciência pela opressão de suas assembleias; e, finalmente, o conflito e a disputa de jurisdição entre o poder eclesiástico e civil<sup>576</sup>.

Por fim, é analisada a improbabilidade de sucesso dos *levellers*. Nedham avalia que, depois de ter auxiliado com coragem e determinação o Exército a purgar o Parlamento de sua parte corrompida, os *levellers* se equivocaram, ao voltarem-se contra os oficiais e atacá-los em nome do nivelamento econômico e político. Evocando a primeira versão de *An Agreement of the People*, ele critica a proposta de instituição de um governo popular, no qual todos os cidadãos teriam igual direito de escolher e de ser escolhido para a assembleia de representantes do povo. Utilizando

---

<sup>575</sup> *Id., ibid.*, L.II, cap. 2, p. 79-94.

<sup>576</sup> *Id., ibid.*, L. II, cap. 3, p. 97-106.

o mesmo argumento dos oficiais, nos debates de Putney, sustenta que essa igualdade política teria como consequência a demanda por uma igualdade social, a ser promovida por meio de leis, como a lei agrária, que distribuiria as terras de maneira igualitária, impondo um nivelamento contrário à ordem natural.

Nedham considera desnecessário mostrar a improbabilidade desses propósitos, visto que todas as pessoas de posse abominavam suas ideias igualitárias. Em relação ao governo popular, proposto pelos *levellers*, ele faz uma longa lista de seus inconvenientes: tem sido avaliado pelos mais relevantes pensadores políticos – Aristóteles, Tácito, Tito Lívio, Salustio, Guicciardini, Bodin, entre outros – como inimigo da liberdade e promotor de licenciosidade; não apenas destrói a liberdade, especialmente num Estado livre recentemente instituído, como também conduz a sociedade para as mãos de um tirano; provoca constantes tumultos e conflagrações, em razão da participação da multidão na autoridade suprema; concede o poder aos mais pobres e aos mais ignorantes, que buscam satisfazer seus desejos, arruinando os cidadãos mais qualificados; não garante a segurança da república nem em tempos de paz, pela cobiça da multidão desqualificada, nem em tempos de guerra, pela ignorância do vulgo nos negócios públicos; é inimigo da verdadeira virtude, pois os melhores cidadãos, que se destacam nos negócios públicos, são frequentemente odiados e caluniados pela multidão; enfim, no governo popular, os cargos e os ofícios públicos são leiloados como mercadorias e os mais eminentes cidadãos tornam-se alvo de injúrias e de violentos ataques por parte do vulgo.

Nedham critica ainda outras duas propostas dos *levellers*: a alternância anual dos representantes do povo na assembleia suprema; e a abolição da propriedade com a introdução de uma comunidade plena de todas as coisas, defendida pela facção mais radical dos *Diggers*. A primeira proposta lhe parece irracional, pois uma alternância contínua dos representantes do povo na assembleia suprema impediria que os eleitos adquirissem as

habilidades e a experiência necessárias para a administração dos negócios públicos; e a segunda lhe parece absurda, porque significaria o retorno à barbárie<sup>577</sup>.

Assim, dada a improbabilidade de sucesso dos adversários da República e os inconvenientes para a nação se eles alcançassem seus propósitos, Nedham enaltece os benefícios da submissão ao novo governo.

### 3.2.3. A obediência irrestrita

Na segunda edição de *The Case of the Commonwealth of England State*, em outubro de 1650, foi acrescentado na forma de apêndice um pequeno ensaio, no qual era defendida a obediência irrestrita ao novo governo com argumentos extraídos do *Defensio Regia pro Carlo I* de Salmásio e do *De corpore politico* de Hobbes. A estratégia era defender o novo regime com base em dois autores estimados pelos seus opositores, em particular pelos presbiterianos e realistas.

Nedham apresenta inicialmente as afirmações de Salmásio de que o povo se submetia de duas maneiras: pela força ou pelo consenso. Em ambos os casos, a transferência do poder do povo para o governo, em troca de proteção, era irrevogável. Assim, mesmo quando não houvesse consenso, o constrangimento pela força obrigava os conquistados a jurar obediência ao conquistador e a submissão tornava-se incondicional. Recorrendo a várias passagens do *Defensio Regia pro Carlo I*, Nedham enfatiza que todos os reinos ou repúblicas tiveram seu início marcado pelo recurso à violência. As citações das Sagradas Escrituras utilizadas por Salmásio, em especial as injunções de Pedro e de Paulo em favor da obediência incondicional às autoridades estabelecidas por Deus são utilizadas para corroborar a necessidade de submeter-se às autoridades políticas constituídas, sem que fosse questionada a

---

<sup>577</sup> *Id.*, *ibid.*, L. II, cap. 4, p. 107-125.

maneira como elas foram estabelecidas. A intenção é claramente mostrar que a autoridade política estabelecida pela força das armas, desde que garantisse a proteção e a segurança dos súditos, não era menos lícita do que aquela adquirida pelo consenso do povo<sup>578</sup>.

Mas a defesa da obediência irrestrita dos súditos feita por Salmásio estava principalmente sustentada no direito divino dos reis, que não parecia a mais adequada para o novo regime republicano. Por isso, a importância do *De corpore político*, que fazia parte do tratado *The Elements of Law*, no qual se encontrava a defesa da obrigação política fundada em argumentos seculares<sup>579</sup>.

Em geral, todas as citações feitas por Nedham da obra de Hobbes corroboram que a submissão ao governo instituído deve ser irrestrita sempre que os súditos tiverem a proteção e a segurança garantidas. A argumentação reproduzida é de que a principal causa de alguém tornar-se súdito de um governo é o medo de não ter outra maneira de se defender e de se proteger da violência de seus semelhantes. Por isso, os homens transferem sua força natural a um poder comum capaz de garantir a proteção e a segurança de todos. O governo surge da necessidade dos homens de viver em paz e segurança, que, se não é a única finalidade do governo, é o seu maior propósito. Desse modo, não seria razoável colocar-se fora da proteção do governo

---

<sup>578</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 148-153.

<sup>579</sup> *The Elements of Law, Natural and Politic*, que circulava em manuscritos desde o início da década de 40, foi publicado em inglês, em duas partes: a primeira parte, com o título *Human Nature*, em fevereiro de 1650; e a segunda parte, com o título *De Corpore Politico*, em maio de 1650. Assim, Nedham pôde citá-lo nessa segunda edição de seu tratado. Apesar de não ter sido citado, o *De Cive* já havia sido publicado na sua versão latina em 1642 e em 1647; e havia sido traduzido para o francês em 1649, por Samuel Sorbière. Embora tenha sido publicado em inglês apenas em março de 1651, é muito provável que Nedham já o tivesse lido. Mesmo que não o tenha feito, as ideias expostas nas duas obras já eram comuns no debate político inglês, de tal modo que ao tratar do pensamento político de Hobbes até a publicação do tratado de Nedham, podemos fazer referência tanto ao *The Elements of Law* quanto ao *De Cive*. Baumgold, Deborah. "The Composition of Hobbes's Elements of Law". In: *History of Political Thought*, Vol. XXV, n. 1, 2004, p. 16-43; Dzelzainis, Martin. "Edward Hyde and Thomas Hobbes's Elements of Law, Natural and Politic". In: *The Historical Journal*, n. 32, 1989, p. 303-317.

estabelecido, opondo-se a ele, pois nenhum outro poder seria capaz de defender da injúria dos semelhantes e do ataque dos inimigos<sup>580</sup>.

Mas os argumentos apresentados por Nedham em favor da obediência incondicional dos súditos remetem muito mais à descrição feita por Hobbes da instituição da sociedade civil pelo consenso, quando os homens decidem submeter-se ao governo sem qualquer coerção, do que do estabelecimento do domínio pela força, quando o vencedor subjuga o vencido, que o obedece, seja pelo medo da morte, seja pelos grilhões impostos.

De fato, tanto em *The Elements of Law* quanto em *De Cive*<sup>581</sup>, Hobbes diferencia claramente a origem dessas duas formas de submissão. No caso da sociedade civil instituída por consenso, o ponto de partida é a crítica aos autores que conceberam o homem como uma criatura naturalmente sociável, apta por natureza para a vida política. O erro desses autores, segundo Hobbes, provém de uma concepção equivocada da natureza humana, pois a observação, a experiência e a razão demonstram que a origem da vida política não provém de uma tendência natural à sociabilidade, mas do medo recíproco entre os homens<sup>582</sup>.

A causa desse medo recíproco é atribuída à inevitável discórdia, gerada pela igualdade natural, quando os homens ainda se encontram fora da sociedade civil, num hipotético estado de natureza, no qual todos têm a mesma capacidade para alcançar os fins desejados. Dessa igualdade quanto à capacidade é derivada a

<sup>580</sup> Nedham, M. *Op. cit.*, p.153-156.

<sup>581</sup> Hobbes, T. *The Elements of Law Natural and Politic*. Oxford: Oxford University Press, 1994; *Do Cidadão* (trad. Renato Janine Ribeiro). São Paulo: Martins Fontes, 1992.

<sup>582</sup> Se Aristóteles tinha a reputação de ter sido o primeiro a enfatizar a sociabilidade natural do homem, Hobbes era considerado pelos seus contemporâneos o primeiro a inverter essa noção, ao afirmar que o homem é compelido à sociabilidade somente pelas vantagens e necessidades da vida. A concepção de que o estado de natureza era inevitavelmente um estado de guerra de todos contra todos aparecia quase sempre relacionada ao seu nome tanto pelos seus adversários quanto pelos seus admiradores, como é possível ver em Dury, John. *Considerations Concerning the Present Engagement* (1650), p. 20-21; Hawke, Michael. *The Right of Dominion* (1655), p. 27-32 e 41-43; *Killing is Murder and No Murder* (1657), p. 7-8, disponíveis em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

igualdade quanto à esperança de realizar suas intenções. Todos têm a mesma expectativa de obter os bens desejados. A consequência dessa mesma esperança é a contínua competição, na qual os homens se esforçam em subjugar seus adversários<sup>583</sup>. Na condição natural, nenhuma diferença entre os homens, quando são avaliadas conjuntamente as faculdades do corpo e do espírito, é suficiente para qualquer um ambicionar algo que os outros também não possam aspirar. Se até mesmo o mais fraco pode superar o mais forte, se agir com inteligência ou astúcia, não há motivo para ninguém se considerar seguro. A disputa incessante, na qual ninguém está imune de ser atacado pelo seu concorrente, gera então a mútua desconfiança entre os homens. Além da contínua competição e da mútua desconfiança, a inevitável discórdia entre os homens é motivada também pela falsa avaliação que alguns têm de seu próprio valor: supondo-se superior aos demais, os homens exigem pela força mais honra e respeito do que recebem de seus semelhantes<sup>584</sup>.

Para Hobbes, todos os homens dispõem, por natureza, de igual direito a todas as coisas, ou seja, da mesma liberdade de usar suas faculdades e seus poderes naturais, da maneira que considerar adequado, para alcançar os fins desejados. Todos têm o mesmo direito de recorrer a todos os meios que julgar convenientes para a conservação de sua vida e de seus bens. Mas isto, que parece vantajoso para cada um, não pode ser proveitoso para todos: primeiro, porque os homens não podem exercer plenamente esse direito, em razão da dificuldade de todos desfrutarem dele ao mesmo tempo; depois, porque o direito ilimitado a todas as coisas tem como consequência uma corrida incessante pelo aumento de poder em relação ao outro, que nunca

---

<sup>583</sup> O principal aspecto da igualdade natural entre os homens é justamente essa igual vulnerabilidade, principalmente diante da morte: "são iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais" (*Do Cidadão*, L.I, cap. I, 2, p. 33)

<sup>584</sup> Hobbes, T. *The Elements of Law*, cap. XIV, 2-5; *Do Cidadão* L.I, cap. I, 2-6.

será suficiente para garantir a realização de seus propósitos. Por isso, esse direito natural torna-se inútil, já que ninguém pode desfrutá-lo com segurança<sup>585</sup>.

A consequência para Hobbes da igualdade natural associada ao direito natural a todas as coisas é que os homens, antes de ingressarem na sociedade civil, vivem num permanente estado de guerra de todos contra todos. Essa condição bélica é uma clara inferência da disposição natural para o conflito, provocado pela contínua competição, falsa autoavaliação e mútua desconfiança entre os homens<sup>586</sup>.

A condição de guerra de todos contra todos, na qual os homens competem entre si e atacam-se mutuamente, intrínseca à própria condição natural, é obviamente inadequada à conservação tanto de cada homem quanto da espécie humana. Por isso, movidos pelas paixões do medo recíproco e da esperança em adquirir a segurança e os bens necessários para uma vida confortável, os homens se deixam guiar pelas leis naturais, descritas como leis imutáveis e eternas, que determinam o que deve ser feito para que os homens assegurem sua existência, ou seja, o estabelecimento de um pacto para que a paz possa ser estabelecida e os homens possam viver o tempo que a natureza lhes permite<sup>587</sup>.

Sem entrar no extenso debate sobre o caráter das leis naturais – se elas são imperativas, porque são comandos de Deus<sup>588</sup> ou regras morais no sentido vinculante<sup>589</sup>, e a obediência

---

<sup>585</sup> *Id.*, *ibid.*, cap. XIV, 6-10; *Ibid.*, L.I, cap. I, 7-11.

<sup>586</sup> *Id.*, *ibid.*, cap. XIV, 11-13; *Ibid.*, L.I, cap. I, 12-14.

<sup>587</sup> *Id.*, *ibid.*, cap. XV, 1; *Ibid.*, L.I, cap. II, 1.

<sup>588</sup> Taylor, A. E. "The Ethical Doctrine of Hobbes". In: *Philosophy*, vol. XIII, n. 52, 1938, p. 406-424; Warrender, Howard. *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957; Pogrebinschi, Thamy. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. Bauru: Edusc, 2003.

<sup>589</sup> Gert, Bernard. "The law of nature as the moral law". In: *Hobbes studies*, n. 1, 1988, p. 26-44; Boonin-Vail, David. *Thomas Hobbes and the science of moral virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

política se fundamenta em obrigações anteriores ao pacto; ou se elas não têm força normativa, porque são simples preceitos da razão, e a obediência política se origina com o pacto<sup>590</sup> – é preciso reconhecer a sua relevância nos fundamentos da obrigação política<sup>591</sup>.

Vale a pena ressaltar que Hobbes afirma várias vezes que as leis naturais são denominadas inadequadamente de leis, pois não são exatamente ordens de um superior, mas máximas da prudência, teoremas da razão, preceitos descobertos pela derivação racional de princípios aos quais todos os homens podem assentir: “já que a lei (falando com propriedade) é um comando e esses preceitos, como procedem da natureza, não são comandos, eles não podem ser chamados leis em consideração à natureza, mas em consideração ao autor da natureza, Deus Todo-Poderoso” (*The Elements of Law*, cap. XVII, 12, p.97). Apesar de não serem leis no sentido estrito – não expressam uma vontade à qual se deve obediência, a não ser para aqueles que creem que elas são ordens efetivas de Deus – as leis naturais carregam um conteúdo prescritivo que deve ser compreendido em termos de uma obrigação<sup>592</sup>.

Sem entrar também no longo debate sobre a religião em Hobbes – se a sua doutrina da lei natural não se sustenta sem uma crença sincera em Deus, uma vez que só o poder de Deus pode criar normas obrigatórias<sup>593</sup>; ou se o apelo à autoridade divina é um

<sup>590</sup> Nagel, T. “Hobbes’s Concept of Obligation”. In: *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, p. 68-83; Barbouw, Jeffrey. “Reason as reckoning: Hobbes’s natural law as right reason”. In: *Hobbes Studies*, n. 21, 2008. p. 38-62.

<sup>591</sup> Goyard-Fabre, S. *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1975; Araújo, Cícero. “As duas definições da lei natural em Hobbes”. In: *Revista de sociologia e política*, n. 4/5, 1995, p. 189-198; Goldsmith, M. M. “Hobbes on law”. In: Sorell, Tom (ed.) *The Cambridge companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Trainor, B. T. “Hobbes on political allegiance and obligation”. In: *Politics*, v. XII, n.1, 1977, p. 89-97

<sup>592</sup> Hobbes, T. *Do Cidadão* L.I, cap. III, 29-31.

<sup>593</sup> Warrender, H. “The place of God in Hobbes’s philosophy”. In: *Political Studies*, n. 8, 1960, p. 48-57; Hood, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford, 1964; Martinich, A. P. *The*



mero recurso retórico, a fim de convencer leitores cristãos de que sua doutrina da lei natural é endossada pelas Sagradas Escrituras<sup>594</sup> – a questão central e mais relevante parece ser como tornar as leis de natureza obrigatórias, como fazer com que os homens acatem as suas determinações<sup>595</sup>.

A primeira lei da natureza apresentada por Hobbes, da qual todas as demais derivam, prescreve que é preciso buscar a paz, enquanto houver esperança de obtê-la, pois só dessa maneira é possível assegurar a autopreservação; e, se a paz não puder ser alcançada, recorrer às vantagens da guerra, pois seria contrário à razão não fazê-lo, quando a vida se encontra ameaçada. A segunda lei natural inferida dessa primeira preceitua que é preciso renunciar ao direito natural a todas as coisas, desde que todos também o façam, limitando a própria liberdade natural, para que possam ser criadas as condições necessárias para a superação dos conflitos e a instauração da paz<sup>596</sup>. As demais leis de natureza prescrevem condutas que mantêm a disposição para a paz, como a gratidão, a moderação, a complacência, e inibem a predisposição para a guerra, como os insultos, a vingança, a arrogância<sup>597</sup>.

Hobbes reconhece que, se as leis naturais são partilhadas por todos os homens, pois todos dispõem da mesma capacidade para reconhecê-las por meio do raciocínio, nem sempre elas são respeitadas por todos: "não basta um homem compreender corretamente as leis naturais para que, só por isso, tenhamos

---

*Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

<sup>594</sup> Grady, R. C. "The law of nature in the Christian Commonwealth: Hobbes's argument for Civil Authority". In: *Interpretations*, n. 4, 1974, p. 217-238; Curley, Edwin. "Religion and Morality in Hobbes". In: Coleman, J. *Rational Commitment and Social Justice: Essays for Gregory Kavka*. New York, 1988, p. 90-121; Forster, Greg. "Divine law and human law in Hobbes's Leviathan". In: *History of Political Thought*, vol. XXIV, n. 2, 2003, p. 189-217.

<sup>595</sup> Limongi, Maria Isabel. *O Homem Excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2009, p.209-252.

<sup>596</sup> Hobbes, T. *The Elements of Law*, cap. XV, 1-2; *Do Cidadão* L.I, cap. II, 2-3.

<sup>597</sup> *Id.*, *ibid.*, cap. XVI e XVII; *Ibid.*, L.I, cap. III, 1-26.

garantida a obediência a elas” (*Do Cidadão*, L. II, cap. V, 1, p. 103). Isto porque elas indicam os meios que conduzem à autopreservação, mas não determinam a vontade dos homens. Além disso, na condição natural não há um poder coercitivo capaz de castigar os seus transgressores. Ao retirar sua força apenas de seu caráter racional, obrigando somente em foro interno, elas não dispõem de uma efetiva sanção externa: “assim como a verdade de uma conclusão não é senão a verdade das premissas que a estabelecem, assim também a força do comando, ou lei de natureza, nada mais é do que a força das razões que a ela induzem” (*The Elements of Law*, cap. XVI, 1, p. 87).

Desse modo, a simples associação dos homens tendo em vista a paz não garante a sua realização. Se as leis naturais indicam os meios necessários para os homens alcançarem a paz, elas não têm força impositiva suficiente para se tornarem obrigatórias. Daí a necessidade para Hobbes do estabelecimento de um poder coercitivo capaz de impor o respeito às leis naturais e com força suficiente para punir os seus transgressores<sup>598</sup>.

O seu principal argumento é de que, se o governo de certas criaturas, como as abelhas e as formigas, está fundado apenas na concórdia natural, pois é suficiente para elas o simples acordo de vontades em direção ao bem comum, entre os homens, o governo só pode ser estabelecido por uma convenção, que reduza as vontades particulares numa única vontade e, ao mesmo tempo, concentre todas as forças particulares numa força coletiva, capaz de obrigar a todos a respeitar a paz e a unir as suas forças contra os inimigos estrangeiros<sup>599</sup>.

Isso só acontece, segundo Hobbes, quando todos se comprometem reciprocamente a transferir seu direito natural a todas as coisas e a submeter-se à vontade da pessoa para quem

---

<sup>598</sup> Hobbes, T. *The Elements of Law*, cap. XIX, 3-4; *Do Cidadão*, L. I, cap. III, 27; L. II, cap. V, 1-4.

<sup>599</sup> *Id.*, *ibid.*, cap. XIX, 5-6; *ibid.*, L. II, cap. V, 5-6.

este direito foi alienado. Essa transferência recíproca de direitos se dá por meio de um pacto, pelo qual cada um assume o compromisso diante de todos de renunciar ao uso ilimitado de seu poder natural, desde que os outros também o façam, em favor desta pessoa, cuja vontade passa a ser considerada a vontade de todos em geral e a de cada um em particular, naquelas coisas necessárias para a paz e a segurança de todos<sup>600</sup>. Quando todos tiverem feito o mesmo, a pessoa a quem todos se submeteram terá um poder capaz de impor pelo medo que suscita o respeito às leis naturais. Por meio deste ato jurídico, a multidão de homens se torna uma pessoa distinta das pessoas naturais que a constituem, com seus próprios direitos e deveres. Esta pessoa juridicamente instituída quando dotada de poder supremo é o Estado e o portador dessa pessoa – um homem ou uma assembleia de homens – é o soberano<sup>601</sup>.

O pacto não gera apenas uma associação nem estabelece somente um poder sobre a multidão reunida, mas marca a passagem da multidão para a unidade ordenada do corpo político e cria um vínculo de obrigação permanente, um sistema de deveres pelos quais os homens se veem obrigados entre si diante do soberano e para com ele. O seu principal efeito é a obrigação de não resistir ao soberano, já que transferir um direito significa comprometer-se a não pôr obstáculos ao seu beneficiário, ou seja, a não impedir o uso do direito transferido. O dever de obediência se produz quando cada um se obriga diante dos demais a não resistir à vontade daquele a quem se sujeitou. Sem essa obrigação política a união dos homens não se manteria, porque ninguém permaneceria vinculado ao pacto sem ter garantias de que os demais também permaneceriam. A obediência não é assim um

---

<sup>600</sup> Hobbes ressalta que não se trata de uma simples renúncia ao direito natural, sem considerar em favor de quem irá redundar o benefício, mas de uma transferência em que se beneficia uma determinada pessoa, que aceita este direito. A transferência mútua de direitos se dá por meio de um contrato; e quando um dos contratantes entrega seu direito, confiando que o outro cumpra sua parte num momento posterior, esse contrato é denominado pacto. Hobbes, T. *The Elements of Law*, cap. XV, 3-9; *Do Cidadão*, L. I, cap. II, 4-10.

<sup>601</sup> Hobbes, T. *The Elements of Law*, cap. XIX, 7-9; *Do Cidadão*, L. II, cap. V, 7-10.

dado da natureza, mas é criada por este ato jurídico que estabelece direitos e deveres recíprocos entre os homens<sup>602</sup>.

Não há dessa maneira momentos sucessivos na descrição hobbesiana do estabelecimento da autoridade política: primeiro, um pacto de associação por meio do qual os homens se unem em sociedade; depois, um pacto de alienação por meio do qual os associados transferem seu poder natural para o corpo político; em seguida, um pacto de submissão por meio do qual os membros do corpo político se submetem a um governo. Há apenas um único ato jurídico por meio do qual se dá a associação, a união e a submissão, instituindo a sociedade civil, o governo e a obrigação política dos súditos<sup>603</sup>.

A descrição hobessiana que sustenta a obrigação política instituída pelo pacto, motivada pelo medo recíproco entre os homens, é utilizada por Nedham para justificar a submissão incondicional dos súditos, motivada pelo medo que os derrotados numa guerra têm do vencedor, ao governo estabelecido pela força da espada.

É verdade que Hobbes reconhece que a obrigação política também pode ser estabelecida pela conquista. No entanto, para ele, não é a simples vitória que garante ao vencedor o compromisso de obediência política. Se o vencido for preso por correntes ou cadeias, torna-se um escravo, que vai submeter-se ao vencedor, obedecendo-o, mas com a única finalidade de evitar sofrimentos corporais. Este escravo permanece num estado de natureza, sem qualquer compromisso político, com o direito de tentar escapar e até mesmo atentar contra a vida de seu senhor.

---

<sup>602</sup> *Id.*, *ibid.*, cap. XIX, 10; *ibid.*, L. II, cap. V, 11.

<sup>603</sup> Entre os intérpretes que reconhecem que a obrigação política deriva do pacto celebrado entre os homens para a instituição da sociedade civil, há divergências a respeito do fundamento dessa obrigação política: o auto interesse (Hampton, J. *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Watkins, J. W. N. *Hobbes System of Ideas*. London: Hutchinson, 1973); o medo da morte violenta (Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*. Chicago: Chicago University Press, 1963); os comandos do soberano (Smith, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. Westport: Greenwood Press, 1996).

Na escravidão, a submissão está baseada apenas na força, e não numa obrigação política, já que não houve um ato de livre consentimento<sup>604</sup>. Só quando há um pacto entre vencedor e vencido, com uma promessa de ambas as partes e uma mútua confiança no seu cumprimento, é que se estabelece a obrigação política: o vencido promete obediência e recebe em troca a concessão de sua vida e a sua liberdade corpórea; o vencedor se compromete em não matar nem acorrentar o vencido e recebe dele a promessa de obediência. Na origem desse pacto também se encontra o medo. Mas, neste caso, é o medo dos vencidos de não ter outra maneira de evitar a morte ou os grilhões, e não o medo recíproco entre os homens numa situação de igualdade natural. No Estado instituído por conquista, a sujeição é estabelecida pelo medo que os vencidos têm do vencedor, estando mais próxima de um pacto de submissão, que estabelece uma relação de domínio despótico, do que daquele pacto que institui o poder político<sup>605</sup>.

O deslocamento dos argumentos do domínio despótico para o domínio político feito por Nedham revela o seu esforço em mostrar a equivalência entre a conquista pela força e o consenso no fundamento da obrigação política. Mas o seu propósito poderia ser mais bem-sucedido se ele enfatizasse que, para Hobbes, apesar de ter origens distintas – a força e o consenso –, a obrigação de obediência é a mesma, pois foi estabelecida por um ato voluntário, tendo em vista a proteção. Tanto o súdito quanto o servo estão comprometidos por um pacto, que os obriga a obedecer de maneira incondicional, seja ao soberano, seja ao senhor, em troca da proteção<sup>606</sup>. Isto porque a razão da submissão dos homens é sempre a esperança de ter sua vida assegurada: “O objetivo pelo qual um homem abandona e concede a outro, ou a outros, o seu direito de se proteger, e de se defender pelos seus próprios

<sup>604</sup> Hobbes, T. *The Elements of Law*, cap. XXII, 2; *Do Cidadão*, L. II, cap. VIII, 3-4.

<sup>605</sup> *Id.*, *ibid.*, cap. XXII, 3-8; *ibid.*, L. II, cap. VIII, 1-3.

<sup>606</sup> *Id.*, *ibid.*, cap. XXIII, 9; *ibid.*, L. II, cap. IX, 10.

poderes, é a segurança, que ele espera ter deles, de ser protegido" (*The Elements of Law*, cap. XVII, 5, p.111).

Algumas passagens de *The Elements of Law* são ainda utilizadas por Nedham para enfatizar que obedecer a comandos considerados iníquos não pode ser considerado pecado, uma vez que os súditos não agem contra a consciência, quando cumprem as ordens dadas pelo governo instituído. O principal argumento mobilizado é de que obedecer às leis civis é agir de acordo com a consciência, pois, ao transferir o poder de julgar ao governo, os súditos estão obrigados a fazer o que for ordenado por ele<sup>607</sup>.

De fato, Hobbes sustenta que, se é pecado tudo o que se faz contra a consciência, não é pecado obedecer às ordens do soberano, sejam elas quais forem, porque os súditos não estão contrariando sua consciência ao fazê-lo. O seu argumento é de que os súditos transferiram o direito de julgar ao soberano e que, por isso, as ordens do soberano manifestam o julgamento dos próprios súditos. Assim, se a consciência não é outra coisa senão o julgamento que cada um faz de si mesmo, os súditos estão agindo de acordo com a própria consciência, quando obedecem às leis civis<sup>608</sup>.

Em *De Cive*, Hobbes introduz uma distinção entre pecado próprio, quando a ação praticada contra a consciência é reconhecida pelo agente como tendo origem nele mesmo, e pecado de outrem, quando a ação praticada contra a consciência provém da ordem de um superior que deve necessariamente ser cumprida. Este último caso é ilustrado pelo exemplo da participação numa guerra considerada injusta pelo súdito. Ao obedecer às ordens do soberano, mesmo que elas sejam consideradas injustas, o súdito não peca, porque age por determinação do soberano. Ao contrário, se ele recusar a fazê-lo, alegando o conhecimento do que é justo e injusto, ele estará sendo iníquo, pois só compete ao soberano

---

<sup>607</sup> Nedham, M. *The case of the Commonwealth of England Stated*, p.156-157.

<sup>608</sup> Hobbes, T. *The Elements of Law*, cap. XXV, 12.

decidir o que é a justiça; e a desobediência do súdito se converte em pecado. Só no estado de natureza, cada indivíduo é juiz do bem e do mal. Ao ingressar numa sociedade civil, o súdito deve reconhecer que as regras do bem e do mal, do que é justo e injusto, são estabelecidas pelas leis civis cujo legislador é o soberano<sup>609</sup>.

Outras passagens utilizadas por Nedham destacam a dispensa da submissão quando se dá uma mudança de governo, normalmente provocada pela força da espada. O argumento utilizado é de que o novo governo deve ser obedecido de forma incondicional, uma vez que ele é a nova garantia de proteção; e onde houver proteção, a submissão está justificada<sup>610</sup>.

De fato, em *The Elements of Law*, um dos casos elencados nos quais a submissão dos súditos fica suspensa é a liberação da dominação pela conquista, quando um soberano é derrotado e os seus súditos ficam à mercê da espada do vencedor. Ao se render ao conquistador, cada súdito fica desobrigado de sua antiga obrigação e assume a obrigação de obediência com o novo governo<sup>611</sup>.

Em *De Cive*, Hobbes volta a considerar os casos nos quais um súdito é liberado de sua sujeição. Novamente é citado o caso da conquista de um Estado pela força das armas. Se isso acontecer, o antigo soberano perde sua autoridade suprema e os seus súditos ficam livres para se submeter ou não ao conquistador. Se eles prometerem obediência ao conquistador, a fim de evitar a morte, ficam obrigados a cumprir as ordens do novo governo, como estavam antes em relação ao soberano anterior<sup>612</sup>.

Nedham ainda se refere ao *The Elements of Law* para defender que as espadas da justiça e da guerra devem estar

<sup>609</sup> Hobbes, T. *Do Cidadão*, L. II, cap. XII, 1-2.

<sup>610</sup> Nedham, M. *The case of the Commonwealth of England Stated*, p.157.

<sup>611</sup> Hobbes, T. *The Elements of Law*, cap. XXI, 15.

<sup>612</sup> Hobbes, T. *Do Cidadão* L. II, cap. VII, 18.

concentradas nas mesmas mãos, pois é o soberano que estabelece a regra comum no que se refere à propriedade e ao que é certo ou errado, já que detém o direito exclusivo de legislar<sup>613</sup>.

De fato, Hobbes sustenta que os homens raramente cumprem com seus deveres com base apenas na consciência de suas promessas. Daí a necessidade de um poder coercitivo com direito de castigar aqueles que se recusam a cumprir com seus deveres. Esse direito de punir – a espada da justiça – pertence somente ao soberano. Ao detentor da soberania compete também o direito de armar, reunir e comandar os súditos – a espada da guerra – tendo em vista a defesa comum. Além desses direitos, o soberano ainda detém o direito de julgar todas as controvérsias entre eles, o direito de nomear os magistrados, o direito de examinar as doutrinas propagadas aos súditos e o direito de legislar<sup>614</sup>.

Hobbes crítica tanto aqueles que desejavam limitar a soberania, submetendo o seu detentor ao consentimento do povo e ao respeito pelo pacto com o povo, quanto aqueles que defendiam a necessidade do exercício moderado do poder pela divisão dos direitos da soberania. Para ele, a ideia de que o poder do soberano deve ser limitado ou partilhado era logicamente absurda. Por definição, o poder soberano é ilimitado e indivisível. Por isso, a concepção de uma monarquia mista e limitada, presente em alguns publicistas ingleses, era uma vã tentativa de defender uma liberdade fantasiosa sob a soberania absoluta<sup>615</sup>. O soberano detém necessariamente um poder absoluto, no sentido de ser o maior que os homens podem transferir no pacto, que exige tanta obediência dos súditos quanto for preciso para governá-los naquelas coisas que dizem respeito à paz e segurança<sup>616</sup>.

---

<sup>613</sup> Nedham, M. *The case of the Commonwealth of England Stated*, p.157.

<sup>614</sup> Hobbes, T. *The Elements of Law*, cap. XX, 7-11; *Do Cidadão*, L. II, cap. VI, 4-11 e 18.

<sup>615</sup> *Id.*, *ibid.*, cap. XXVII, 7; *ibid.*, L. II, cap. VIII, 4.

<sup>616</sup> *Id.*, *ibid.*, cap. XX, 12-14; *ibid.*, L. II, cap. VI, 12-17 e 20.



Mas esses direitos pertencem ao soberano instituído pelo pacto, que estabelece o domínio político, e não ao senhor reconhecido pela força da espada, que estabelece o domínio despótico<sup>617</sup>. Se Hobbes reconhece algumas similaridades entre eles – o soberano não pode ser acusado de cometer injúria contra seus súditos, nem está passível de punição, assim como o senhor em relação aos seus servos, porque os servos também sujeitaram sua vontade à vontade de seu senhor; o senhor tem um poder absoluto sobre seu servo, do mesmo modo que o soberano sobre seus súditos – não é estabelecida uma equivalência entre o domínio político e o domínio despótico<sup>618</sup>.

Apenas no *Leviathan* os direitos do domínio político e do domínio despótico são considerados idênticos<sup>619</sup>. Talvez em razão da vitória militar do Exército parlamentar e do estabelecimento do novo regime, Hobbes passou a admitir que a soberania adquirida pela força era equivalente à soberania instituída pelo pacto. Em sua nova obra, os direitos do detentor do poder supremo, num Estado por conquista, são considerados os mesmos que num Estado por instituição. A única diferença apontada é que no Estado por instituição, os homens escolhem seu soberano por medo uns dos outros, enquanto no Estado por conquista, os homens submetem-se àquele de quem eles têm medo<sup>620</sup>.

Esta identidade entre a soberania instituída pelo pacto e a soberania adquirida pela conquista tornou-se possível pela mudança no fundamento da obrigação política. Se nas obras anteriores, o fundamento era a transferência do direito natural, no *Leviathan* o fundamento passa a ser a autorização dada ao

---

<sup>617</sup> Hobbes reconhece ainda um direito de domínio proveniente do direito dos pais sobre os filhos, que estabelece o domínio paterno. Hobbes, T. *The Elements of Law*, cap. XXIII, 1-8; *Do Cidadão*, L. II, cap. IX, 1-8.

<sup>618</sup> Hobbes, T. *Do Cidadão*, L. II, cap. VIII, 6-9.

<sup>619</sup> Hobbes, T. *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Penguin Books, 1985.

<sup>620</sup> *Id.*, *ibid.*, L. II, cap. XX, p. 251-253.

soberano. Com base na noção de representação do direito privado, Hobbes sustenta que as ações do soberano devem ser necessariamente reconhecidas pelos súditos como suas próprias ações, uma vez que eles autorizaram o soberano a agir em seu nome nas coisas necessárias para a paz e segurança da sociedade civil instituída. O soberano é descrito como um ator, um ser capaz de agir em nome de outros, e os súditos como os autores dos atos deste ator, uma vez que autorizaram sua ação. A relação entre soberano e súdito não é considerada uma relação de alteridade, mas de autorização. Todo ato do soberano se justifica por ter sido previamente autorizado pelos súditos, que devem se considerar autores de todas as ações empreendidas pelo soberano<sup>621</sup>.

A autorização fundamenta a representação política e implica a obediência irrestrita. Ao constituir o ator, investindo-o com poder para agir e falar em seu lugar, o autor assume a total responsabilidade pelos atos e palavras do ator, segundo os limites de sua autorização. A razão disso é quem concede autoridade a um representante deve ser considerado autor de suas ações e deve assumir a responsabilidade por suas consequências. Não seria apenas irracional, mas contraditório desobedecer às determinações do ator que está autorizado a agir em seu nome. Além do medo da espada, o fundamento da obediência está no fato de que as ações do soberano devem ser reconhecidas como as ações dos próprios súditos, autorizadas pelo pacto, seja entre os homens pelo medo recíproco, seja entre os vencidos e o vencedor pelo medo dos vencidos<sup>622</sup>.

Por meio dessa teoria da autorização, Hobbes argumenta que, se o subjugado pela força da espada, por temer a morte ou o cativo, autoriza todas as ações do vencedor como se fossem as suas próprias ações e se responsabilizam por elas, os direitos do

---

<sup>621</sup> *Id.*, *ibid.*, L. I, cap. XIV.

<sup>622</sup> Jaume, Lucien. *Hobbes et l'État représentatif moderne*. Paris: PUF, 1986; Pitkin, H. "Hobbes's Concept of Representation". In: King, Preston (ed.) *Thomas Hobbes: Critical Assessments*. London: Routledge, 1993, vol. III, p. 443-465.

vencedor são os mesmos que os direitos do soberano instituído pelo pacto. A força do vencedor, com a autorização do vencido, gera o mesmo direito<sup>623</sup>.

Mas o *Leviathan* só foi publicado em meados de 1651, seis meses depois da segunda edição de *The Case of the Commonwealth of England State*, e não há indícios de que Nedham tenha lido os seus manuscritos. Não há também em seu tratado o recurso a esta teoria da autorização, que permitiria igualar a soberania instituída pelo pacto à soberania adquirida pela conquista. Nedham simplesmente utiliza os argumentos hobbesianos que sustentam a obediência política, estabelecida pelo pacto, para defender a necessária submissão ao governo do Parlamento *Rump*, estabelecido pelo poder da espada.

Os mesmos argumentos e as mesmas passagens do *The Elements of Law* foram posteriormente reproduzidos nos editoriais do *Mercurius Politicus*, nos quais Hobbes é reconhecido como escritor indispensável para a compreensão dos fundamentos do governo civil<sup>624</sup>. Mantendo a mesma estratégia de deslocar os argumentos que sustentam a obrigação política ao poder instituído pelo pacto em favor do poder estabelecido pela força, os editoriais enfatizam que o fundamento de todo governo reside na necessidade dos homens de se protegerem, destacam que o governo civil é a única alternativa à anarquia e confusão da condição natural dos homens, e sustentam que a obrigação política é necessária a todo governo que garanta a segurança de seus súditos<sup>625</sup>.

---

<sup>623</sup> Hobbes, T. *Leviathan*, L. II, cap. XX.

<sup>624</sup> *Ibid.*, n. 29 (19 a 26 de dezembro de 1650).

<sup>625</sup> *Mercurius Politicus*, n.31 (2 a 9 de janeiro de 1651) e n.34 (23-30 de janeiro de 1651).

### 3.3. A defesa da república

O último capítulo de *The Case of the Commonwealth of England State* é dedicado a destacar a excelência da República ou Estado livre, enaltecendo a sua superioridade sobre os demais regimes políticos, ao proteger os cidadãos dos males da tirania, promover a paz interna e a segurança externa, proporcionar a riqueza e a prosperidade da nação. Na defesa do regime republicano instituído, a principal referência passa a ser o pensamento político de Maquiavel.

Embora os escritos de Maquiavel tenham sido proibidos no reinado de Elisabete I, eles circularam em manuscritos e foram lidos e comentados no final da dinastia Tudor e início da dinastia Stuart<sup>626</sup>. Mas ainda não se destacavam num debate dominado por questões como o direito divino dos reis, o lugar da *common law*, o melhor tipo de monarquia, as formas de governo da Igreja Anglicana, entre outras. Apenas o uso do adjetivo maquiavélico, proveniente de uma literatura renascentista que associava o nome de Maquiavel ao exercício tirânico do poder, sustentado na impiedade e na injustiça, aparecia para caracterizar as práticas políticas consideradas contrárias à doutrina cristã<sup>627</sup>.

Entre 1636 e 1640, Edward Dacres publicou novas traduções de *O príncipe* e de *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, possibilitando novamente a um público mais amplo o acesso às ideias de Maquiavel. Se o seu nome ainda era empregado na arena pública de modo pejorativo, quase sempre com a finalidade

<sup>626</sup> A obra de Maquiavel foi protamente traduzida para a língua inglesa: em 1521, *Arte da Guerra*; em 1531, *O Príncipe e Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*; em 1532, *Historia de Florença*. Desde *A Remedy for Sedition* (1536) de Richard Morison há referências explícitas às suas ideias no debate político inglês.

<sup>627</sup> Talvez o melhor exemplo dessa literatura seja o tratado de Innocent Gentillet, publicado em 1576, *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté, Divisez em trois parties, a savoir du Conseil, de la Religion et Police que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin*. Ao longo de mais de 600 páginas, Gentillet refutava 50 máximas extraídas dos escritos de Maquiavel. Rathé, E. « Innocent Gentillet and the first Anti-Machiavel ». In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. XXVII, 1965, p. 186-225.

de insultar o adversário, as suas ideias começaram a ser utilizadas também de maneira propositiva, no enfrentamento doutrinário<sup>628</sup>.

Inicialmente, os seus escritos destacaram-se na discussão sobre o governo de uma só pessoa. O *Príncipe* foi utilizado tanto a favor de Carlos I, principalmente no intervalo entre as duas guerras civis, para mostrar a necessidade de restaurar a regra monárquica, mais adequada às circunstâncias daquele momento, quanto para atacar o governo tirânico do rei, com o propósito de manter a rebelião. Depois da execução de Carlos I, vários panfletos recorreram ao opúsculo para justificá-la, com o argumento de que o monarca inglês havia empregado práticas inspiradas nos ensinamentos do secretário florentino e, por isso, havia sido licitamente deposto e executado<sup>629</sup>.

A imagem do príncipe maquiavélico também foi associada a Oliver Cromwell. Já no final das guerras civis, as suas ações eram relacionadas às máximas de Maquiavel, em razão de sua ambiguidade e hipocrisia<sup>630</sup>. Quando o controle sobre a licença, publicação e distribuição de material impresso tornou-se mais efetivo, no governo do Parlamento *Rump*, esse tipo de associação ficou menos frequente e as críticas a Cromwell passaram a ter de ser feitas com o recurso à sátira política. Neste sentido, O *Príncipe*, em particular os seus exemplos históricos, servia para ilustrar as práticas tirânicas dos membros do Conselho de

---

<sup>628</sup> Raab, Felix, *The English Face of Machiavelli: a changing interpretation 1500-1700*, p.102-117.

<sup>629</sup> Raab descreve essas diferentes formas de apropriação das ideias de Maquiavel: o panfleto anônimo *A Paralell of Governments* (1647) defendia o retorno de Carlos I ao trono, com o argumento de que em momentos de crise e de reforma do Estado era necessário o comando de uma só pessoa; James Boverly, em *The Atheisticall Polititian or A Briefe Discourse concerning Ni. Machiavell* (1642), recorria às observações de Maquiavel sobre o comportamento dos príncipes, para denunciar o caráter maligno de Carlos I e suas práticas tirânicas; já James Warr, em *The Priviledges of the People* (1649), citava O *Príncipe* como prova de que o interesse dos reis era distinto e até mesmo oposto aos direitos e liberdades do povo. Raab, Felix. *Op. cit.*, p.120-129.

<sup>630</sup> Bons exemplos são o panfleto atribuído a William Prynne, *The Machivilian Cromwellist and Hypocritical perfidious New Statist* (1648) e os panfletos de Guerdon Aaron como *A Most Learned, Conscientious, and Devout Exercise* (1649) e *Cromwell's Description* (1649).

Estado<sup>631</sup>. Mas a opúsculo de Maquiavel servia também para justificar as ações de Cromwell, com base no argumento da necessidade do momento político, que exigia muitas vezes a dissimulação, a fraude e o uso da força<sup>632</sup>.

No decorrer do regime republicano, alguns panfletos passaram a deslocar a perspectiva de análise de *O Príncipe* para os *Discursos*, enfatizando o republicanismo de Maquiavel. Se o seu nome ainda era associado a práticas imorais e iníquas, ele era também apresentado como um porta-voz dos valores republicanos tanto por alertar o povo contra as práticas inescrupulosas de monarcas tirânicos quanto por ter enunciado importantes princípios em defesa da liberdade do povo. Os seus escritos foram então utilizados tanto para criticar o governo de uma só pessoa, associado à tirania, quanto para defender o regime republicano, mais favorável à liberdade<sup>633</sup>.

Nedham também utilizou o pensamento político de Maquiavel de diferentes maneiras, de acordo com as exigências das circunstâncias. No decorrer das guerras civis, ele recorreu à má fama de Maquiavel para atacar os seus adversários. Num editorial do *Mercurius Britanicus*, quando ainda defendia a causa parlamentar, acusou a rainha Henriqueta Maria de maquiavélica disfarçada<sup>634</sup>. Ao trocar de lado e defender a causa real, nos editoriais de *Mercurius Pragmaticus*, passou a acusar os generais

---

<sup>631</sup> Raab mostra como o panfleto anônimo *The Unparalleled Monarch or The Portraiture of A Matchless Prince* (1656) fazia uso do capítulo 21 de *O Príncipe* para estabelecer um paralelo entre Fernando de Aragão e Cromwell. Raab, Felix. *Op. cit.*, p.134-135.

<sup>632</sup> Em *Tyrants and Protectors Set forth In their Colours* (1654), John Price diferenciava o parceiro do Demônio, Carlos I, ateu e ignóbil, que oprimia o povo para satisfazer seus caprichos, do homem santo, Cromwell, servo de Deus e príncipe cristão, que rejeitava as políticas de Maquiavel. Michael Hawke, em *Killing is Murder* (1657), justificava o governo de Cromwell pelo direito de conquista, que concedia o direito ao domínio e impunha a obrigação de obediência, e as ações do Protetorado em razão das circunstâncias. Raab, Felix. *Op. cit.*, p.136-144

<sup>633</sup> Raab, Felix. *Op.cit.*, p.168-184.

<sup>634</sup> *Mercurius Britanicus*, n.127 (20 a 17 de abril de 1646).

Fairfax, Cromwell e Ireton de perigosos maquiavélicos<sup>635</sup>. Já no governo do Parlamento *Rump*, em seus editoriais do *Mercurius Politicus*, denunciou as práticas usuais dos monarcas, inspiradas nos pérfidos conselhos de *O Príncipe*, para alcançar e manter o poder<sup>636</sup>.

Neste último capítulo de *The Case of the Commonwealth of England State*, ao explicar as possíveis razões pelas quais o regime republicano sofria tantos ataques, Nedham reproduz os motivos ressaltados por Maquiavel:

"Há duas especiais razões que podem ser retiradas dos discursos do Florentino sobre Lívio. Ele compara aqueles que foram educados sob uma monarquia ou tirania com animais que foram enjaulados ou detidos por toda sua vida num covil, onde parecem viver como desejam tanto quanto os outros animais de fora; e se eles forem soltos, eles imediatamente retornam, porque não sabem como valorizar ou usar sua liberdade" (*The Case of the Commonwealth of England State*, L. II, cap. 5, p. 126)

De fato, no capítulo 16 do livro I dos *Discursos*, Maquiavel reconhece a dificuldade de um povo educado ou habituado a viver sob o domínio de um príncipe de manter a liberdade depois de conquistá-la. Este povo é comparado a um animal selvagem que, por ter sido criado numa jaula, acostumou-se com seus grilhões; e quando é solto, torna-se presa fácil de um novo cativo, correndo o risco de cair sob um jugo ainda mais intolerável, porque não sabe defender-se dos numerosos inimigos, que são todos que se beneficiavam do governo anterior e todos que não se sentem recompensados pelas honras recebidas num governo livre<sup>637</sup>. A liberdade é assim objeto de críticas violentas por parte de seus inimigos e de escassa defesa por parte daqueles que se beneficiam dela: "há uma utilidade comum proveniente da vida livre que ninguém reconhece enquanto a possui, e essa utilidade

<sup>635</sup> *Mercurius Pragmaticus* n. 47 (20 a 27 de março de 1649).

<sup>636</sup> *Mercurius Politicus*, n. 112 (22 a 29 de julho de 1652) e n.113 (29 de julho a 5 de agosto de 1652).

<sup>637</sup> Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, L. I, cap. 16, p. 64-65.

consiste em poder cada um gozar livremente e sem temor das coisas que tem, em não duvidar da honra das mulheres e dos filhos, em não temer por si mesmo" (*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 16, p. 65).

Para Maquiavel, a liberdade é ainda avaliada de acordo com o lugar que os homens ocupam em relação ao poder: alguns desejam a liberdade, porque querem exercer o poder; a maioria a deseja, porque querem viver em segurança. De qualquer modo, o valor da liberdade é desconhecido e subestimado pela maioria daqueles que vivem sob um governo livre<sup>638</sup>.

O mesmo tema aparece no capítulo 5 de *O Príncipe*, quando é dito que cidades ou províncias habituadas a viver sob o governo de um príncipe, caso recuperem a liberdade, não conseguem mantê-la, porque estão acostumadas a obedecer a um senhor. Isso explicaria por que essas cidades são mais lentas na defesa de sua liberdade e, por isso, são mais fáceis de serem conquistadas e submetidas novamente por um príncipe<sup>639</sup>.

A segunda razão apontada por Nedham remete ao problema da corrupção, longamente tratado por Maquiavel:

"há uma segunda razão pela qual os homens são tão degenerados em espírito, escravizando-se e negligenciando a manutenção de sua liberdade. Ela vem da corrupção geral e depravação dos costumes, resultado dos caminhos luxuriosos que uma nação trilha; e desse modo, sendo escravos de sua própria luxúria, os homens tornam-se facilmente escravizáveis sob a luxúria de outros" (*The Case of the Commonwealth of England State*, L. II, cap. 5, p. 127)

Logo nos primeiros capítulos dos *Discursos*, ao retomar a teoria polibiana da anacitose, é sustentado que a corrupção dos regimes políticos se dá em consequência da distância temporal e do enfraquecimento da necessidade que exigiu sua instituição: as gerações se sucedem, a urgência é esquecida e a corrupção se instaura. Assim, um regime político só escapa da ação do tempo, que tudo degenera, enquanto permanecer marcado pela urgência

<sup>638</sup> Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 16, p. 66-68.

<sup>639</sup> Maquiavel, N. *O Príncipe*, cap. V, p.21-22.



que o fez surgir; e conhece sua decadência quando essa necessidade desaparece do horizonte e das preocupações humanas<sup>640</sup>.

Por isso, Maquiavel aconselha ao legislador instaurar um estado de necessidade permanente. Todo legislador deve ter em mente, ao promulgar as leis de um corpo político, que a natureza criou os homens com a pulsão insaciável de tudo possuir e a impotência de tudo atingir, o que os torna ambiciosos e insatisfeitos; e a ambição humana cessa apenas quando a necessidade se instaura. As leis devem cultivar um estado de necessidade, para que a ambição não se manifeste. Não é que a lei seja capaz de modificar os homens, mas ela pode criar, pela sanção que carrega, um estado de necessidade artificial capaz de frear os impulsos destrutivos dos homens e levá-los a agir para o bem<sup>641</sup>.

A corrupção é avaliada por Maquiavel em seus diferentes graus. Se ela estiver apenas no governo, sem ter se espalhado por todo o corpo político, a liberdade ainda pode ser recuperada. Mas se ela tiver se alastrado por todas as partes do corpo político, atingindo o povo, a liberdade não terá mais lugar, a menos que surja um acontecimento extraordinário: “um povo inteiramente corrompido não pode, nem por breve tempo, viver livre”. (*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 16, p. 65).

O principal exemplo vinha de Roma, que conquistou e conservou sua liberdade, após a expulsão dos Tarquínios, porque o povo não estava totalmente corrompido. As dissensões entre patrícios e plebeus naquele período resultaram na criação dos Tribunos da Plebe, que permitiram ao povo agir por meio de um mecanismo institucional<sup>642</sup>. No entanto, Roma não conseguiu recuperar sua liberdade, após a extinção dos Césares, porque aí o

---

<sup>640</sup> *Id., ibid.*, L. I, cap. 2, p.12-17.

<sup>641</sup> *Id., ibid.*, L. I, cap. 3.

<sup>642</sup> *Id., ibid.*, L. I, cap. 2, p. 18-19.

povo já se encontrava contaminado pela mais profunda corrupção: “uma cidade corrompida que viva sob o domínio de um príncipe jamais poderá viver livre depois de morto o príncipe com toda a sua estirpe” (*Ibid.*, L. I, cap. 17, p. 69).

O povo aparece assim como o principal indicio da possibilidade de uma vida livre. Onde ele não está completamente corrompido, a liberdade ainda é possível. Mas onde está estabelecida a total corrupção e depravação dos costumes, de nada valem leis ou instituições bem ordenadas, pois elas não têm eficácia. A partir de então não há mais lugar para a liberdade e o povo torna-se presa fácil de todo tipo de servidão. Por isso as cidades tomadas pela mais completa corrupção logo caem nas mais terríveis tiranias:

“onde a matéria não é corrupta, os tumultos e outros escândalos não causam danos: onde é corrupta, de nada valem leis bem ordenadas, se estas não forem criadas por alguém que, com extrema força, as faça observar, a tal ponto que a matéria se torne boa” (*Ibid.*, L. I, cap. 17, p. 71).

Nos casos em que se chegou a um estágio máximo de corrupção, somente uma reforma ampla e radical é considerada capaz de impedir a ruína do corpo político. Como as leis e as ordenações perderam sua eficiência, torna-se indispensável o recurso a métodos extraordinários, como as armas e a violência. Em tal situação, Maquiavel defende a ação de um só homem, que se isole no poder, para dispor dele da maneira que bem entender, empregando os meios que considerar necessários para reformar as leis e as instituições, ou seja, sustenta que é preciso retornar ao momento pré-jurídico da fundação, no qual o agente político encontra-se fora de toda legalidade e moralidade, como Rômulo ao fundar Roma<sup>643</sup>. Mas adverte que será muito difícil encontrar um cidadão virtuoso que se disponha a usurpar do poder por meios ilegítimos, a fim de promover essa reforma radical; e se um homem

---

<sup>643</sup> *Id.*, *ibid.*, L. I, cap. 9.

ambicioso e corrupto o fizer, dificilmente vai fazer um bom uso do poder que conquistou com o mal<sup>644</sup>.

Nedham parece reter essa imagem do grande reformador, quando avalia os procedimentos extraordinários do atual governo. Ele justifica, por exemplo, a cobrança contínua de taxas e tributos como necessários para a conservação de um exército capaz de instaurar e manter a ordem pública. Talvez por defender o governo do Parlamento *Rump*, ele não defende a ação de um só homem na reforma do corpo político. Mas reconhece que em situações de necessidade as leis muitas vezes silenciam e o governo deve atuar pela força, visando a paz e a segurança do Estado<sup>645</sup>.

Em sua defesa da supremacia do Estado livre, ele praticamente reproduz as razões ressaltadas por Maquiavel em favor do regime republicano<sup>646</sup>: as repúblicas são mais prósperas do que os principados, porque nelas os cidadãos, seguros de que vão desfrutar de seus bens, se empenham em aumentar suas riquezas, favorecendo a prosperidade pública; elas são mais proeminentes, já que todos os cidadãos se dedicam igualmente ao bem público, que é considerado de todos, ao contrário dos principados, nos quais o interesse do príncipe é frequentemente contrário ao interesse comum ou, o que é pior, se confundem; elas são mais eficazes do que os principados na tarefa de colocar as paixões humanas a serviço do interesse comum, pois condicionam o reconhecimento da almejada glória aos serviços prestados à coletividade, seja no combate aos inimigos externos, seja no desempenho das magistraturas, canalizando os impulsos humanos, por meio de instituições públicas, para a busca da grandeza e da potência do corpo político; o interesse comum é mais respeitado nas repúblicas, porque a vontade de cada membro do corpo político está submetida à vontade de todos, expressa nas leis, que

---

<sup>644</sup> *Id.*, *ibid.*, L.I, cap. 18.

<sup>645</sup> Nedham, M. *The case of the Commonwealth of England Stated*, L. II, cap. 5, p. 140-143.

<sup>646</sup> *Id.*, *ibid.*, L. II, cap. 5, p. 131-133.

excluem privilégios ou exceções, assegurando o interesse da coletividade e não o de facções ou de indivíduos; elas têm uma longevidade maior, porque estão mais capacitadas a se adaptar à diversidade dos tempos, em razão da variedade de seus cidadãos, modificando-se de acordo com o inevitável movimento das coisas, e podem resistir com mais vigor ao inevitável declínio de todas as coisas, porque a habilidade de muitos é maior do que a de um homem só<sup>647</sup>.

Nedham vale-se também da teoria dos climas para ressaltar que os povos do Norte, que não se deixaram corromper tão facilmente pelo luxo, mantiveram seu vigor, sua coragem e seu amor pela liberdade, ao contrário dos povos do Sul, degenerados em sua pusilanimidade, que se entregam à escravidão miserável de toda sorte de tirania. Ele argumenta então que o povo inglês talvez não preze tanto a liberdade conquistada, porque sua natureza foi deturpada por regimes que criaram hábitos contrários ao governo livre<sup>648</sup>.

A antiga concepção aristotélica de que o espaço físico influenciava as instituições políticas, ou seja, de que as formas de governo adotadas por um povo eram consequência da natureza da região habitada, aparecia com frequência no debate político inglês<sup>649</sup>.

Em *Les Six Livres de la République*, talvez a obra mais influente sobre a teoria dos climas até o século XVII, Bodin sustenta que de acordo com a latitude habitada os povos adquirem determinadas características físicas: os meridionais, que habitam o hemisfério Norte trinta graus acima do Equador, têm estatura baixa, corpo fraco, poucos pelos, pele escura e seca, cabelos crespos, olhos negros, voz aguda; os setentrionais, que habitam os

---

<sup>647</sup> Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 7 e 29; L. II, cap. 2; L. III, cap. 9.

<sup>648</sup> Nedham, M. *The case of the Commonwealth of England Stated*, L. II, cap. 5, p. 128-130

<sup>649</sup> Aristóteles. *Politique*, VII, 6, 1328 a.

trinta graus próximos do Polo, têm estatura alta, grande força, abundância de pelos, pele clara e macia, cabelos lisos e ruços, olhos verdes-água, voz grave; e os povos do meio, que habitam as regiões intermediárias entre os dois extremos, têm todas as características dos outros povos, só que menos marcantes. Aos caracteres físicos são acrescentados, na forma de oposição, os do espírito: os setentrionais, audaciosos e vigorosos, são pouco dotados de razão, não conseguindo muitas vezes controlar suas paixões; os meridionais compensam sua fraqueza física pela grande inteligência; os povos da região mediana têm um pouco da sabedoria dos meridionais e da audácia dos setentrionais, sendo assim mais equilibrados. Essas características físicas e espirituais são ainda relacionadas com a teoria das qualidades e dos humores: o povo setentrional é quente e úmido, portanto, de temperamento sanguíneo; o meridional é frio e seco, por isso tem um temperamento melancólico; o mediano tem um temperamento moderado em razão da combinação dos outros dois. O vínculo entre o lugar e a compleição é visto como resultado de um processo de reação natural, uma vez que cada organismo responde ao meio ambiente em que vive. Assim, por exemplo, em lugares com temperaturas elevadas e alta umidade, como a região meridional, encontram-se pessoas de corpos frios e secos, porque o calor externo arranca a umidade do corpo, diminuindo sua temperatura, e o resultado é a perda de vitalidade física, gerando em contrapartida o aumento da perspicácia do espírito. A compleição é também utilizada para explicar o comportamento dos povos: os sanguíneos, por terem corpos quentes e úmidos, são robustos e alegres, sentindo forte atração para as ações violentas; os melancólicos, por causa da bílis negra que os conduz à contemplação, são tristes e pensativos, tendo pouca energia física e um caminhar lento; os coléricos são ativos em razão da bílis amarela, que os desperta para as atividades práticas e as grandes empresas; os fleumáticos, por causa de seus corpos frios e úmidos, têm pouca energia física e espiritual. Aplicando-se essa

concepção à divisão latitudinal, pode-se entender por que os setentrionais se dedicam mais às guerras, os meridionais à religião, e os medianos à política<sup>650</sup>.

A teoria bodiniana dos climas não explicava apenas as características naturais de cada povo. Ela determinava também as regras pelas quais cada um devia ser governado: entre os setentrionais, as leis e a religião de nada valiam, sendo o regime mais indicado a monarquia eletiva; os meridionais eram mais bem governados pela religião do que pela força ou pela razão, sendo o melhor regime o teocrático; já os povos das regiões centrais recorriam mais à razão e por isso o melhor regime para eles era, sem dúvida, a monarquia real e hereditária. A teoria dos climas possibilitava ao legislador critérios relevantes no estabelecimento das leis, auxiliando-o na constituição do melhor regime político: "Deve-se adaptar o estado da República à diversidade dos lugares, como o bom arquiteto que acomoda seu edifício à matéria que encontra sobre os lugares" (*Les Six Livres de la République*, L. V, cap. 1, p. 11).

Por rejeitar o governo de uma só pessoa, Nedham combate ainda o tradicional argumento, favorável à monarquia hereditária, de que ela evita o interregno e, portanto, as mazelas do processo sucessório. O seu argumento é de que as disputas entre os herdeiros na França e na Inglaterra geraram mais controvérsias e tumultos do que o processo eletivo de algumas repúblicas. Nedham contesta ainda a afirmação de que a monarquia eletiva garantiria a escolha do mais nobre e competente entre os cidadãos, com o argumento de que o governo de uma só pessoa é sempre uma porta aberta para o poder arbitrário e, conseqüentemente, para a tirania, que oprime os espíritos mais generosos e virtuosos<sup>651</sup>.

Entre as demais acusações feitas ao novo regime, Nedham contesta a de que o governo do Parlamento *Rump* permitia uma

---

<sup>650</sup> Bodin, J. *Les Six Livres de la République*, L. V, cap. 1 p. 3-39.

<sup>651</sup> Nedham, M. *The case of the Commonwealth of England Stated*, L. II, cap. 5, p. 134-135

excessiva liberdade religiosa, o que seria incompatível com a paz pública, que exigiria uma uniformidade de crença. Para ele, a liberdade religiosa concedida pelo atual governo não impediu punições às manifestações de blasfêmia por parte de alguns cidadãos. Ele argumenta que a diversidade de opiniões religiosas não destrói a paz pública, como mostram os exemplos de várias nações nas quais convivem diferentes religiões; ao contrário, mostra que a perseguição religiosa tem gerado sedições e distúrbios naquelas nações que tentaram impor uma unidade religiosa. Enfim, conclui que a tolerância religiosa, quando submetida a determinadas regras – por exemplo, a punição aos que causam distúrbios sociais por questões religiosas e a separação entre as autoridades civis e religiosas –, não é prejudicial à paz pública<sup>652</sup>.

Depois da derrota definitiva da causa real, marcada pela batalha de Worcester, em setembro de 1651, Nedham escreveu uma série de editoriais no jornal *Mercurius Politicus*, com o propósito de propagar os princípios republicanos. Ele considerava que era necessário que os ingleses adquirissem valores republicanos, a fim de que a Inglaterra se tornasse um Estado realmente livre. Isto só seria possível, em sua opinião, se seus concidadãos se libertassem dos hábitos arraigados pela experiência monárquica e se debruçassem sobre as diversas formas históricas de governos republicanos. Nesta tarefa, ele reproduziu vários argumentos deste último capítulo de *The Case of the Commonwealth of England State* e recorreu ainda mais aos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*.

### **3.4. Liberdade e governo popular**

A defesa do regime republicano, apoiada na matriz maquiaveliana, volta a ser feita em *The excellencie of a free State*,

---

<sup>652</sup> *Id.*, *ibid.*, L. II, cap. 5, p. 138-140.

publicado em junho de 1656<sup>653</sup>. O tratado reunia editoriais escritos para o *Mercurius Politicus*, entre fevereiro de 1651 e agosto de 1652, selecionados e reordenados, alguns ampliados, outros reduzidos, sem as referências aos acontecimentos que os motivaram. A justificativa do novo tratado era instruir o povo a respeito da melhor maneira de assegurar a liberdade conquistada contra possíveis usurpações:

“Eu publiquei este discurso para abrir os olhos ao povo, a fim de que ele possa avaliar se são aqueles extravagantes discursos sobre as prerrogativas pessoais e ilimitadas dos monarcas ou se é a ordenada sucessão de assembleias de representantes do povo, onde reside a suprema autoridade, a melhor maneira de assegurar as suas liberdades contra os abusos e usurpações de tiranias” (*The excellencie of a free State*, p. 2).

Na introdução, Nedham recorda o conselho de Cícero sobre os cuidados que se deve ter com a liberdade, em razão do desejo natural dos homens pelo poder, que faz com que eles aproveitem qualquer oportunidade para exercer o domínio arbitrário sobre seus semelhantes. Ele refere-se também ao exemplo do povo romano, que obteve a liberdade depois de se livrar de seus reis, mas só a manteve graças à conquista de determinados direitos, como o estabelecimento de leis às quais todos se submeteram igualmente, o fácil e rápido acesso à justiça, a possibilidade de alterar a forma de governo e os magistrados quando considerassem necessário, o estabelecimento de assembleias regulares e sucessivas, com eleições livres dentro de regras bem definidas, entre outros. A experiência dos romanos mostrava que o caminho mais seguro para a manutenção da liberdade era a posse desses direitos, conquistados pela contínua demanda do povo, em particular pela sua participação no processo legislativo. Se os romanos haviam adquirido sua liberdade com a expulsão dos Traquínios, assegurando-a com a efetivação desses direitos, ela foi depois perdida, quando o Senado afastou o povo das principais

---

<sup>653</sup> Nedham, M. *The excellencie of a free State*. Todas as citações deste tratado serão feitas com base na edição disponível no sítio [www.constituion.org/cmt/nedham/nedham.htm](http://www.constituion.org/cmt/nedham/nedham.htm).



decisões, abrindo as portas para a tirania de César, que pôs fim aos direitos conquistados pelo povo<sup>654</sup>.

A introdução termina com uma apologia da República, denominada também de Estado livre, por ser o regime político que tem melhores condições de assegurar o exercício da liberdade, ao possibilitar a participação do povo: "não é apenas uma mera galanteria de espírito que excita os homens a amar a liberdade; a experiência assegura ser a mais adequada e proveitosa forma de governo, levando o povo por todos os modos a ampliar a riqueza e o domínio" (*Ibid.*, p.15).

A primeira impressão é que Nedham relaciona de maneira intrínseca a liberdade com a posse de determinados direitos: a liberdade é estabelecida e depois mantida quando esses direitos, constitutivos da própria liberdade, são protegidos e assegurados pela participação do povo no governo. Nesse sentido, a defesa da participação popular estaria baseada na crença de que ela proporciona a liberdade, ao garantir certos direitos<sup>655</sup>.

Antes de analisar mais detalhadamente esta relação, é preciso compreender a sua reflexão sobre a origem do poder e da autoridade política, feita na terceira parte de seu tratado. Contra os defensores da teoria patriarcal do poder político, Nedham diferencia inicialmente o governo em natural e político: "há um governo político, não fundamentado na natureza nem no direito paterno pela geração natural, mas apoiado sobre a livre eleição, consentimento ou mútuo acordo dos homens que ingressam numa forma de sociedade civil" (*Ibid.*, III, p. 80).

O governo natural é descrito como a primeira forma de exercício do poder, presente em épocas passadas, sustentado apenas na vontade e na espada do patriarca. Por ser uma forma de

---

<sup>654</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 2-14.

<sup>655</sup> Esta é a interpretação de Sullivan, para quem a principal preocupação de Nedham estava em determinar mecanismos constitucionais capazes de proteger os direitos e as liberdades dos indivíduos. Para esta intérprete, os escritos políticos de Nedham encontram-se na origem do que ela denomina de republicanismo liberal. Sullivan, Vickie B. *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 128-130.

governo que não estava submetida a qualquer tipo de controle, ela foi substituída pelo governo político, que não estava mais fundamentado no direito natural de geração, mas no consenso ou no acordo mútuo entre os homens que desejavam viver em sociedade civil. Nedham deixa claro que pretende tratar somente desse segundo tipo de governo, já que o governo natural seria uma realidade apenas dos primórdios da humanidade, sem lugar nos tempos modernos: "quando falamos aqui de governo, queremos apenas dizer o político, que é estabelecido pelo consenso ou acordo; cuja origem nós provaremos estar no povo" (*Ibid.*, III, p. 80).

Para provar que a origem do governo político está no consentimento do povo, Nedham recorre inicialmente às Sagradas Escrituras, que descreviam como os israelitas, depois do governo teocrático dos Juízes, reivindicaram outro regime político e foram atendidos por Deus. Mesmo sendo contrário ao governo monárquico, Deus teria autorizado o seu estabelecimento, pois reconhecia a liberdade e o direito natural do povo de escolher a forma de governo que considerasse mais conveniente. O mesmo direito natural do povo de escolher sua forma de governo podia ser encontrado, segundo Nedham, na história de todas as nações, o que explicaria a diversidade das formas de governo e as suas mudanças periódicas<sup>656</sup>

O poder da espada não é mais considerado o verdadeiro fundamento de toda autoridade política, como havia sido em *The Case of the Commonwealth of England State*. O consentimento do povo substitui a força: a ênfase recai sobre a origem do poder político na vontade expressa do povo. Não há, no entanto, uma descrição do estabelecimento da sociedade política por meio de um pacto ou de um contrato entre indivíduos, visando segurança

---

<sup>656</sup> Nedham, M. *The excellencie of a free State*, III, p. 80-83.

ou a manutenção de suas vidas<sup>657</sup>. É simplesmente ressaltado que o povo detém o direito natural e a liberdade de estabelecer a forma de governo que considerar mais adequada para sua segurança e proteção.

Na primeira parte do tratado são apresentas quatorze razões para provar que o povo, cuja vontade determina a forma de governo, é o melhor guardião de suas próprias liberdades. A discussão sobre a guarda da liberdade remete claramente à reflexão maquiaveliana sobre quem deve ser o seu guardião: o povo ou os grandes<sup>658</sup>.

A questão discutida por Maquiavel decorre de seu pressuposto de que em todo corpo político encontram-se dois humores – termo emprestado da medicina hipocrático-galênica – dos quais nascem dois apetites divergentes: o desejo dos grandes de comandar e dominar; e o desejo do povo de não ser comandado nem oprimido. Se os dois desejos podem se afirmar conjuntamente, sendo até mesmo complementares, já que um não existe sem o outro, eles não podem ser saciados simultaneamente, porque a plena realização de um implica na impossibilidade de satisfação do outro: se o desejo dos grandes de dominar é totalmente realizado, o desejo do povo de não ser dominado não pode ser efetivado e vice-versa. O corpo político aparece desse modo como intrinsecamente cindido, marcado pela irreduzível oposição de desejos assimétricos, que se chocam continuamente<sup>659</sup>.

O incontornável antagonismo de desejos opostos resulta numa contínua disputa entre as partes constituintes do corpo político, povo e grandes, em razão da impossibilidade de transpor a dessemelhança entre seus desejos, que resultam em inevitáveis

---

<sup>657</sup> Sullivan, por exemplo, defende que Nedham recorre à noção hobbesiana de que a vida política começa com um contrato, que instituiu a sociedade política, na qual os indivíduos estabelecem o governo a fim de se proteger uns dos outros. Sullivan, Vickie B. *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, p. 127-128

<sup>658</sup> Tema tratado no capítulo 5 do Livro I dos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*.

<sup>659</sup> Maquiavel, N. *O Príncipe*, cap. 9; *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 4; *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, Prefácio e Proêmio do Livro III.

conflitos. Seguindo a concepção médica da época de que a saúde de todo corpo, humano ou político, depende do equilíbrio entre os seus humores, Maquiavel sustenta que nenhum dos humores deve predominar ou dominar totalmente o corpo político. Na mediação entre os diferentes humores, destaca-se o papel do poder político, que é capaz de manter certo equilíbrio, saciando em parte os apetites deles decorrentes. Nos principados, a pluralidade dos humores pode ser mediada pelo príncipe. Já nas repúblicas, a mediação pode ser realizada pelas leis e ordenações, de tal modo que os homens não precisem recorrer à violência para satisfazer seus desejos<sup>660</sup>.

Ao sustentar que as dissensões são inevitáveis e insuperáveis, Maquiavel provocou um profundo abalo na tradicional noção de que a concórdia era o principal objetivo da vida política. Concebida como fruto de uma estrutura orgânica e essencialmente estática, a concórdia era considerada necessária para o estabelecimento de uma ordem social equilibrada, que refletisse a harmonia presente na ordem cósmica e natural. Havia certo consenso no pensamento político antigo e medieval sobre o papel negativo das dissensões na vida política, pois elas só podiam causar, pelo seu caráter conflituoso, discórdias e tumultos. Enquanto a tradição clássica, mesmo a republicana, afirmava que para desfrutar de uma vida livre era necessário instaurar a concórdia e a unidade entre as partes do corpo político, Maquiavel enfatizava que se deve aprender a preservá-la no interior dos conflitos, pois eles eram inerentes ao corpo político. Os conflitos, causados por desejos opostos das partes constituintes do corpo político, não podiam ser empecilho para a liberdade, que devia ser instaurada e mantida apesar dos desejos opostos<sup>661</sup>.

---

<sup>660</sup> Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 6.

<sup>661</sup> Lefort, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986, p. 488-531; Bignotto, N. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 82-90; Ames, José L. *Maquiavel: a lógica da ação política*. Cascavel: Unioeste, 2002, p. 98-122; Gaille-Nikodimov, Marie. *Conflit civil et liberté. La politique machiavéllienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004; Aranovich, Patricia F. *História e Política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 175-210.

Se os conflitos são inevitáveis e intransponíveis, torna-se imprescindível, na perspectiva de Maquiavel, criar mecanismos institucionais que levem em conta a impossibilidade de resolver definitivamente a dessemelhança dos desejos e que sejam capazes de expressá-los mutuamente, para que eles não sejam coibidos ou sufocados. Sem tais mecanismos, os humores reprimidos geram facções e partidarismos que colocam em risco a existência do próprio corpo político. Por isso, é necessário oferecer meios e espaços públicos nos quais os conflitos possam ocorrer, sem que seja preciso recorrer à força ou a recursos privados. Desse modo, as diferenças entre as partes, que poderiam ser desagregadoras, poderiam ser convertidas num processo de mobilização das forças presentes no corpo político para o seu desenvolvimento<sup>662</sup>.

Diante da inevitabilidade dos conflitos, a forma republicana é apresentada por Maquiavel como a mais adequada para manter a liberdade do corpo político, por ser dotada de uma estrutura institucional mais dinâmica capaz de acolher melhor os conflitos. No regime republicano, onde há um espaço público para a sua expressão e instrumentos capazes de fazer a sua intermediação, os conflitos podem ser mobilizados em prol da liberdade do corpo político.

A questão é saber a quem deve ser confiada numa república a guarda da liberdade: ao povo ou aos grandes. Maquiavel considera inicialmente as duas possibilidades. Ela tanto pode ser dada ao povo, como fez Roma, ou aos grandes, como fez Esparta e Veneza. A escolha parece depender do resultado desejado. Se o objetivo for a expansão e a potência, a liberdade deve ser confiada ao povo, como mostra o exemplo de Roma. Mas se o objetivo for a tranquilidade e a longevidade da república, a liberdade deve ser confiada aos grandes, pois os exemplos de Esparta e de Veneza mostram que a serenidade depende da estabilidade dos grandes,

---

<sup>662</sup> Maquiavel, N., *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 7-8.

que se acomodam melhor quando não se sentem ameaçados pelo povo e têm sua ambição de poder saciada<sup>663</sup>.

No entanto, como os grandes jamais têm o desejo de apenas conservar o que possuem e buscam sempre novas conquistas, Maquiavel sugere que a liberdade seja confiada ao povo, uma vez que ele tem um desejo menor de violá-la. O seu desejo parece mais verdadeiro, pois consiste simplesmente em não querer ser dominado. Por isso é razoável esperar que o povo cumpra com o encargo de zelar pela liberdade com menos avareza e que, não desejando apropriar-se do poder para dominar, não permita que outros o façam. O desejo do povo de não ser dominado parece mais próximo da liberdade, porque revela uma face importante de sua manifestação, que é a ausência da ambição de dominar. Como não deseja se apropriar do poder, mas apenas viver de maneira livre, o povo é capaz de salvaguardar melhor a liberdade, pois o seu interesse não se opõe à existência de um governo livre. Portanto, por ter uma vontade maior de viver livre e uma propensão menor de violar a liberdade, o povo deve ser o seu guardião.

Embora o desejo do povo seja apresentado como indeterminado, ele não pode ser considerado desprovido de conteúdo político. Afinal, para não ser dominado e viver em liberdade é necessário que o povo resista e tenha uma ação política contínua em oposição ao desejo dos grandes. A realização do desejo popular só é possível quando o povo consegue opor-se eficazmente ao domínio dos grandes, garantindo a liberdade para si e, conseqüentemente, para todo corpo político.

A argumentação de Maquiavel parece ser decisiva no primeiro grupo de razões apontadas por Nedham para atribuir a guarda da liberdade ao povo. Essas razões referem-se quase todas ao caráter do povo: o povo nunca pensa em usurpar os direitos de ninguém, mas se preocupa apenas em preservar os

---

<sup>663</sup> *Id.*, *ibid.*, L. I, cap. 5

seus próprios direitos; o povo cuida para que a autoridade política seja constituída em vista do interesse comum; o povo conhece o próprio bem, que é a finalidade de todo governo proporcionar; e somente o povo tem uma real preocupação pela liberdade, pois sabe a importância de mantê-la<sup>664</sup>.

É claro que há diferenças conceituais importantes entre os dois autores. Maquiavel utiliza o termo povo de várias maneiras, mas é possível dizer que povo designa, nesta discussão sobre a guarda da liberdade, um dos polos irreduzíveis da vida política, uma das partes que constitui o corpo político. Não se trata tanto de um grupo social específico nem de uma classe social determinada, mas de um status político<sup>665</sup>.

Já Nedham ressalta que entende por povo as sucessivas assembleias de representantes, escolhidos pelo conjunto dos cidadãos: "o governo do povo num Estado livre, isto é, pelos seus representantes sucessivos ou assembleias supremas adequadamente escolhidas, é o mais natural e o único apropriado à razão do gênero humano" (*The excellencie of a free State*, I, p. 42). Se o termo povo é utilizado algumas vezes para designar o conjunto dos cidadãos, na maioria das vezes traz este sentido mais restrito de representantes do povo, principalmente quando se trata do exercício do poder político e da participação do povo no governo. Por isso, ao conectar a proteção de determinados direitos à liberdade e colocá-los na dependência da participação do povo, Nedham pensa sobretudo nesta assembleia de representantes do povo, estabelecida para assegurar os direitos e as liberdades de todos os cidadãos e, conseqüentemente, a liberdade do corpo político.

Outra diferença entre os dois autores é que a guarda da liberdade parece ser entendida por Maquiavel como uma

---

<sup>664</sup> Nedham, M. *The excellencie of a free State*, I, p. 18-19; 25-27; 30-32.

<sup>665</sup> Najemy, John M. *A History of Florence 1200-1575*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 33-47.

magistratura – no caso de Roma, o Tribunado da Plebe – por meio da qual o povo possa participar dos negócios públicos e ter sua parte na estrutura institucional do governo, enquanto para Nedham ela parece ser o próprio exercício do poder político. Por isso, defende que a guarda da liberdade – o governo – deve ser exercida pelo povo, isto é, pela assembleia de representantes do povo.

Mas a principal diferença entre os dois autores está no fato de que Nedham assume os principais argumentos de Maquiavel em favor do povo, mas não a partir da premissa básica de que todo corpo político encontra-se inevitavelmente cindido pela oposição de dois desejos assimétricos e, por isso, os conflitos no seu interior são inevitáveis e insuperáveis. O povo, isto é, a assembleia de representantes do povo, aparece para Nedham como o melhor guardião da liberdade, por ser quem melhor pode proteger os direitos que asseguram a liberdade.

O segundo grupo de motivos apontado por Nedham para atribuir ao povo a guarda da liberdade expressa os benefícios da sucessão dessa assembleia de representantes: a corrupção proveniente da continuidade das mesmas pessoas no poder é evitada com a escolha periódica de representantes; o surgimento de facções, que destrói o corpo político, torna-se mais difícil com a contínua mudança dos representantes do povo; e a alternância de pessoas no exercício do poder dificulta o uso da autoridade pública para a realização de interesses particulares<sup>666</sup>.

É interessante observar que esses mesmos benefícios já haviam sido destacados nos panfletos dos *levellers* no decorrer das guerras civis<sup>667</sup>. Embora se declarasse publicamente um adversário dos *levellers*, acusando-os de promover todo tipo de licenciosidade em nome da liberdade, Nedham utilizou várias de

---

<sup>666</sup> Nedham, M., *The excellencie of a free State*, I, p. 20-24.

<sup>667</sup> Ver seção 1.4. deste trabalho.



suas ideias e propostas nos editoriais do *Mercurius Politicus*, reproduzidos em *The excellencie of a free State*.

A crítica à sucessão contínua de assembleias populares, com a mudança periódica de seus membros, baseada no argumento de que isto impediria os eleitos de adquirir as habilidades e experiência necessárias para a administração dos negócios públicos, presente em *The Case of the Commonwealth of England State*, é então substituída pela crença de que a existência da liberdade depende da alternância no exercício do poder e a contínua vigilância sobre os representantes do povo.

Mas o princípio da alternância no exercício do poder não é empregado tanto para defender que todos os cidadãos devem comandar e obedecer alternadamente, nem para garantir a participação de um número maior de cidadãos nos negócios públicos, mas para ressaltar que é o melhor meio de fazer o governo prestar contas de suas ações, já que os representantes têm de dar satisfações ao povo no final de seus mandatos. A alternância também é defendida por prevenir os inconvenientes da tirania, uma vez que os representantes que exercem o governo hesitariam em agir arbitrariamente contra cidadãos que poderiam depois em algum momento também exercer o poder: "a sucessão no poder supremo não somente afasta a corrupção, mas extermina aquela grande praga de uma República, a saber, as facções: a facção é uma forma de partidarismo e a promoção de um interesse que é distinto do verdadeiro e declarado interesse do Estado" (*Ibid.*, I, p. 21).

O terceiro grupo de razões, para atribuir ao povo a guarda da liberdade, refere-se às características do governo popular: as portas da honra e da dignidade estão abertas a todos, sem exceção, bastando demonstrar valor e virtude; o governo popular é menos dado ao luxo e ao esplendor, que despertam uma tendência natural para a tirania; o governo popular é mais magnânimo e corajoso do que outras formas de governo; as decisões não são impostas, mas recebem o consentimento do povo, que por isso

submete-se de maneira mais espontânea às leis, pois sabe que só elas garantem a liberdade; o governo popular é a forma de governo mais natural e a única adequada à razão do gênero humano; num governo do povo, há poucas oportunidades de opressão e tirania, em razão da igualdade de condições entre os seus membros; e, por último, todos que exercem o poder devem prestar contas de suas ações e estão sujeitos a penalidades quando cometem contravenções<sup>668</sup>.

A maioria dessas razões parece ter sido também retirada da matriz maquiaveliana, embora não haja qualquer citação explícita. Nos *Discursos*, a igualdade civil instaurada nas repúblicas é enaltecida por permitir a igualdade de acesso aos cargos públicos, inclusive a mais alta magistratura, com base apenas nas virtudes dos cidadãos, incentivando-os a praticá-las. Isso não ocorre nos principados, nos quais os ofícios são distribuídos de acordo com a vontade do príncipe. O governo republicano favorece o surgimento e o aperfeiçoamento das virtudes cívicas, uma vez que proporciona aos cidadãos, ao conferir-lhe liberdade, um campo de possibilidade para o desenvolvimento de suas potencialidades. A sua conclusão é que onde houver igualdade, não se pode criar um principado, e onde ela não existe, não se pode manter um regime republicano<sup>669</sup>.

Cada uma dessas razões é sustentada por Nedham com base na história, às vezes de Atenas ou de Esparta, entre as repúblicas antigas, de Florença ou de Veneza, entre as repúblicas contemporâneas, mas sempre recorrendo ao exemplo da República de Roma. A história romana – seja aquela narrada pelos historiadores antigos, como Políbio e Tito Lívio, seja aquela comentada pelos humanistas da Renascença italiana – é a principal referência, para provar que a guarda da liberdade deve ser confiada ao povo<sup>670</sup>.

---

<sup>668</sup> Nedham, M., *The excellencie of a free State*, I, p. 27-30; 32-50.

<sup>669</sup> Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 29-30 e 55.

<sup>670</sup> Nedham, M., *The excellencie of a free State*, I, p. 27-29; 31; 34-37; 43; 46.

Mais uma vez a fonte de inspiração parece ser a matriz maquiaveliana, uma vez que Roma aparece nos *Discursos* como o principal modelo para as repúblicas contemporâneas. Se a maioria dos humanistas via com certa desconfiança a experiência romana e propunha outros modelos, principalmente Esparta, na antiguidade, e Veneza, entre as repúblicas contemporâneas, opondo, de um lado, o caráter pacífico dessas cidades ao expansionismo ávido e imperialista de Roma, e de outro, a concórdia e a unidade que havia nelas às constantes dissensões entre os romanos, Maquiavel opta por Roma. Na sua avaliação, a estabilidade de Veneza era decorrente principalmente da sua posição geográfica isolada e de sua população homogênea. Do mesmo modo Esparta, ao assegurar uma igualdade entre seus cidadãos e impedir a entrada de estrangeiros, garantiu a permanência de suas instituições por longo tempo. Ambas experimentaram a estabilidade, mas porque se mantiveram fechadas, adotando uma política de conservação, isto é, de controle de sua população e de manutenção de seus territórios. Roma, ao contrário, desde suas origens, abriu as portas aos estrangeiros e o exército, ao povo. A fim de conservar a liberdade conquistada, depois da expulsão dos Tarquínios, foi instaurada uma política de expansão, ampliando sua população e seus domínios. A sua estabilidade foi alcançada graças ao dinamismo de suas instituições que se renovaram continuamente diante das novas circunstâncias históricas. Desse modo, enquanto o equilíbrio de Esparta e de Veneza foi estático, o de Roma foi dinâmico<sup>671</sup>.

Se a política de fechamento, adotada por Esparta e Veneza, parece ser mais segura, ela não é considerada por Maquiavel a mais adequada no longo prazo, porque não se sustenta com a inevitável mudança das coisas humanas:

\*Mas, como todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo; e a muitas coisas a que a razão não nos induz somos induzidos pela necessidade:

---

<sup>671</sup> Maquiavel, N., *Discursos sobre a primeira década de Títo Lívio*, L. I, cap. 6, p. 27-30.

de tal maneira que, depois de ordenarmos uma república capaz de manter-se sem ampliar-se, se a necessidade a levasse a ampliar-se, seríamos levados a destruir os seus fundamentos e a levá-la mais cedo à ruína. Assim, por outro lado, sempre que o Céu lhe fosse tão benévolo que não lhe cumprisse guerrear, o ócio a tornaria efeminada ou dividida; coisas que, juntas ou cada uma por si, seriam razão para sua ruína" (*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 6, p.32).

Por isso, Maquiavel defende que a política adotada por Roma, que acolheu a natureza mutável dos acontecimentos, enfrentando os contínuos desafios da contingência das coisas humanas e permitindo um equilíbrio dinâmico, seja imitada pelas repúblicas contemporâneas. Ao enfatizar a diferença entre repúblicas ordenadas para conquistar e repúblicas projetadas para manter seus territórios, Maquiavel sustenta que somente aquelas que optaram pela expansão, como Roma, garantiram ao longo do tempo a manutenção da liberdade. Isso implica que a liberdade só é garantida pela criação contínua das condições de potência<sup>672</sup>.

Maquiavel relaciona a expansão de Roma ao fato de ter dado ao povo a guarda da liberdade, ao contrário de Esparta e Veneza, que a confiaram aos grandes. Se esta participação do povo teve como consequência as dissensões e os conflitos internos, ela também proporcionou sua grandeza. Assim, aconselha que, ao escolher um modelo para as repúblicas, "é necessário seguir a ordenação romana, e não a das outras repúblicas; porque não acredito ser possível encontrar um meio-termo entre uma e outra, e as inimizades que surgissem entre o povo e o senado deveriam ser toleradas e consideradas um inconveniente necessário para se chegar à grandeza romana" (*Ibid.*, L. I, cap. 6, p.32).

Nedham também enaltece o modelo republicano de Roma, ao contrário de seus contemporâneos que elogiavam, como a maioria dos humanistas, os modelos de Esparta e de Veneza. Mas ele não enfatiza, como Maquiavel, nem as suas dissensões nem a sua expansão territorial. A participação do povo romano na elaboração das leis ou no exército é destacada muito mais pelo engajamento

---

<sup>672</sup> *Id.*, *ibid.*, L. I, cap. 6, p. 32.

cívico que proporcionava aos cidadãos do que pela integração na estrutura institucional do governo e pelas eventuais conquistas territoriais.

Nos editoriais do *Mercurius Politicus*, que serviram para a composição do tratado, Nedham havia elencado uma décima quinta razão a favor do governo popular. Essa razão adicional, excluída no tratado, era a de que todas as conquistas militares realizadas por um governo popular beneficiavam o próprio povo<sup>673</sup>. Em seus editoriais, eram contrastadas com frequência as vitórias do novo regime com os fracassos militares dos reis Stuart. O entusiasmo com essas conquistas territoriais só se comparava com a admiração pela virtude cívica que o novo regime proporcionava, ao exigir de seus cidadãos disciplina, frugalidade, indústria, temperança e coragem, compensadas pela proeminência que cada cidadão podia alcançar no governo. O empenho dos cidadãos na defesa da pátria era considerado resultado da virtude cívica e da crença de que o bem da nação era uma conquista de todos<sup>674</sup>.

A segunda parte de *The excellencie of a free State* é dedicada a responder às objeções comumente feitas ao governo popular. A estratégia utilizada é mostrar a improcedência das objeções, destacar as qualidades de um Estado livre, entendido como governo do povo ou governo pelo povo, isto é, governo exercido pelos representantes do povo, e demonstrar a sua superioridade sobre os demais regimes políticos: “um Estado livre, ou governo pelo povo, fundado numa sucessão adequada e

---

<sup>673</sup> *Mercurius Politicus* n.90 (19 a 26 de fevereiro de 1652).

<sup>674</sup> Enquanto Blair Worden destaca a semelhança de Nedham com Maquiavel na proposta de uma política de expansão territorial para as repúblicas, Sullivan ressalta as divergências entre os dois autores, salientando que a preocupação de Nedham com o uso das armas é muito mais com a segurança e proteção das liberdades do povo do que com as conquistas militares. Talvez a diferença de interpretação esteja na ênfase dada por Blair Worden aos editoriais do *Mercurius Politicus*, enquanto Sullivan se concentra mais em *The excellencie of a free State*. Worden, Blair. *Marchamont Nedham and the beginnings of English Republicanism, 1649-1656*, p. 63-66. Sullivan, Vickie B. *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*, p. 133-138.

ordenada de assembleias supremas, é a mais excelente forma de governo" (*The excellencie of a free State*, II, p.52).

A primeira objeção discutida é de que, ao igualar todos os homens e ao tornar todas as coisas comuns, o governo popular destrói a propriedade privada e introduz a total comunidade de bens, confundindo o público com o privado. Esta era uma objeção que o próprio Nedham havia feito em *The Case of the Commonwealth of England State*, ao criticar a proposta dos *levellers*<sup>675</sup>. Mas o seu argumento agora é de que, ao invés de destruir a propriedade privada, o governo popular é o único verdadeiramente capaz de preservá-la<sup>676</sup>. Isto porque não é razoável supor que os representantes do povo, que também são proprietários, concordem com o fim de seus direitos de propriedade, prejudicando seus próprios interesses; depois, como no governo popular todas as decisões são tomadas por meio de um consenso, o interesse de cada representante é capaz de impedir as disposições arbitrárias dos demais membros da assembleia que possam prejudicar os seus direitos. Desse modo, ao defender o próprio direito, cada representante assegura o direito de todos os cidadãos, protegendo-os da vontade arbitrária de quem quer que seja. A necessidade do consentimento impede assim o surgimento de um poder arbitrário que possa destruir o direito de propriedade. Nedham sustenta que a arbitrariedade é própria dos regimes monárquicos, nos quais os súditos não possuem nada que possa ser considerado sua propriedade, nem as suas vidas, nem os seus bens, pois todos os direitos estão submetidos à vontade irrestrita de uma só pessoa, como mostram os exemplos da França, da Espanha e da Inglaterra no reinado dos Stuart. Os súditos de um monarca só dispõem de alguma garantia de seus direitos, inclusive do direito de propriedade, quando a monarquia é temperada pela participação do povo. Já quando o monarca interdita as

---

<sup>675</sup> Nedham, M. *The case of the Commonwealth of England Stated*, L. II, cap. 4, p. 120-121.

<sup>676</sup> Nedham, M. *The excellencie of a free State*, II, p. 52-58.

assembleias populares e governa arbitrariamente, a propriedade torna-se incerta, sempre sujeita à vontade do rei. A sua conclusão é que o governo popular tem sido o único capaz de preservar a propriedade, evitando a sua usurpação por parte de poderes discricionários:

“um Estado livre ou República, com o povo em suas assembleias sucessivas, está distante de nivelar ou destruir a propriedade; em todos os tempos, foi o único a preservar a liberdade e a propriedade, o único remédio contra o nivelamento e usurpações de poderes arbitrários” (*Ibid.*, II, p.58).

A segunda objeção analisada é de que o governo popular gera grande confusão, já que todos os cidadãos, sem distinção de classe ou de ordem social, podem escolher e ser escolhidos como membros da assembleia que detém o supremo poder. Novamente era uma objeção que o próprio Nedham havia feito em *The Case of the Commonwealth of England Stated*<sup>677</sup>. Mas, para contestá-la em seu novo tratado, ele sustenta que é necessário distinguir duas maneiras pelas quais um Estado livre é estabelecido. Se for fundado de modo amigável, então todos os seus membros, sem distinção, devem ter o direito de escolher e de ser escolhido para a assembleia suprema, pois vão procurar manter a liberdade do Estado. Mas se ele for fundado depois de uma guerra civil, sob as ruínas de um regime monárquico, então apenas os vencedores devem ter igual direito de escolher e ser escolhido. Os inimigos subjugados não podem ter este mesmo direito por duas razões: não pode ser dada a oportunidade aos inimigos, pela participação política, de engendrar novas divisões no Estado; e ao ter lutado contra a majestade do povo, pelas leis e costumes das nações, eles perderam os direitos e privilégios de membros do povo. Os exemplos dos gregos e dos romanos mostravam que os inimigos do povo devem ser afastados da assembleia de representantes, porque conspiram contra os interesses do povo e desejam a ruína da liberdade. Assim, quem pode causar confusões no Estado livre instituído são os realistas, os derrotados na guerra, que desejam o

---

<sup>677</sup> Nedham, M. *The case of the Commonwealth of England Stated*, L. II, cap. 4, p. 111-112; 114-115.

retorno dos conflitos; e isto não acontecerá se eles forem excluídos da assembleia de representantes do povo<sup>678</sup>.

A terceira objeção abordada ressalta os inconvenientes causados pela contínua mudança dos membros das assembleias populares. O argumento de que a inexperiência de novos membros, que ingressam a cada eleição, prejudica a administração dos negócios públicos também havia sido utilizado em *The Case of the Commonwealth of England State*<sup>679</sup>. No entanto, a alternância no exercício do poder é agora elogiada no novo tratado como a melhor maneira de manter a liberdade de um Estado. Além dos benefícios da sucessão das assembleias populares, ressaltados na primeira parte do novo tratado, Nedham acrescenta que é necessário diferenciar os atos de Estado (*acta imperii*) dos segredos de Estado (*arcana imperii*). Por atos de Estado, entende as leis e ordenanças do poder legislativo, que podem conduzir ou ao bem-estar ou à ruína da República. Para exercer este poder legislativo, considera todos os cidadãos aptos: primeiro, porque ninguém melhor do que o povo para reconhecer as suas necessidades; e, depois, porque não é preciso grande habilidade ou julgamento extraordinário para encontrar soluções para essas necessidades, bastando apenas fazer uso da luz natural de que todos dispõem em seu entendimento. Por segredos de Estado, entende a parte executiva do governo, aquela que atua depois das leis serem decretadas e nos intervalos das reuniões da assembleia de representantes do povo. Nedham reconhece que esta parte executiva requer prudência e experiência. Por isso, a assembleia de representantes do povo deve escolher os mais prudentes e experientes cidadãos e confiar a eles tal encargo. Já esses magistrados responsáveis pela parte executiva do governo devem devendo periodicamente prestar contas de seus atos à assembleia que os escolheu. Dessa maneira, argumenta Nedham, funcionaram

---

<sup>678</sup> Nedham, M. *The excellencie of a free State*, II, p.58-61.

<sup>679</sup> Nedham, M. *The case of the Commonwealth of England Stated*, L. II, cap. 4, p. 116-117



os governos de Atenas, Esparta, Roma, Florença, entre outras repúblicas, provando que os negócios públicos são tão bem administrados, ou ainda melhor, num governo popular<sup>680</sup>.

A quarta objeção analisada é que o governo popular prejudica a coisa pública em razão das frequentes dissensões, divisões e tumultos que suscita. Mais uma vez a mesma objeção havia sido feita por ele mesmo em *The Case of the Commonwealth of England State*<sup>681</sup>. Para responder a ela, em seu novo tratado, Nedham descreve as três circunstâncias em que normalmente surgem tumultos numa República: quando um cidadão ou um grupo de cidadãos arroga algum tipo de poder ou privilégio sobre os demais, como aconteceu em Roma com os senadores, depois da expulsão dos Tarquínios; quando o povo vê seus líderes transformarem-se em tiranos, ao abusar do poder que lhes foi confiado, como aconteceu com Dionísio em Siracusa, Mançanidas e Nadis em Esparta, Sila e Mário em Roma; ou ainda quando o povo sofre algum tipo de opressão por parte dos poderosos. Nedham parte da premissa de que o povo tem um temperamento naturalmente pacífico, desejando apenas desfrutar de seus direitos em segurança. Mas mesmo que se admitisse um temperamento belicoso, argumenta que os tumultos provocados pelo povo seriam menos inconvenientes do que a tirania dos monarcas ou dos grandes. Além disso, ressalta que as agitações populares têm três qualidades: não duram muito e são rapidamente extintas; as injúrias atingem apenas algumas pessoas; e os seus resultados, embora prejudiquem alguns particulares, contribuem normalmente para o proveito público, como a geração de boas leis. Portanto, longe de ser um efeito natural do governo popular, os tumultos são normalmente a consequência do logro e da opressão dos

---

<sup>680</sup> Nedham, M. *The excellencie of a free State*, II, p. 61-64.

<sup>681</sup> Nedham, M. *The case of the Commonwealth of England Stated*, L. II, cap. 4, p. 112-114;

poderosos; e esses tumultos num governo popular podem ser proveitosos para a coisa pública<sup>682</sup>.

A presença da matriz maquiavelina na refutação desta quarta objeção é mais do que evidente. Nos *Discursos*, ao tratar das primeiras dissensões entre patrícios e plebeus e as suas consequências, Maquiavel salienta as mesmas qualidades: “quem condena os tumultos entre os nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam” (*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 4, p.22). Tratadas por uma série de termos – inimizades, discórdias civis, divisões, disputas, entre outros –, as dissensões entre grandes e povo, inevitáveis em todo corpo político, são consideradas geradoras de boas leis e de liberdade, quando mediadas por mecanismos institucionais. Isto em razão da prevalência das ações necessárias sobre aquelas que dependem da escolha. Na concepção de Maquiavel, os homens agem por escolha ou por necessidade; e só a necessidade é capaz de conduzi-los a praticar o bem<sup>683</sup>. As dissensões impõem, ao representar um risco iminente para a existência do corpo político, um estado de necessidade, que leva os homens a agir bem. Elas não apenas são indicadoras dessa necessidade, mas a impõem pela urgência de uma decisão no interior da discórdia, suprimindo todo recurso à escolha e às indecisões que resultam dela<sup>684</sup>.

A quinta objeção examinada é que há pouca segurança para os homens mais ricos e poderosos em um governo popular, em razão da liberdade que o povo dispõe para acusar e caluniar, quando bem deseja em qualquer ocasião. A mesma objeção havia

---

<sup>682</sup> Nedham, M. *The excellencie of a free State*, II, p.64-68.

<sup>683</sup> Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 1, p.10-11.

<sup>684</sup> *Id.*, *ibid.*, L. I, cap. 46.

sido feita em *The Case of the Commonwealth of England State*<sup>685</sup>. No novo tratado, Nedham inicia sua refutação com a advertência de que a calúnia, entendida como difamação ou falsa acusação, nunca foi permitida ou aprovada no governo popular. Ela é uma prática, como testemunha Aristóteles e os historiadores antigos, mais presente nas aristocracias. Já a liberdade de acusação é um procedimento necessário para a preservação da república e traz benefícios públicos para qualquer Estado, por duas razões: primeiro, porque os detentores do poder, quando se consideram impunes, podem abusar de sua autoridade, se não houver um recurso para denunciar suas iniquidades; depois, porque a liberdade de acusação é o único remédio contra a injustiça dos poderosos, já que possibilita ao povo apontá-la. A história mostrava também que a liberdade de acusação foi utilizada em Roma e em Florença, com excelentes resultados para a segurança e o bem-estar dessas Repúblicas<sup>686</sup>.

Mais uma vez a refutação de Nedham reproduz as observações de Maquiavel sobre os mecanismos institucionais da Roma republicana. Nos *Discursos*, é enfatizada a diferença entre o direito de acusação, que possibilitava denunciar em Roma os cidadãos que atentavam contra a liberdade, e a calúnia, praticada em Florença. Este direito de acusação tinha dois efeitos: os cidadãos não ousavam investir contra a segurança do Estado, pois temiam ser acusados e castigados pelo atentado; e permitia a livre expressão das paixões por um meio legal<sup>687</sup>. Sem tais mecanismos institucionais, as paixões seriam reprimidas, gerando facções que colocariam em perigo a existência do corpo político. Este era o caso de Florença, que não dispunha dessa instituição, onde os

---

<sup>685</sup> Nedham, M. *The case of the Commonwealth of England Stated*, L. II, cap. 4, p. 117-119.

<sup>686</sup> Nedham, M. *The excellencie of a free State*, II, p. 68-73.

<sup>687</sup> Maquiavel, N., *Discursos sobre a primeira década de Títo Lívio*, L. I, cap.7.

cidadãos recorriam então à calúnia, geradora de facções e de enfrentamentos por meio de expedientes privados<sup>688</sup>.

A última objeção analisada é que o governo popular é naturalmente faccioso, inconstante e ingrato. Sobre o caráter faccioso, Nedham argumenta que o governo popular é o único capaz de prevenir facções, porque nele o poder não está concentrado numa só pessoa nem em um grupo de pessoas. Na sua avaliação, é a concentração de poder que gera a disputa e, conseqüentemente, a formação de facções, como provava a história dos principados italianos e das monarquias da França e da Inglaterra. Sobre a inconstância, Nedham defende que o povo é firme e constante em sua luta contra a tirania e na defesa de seus direitos, como mostram os exemplos de Atenas, Roma e Florença. Ao contrário, a inconstância é própria dos monarcas e o melhor exemplo vinha da própria Inglaterra, onde Carlos I descumpriu promessas feitas, mudou de opiniões professadas e desrespeitou compromissos assumidos. Sobre a ingratidão, Nedham recorre novamente à história das principais repúblicas para sustentar que ela é maior em outras formas de governo do que no governo popular<sup>689</sup>.

A matriz maquiaveliana aparece novamente como a principal referência nessa refutação. Contra toda uma tradição, expressa inclusive na obra de Tito Lívio, que denunciava a inconstância e a incompetência do povo para exercer o poder, Maquiavel sustenta que tanto os príncipes quanto o povo estão sujeitos a todo tipo de excesso, quando não têm sua conduta regulada pelas leis, e que os príncipes podem cometer erros ainda maiores do que o povo, quando não têm suas paixões refreadas pelas leis. Já quando se vive sob o império da lei, o povo é mais sábio do que o príncipe e tem mais *virtú*<sup>690</sup>.

---

<sup>688</sup> *Id., ibid.*, L. I, cap. 8.

<sup>689</sup> Nedham, M. *The excellencie of a free State*, II, p.73-78.

<sup>690</sup> Maquiavel, N., *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 42.

A extensão da influência da fortuna é considerada por Maquiavel diretamente proporcional à extensão da *virtù* do agente político, ou seja, de sua capacidade de êxito diante da situação e das circunstâncias estabelecidas. A *virtù* é normalmente associada às qualidades próprias do varão (*vir*), um conjunto de qualidades – sentido de realidade, compreensão das circunstâncias, habilidade de avaliação do momento, aptidão para se adaptar às diferentes situações, capacidade de adotar medidas extraordinárias – que permitem ao agente político alcançar seu objetivo. Quanto maior for essa *virtù*, tanto maior será a possibilidade de sucesso da ação política<sup>691</sup>. Nas repúblicas, em razão da diversidade dos cidadãos, esta possibilidade é maior do que nos principados<sup>692</sup>.

Na sua avaliação, um povo que exerce o comando, dentro de uma boa ordenação política, será tão ou mais estável, prudente e grato quanto o príncipe. Já um príncipe que se liberou do jugo das leis será mais ingrato, inconstante e imprudente do que o povo. Em relação à sagacidade e à constância, Maquiavel afirma que o povo é mais prudente, menos volúvel e, num certo sentido, mais judicioso do que o príncipe, até mesmo na escolha dos magistrados. Por isso as cidades onde os povos são príncipes fazem em bem pouco tempo conquistas mais extensas do que aquelas governadas por um príncipe<sup>693</sup>. Além disso, se é uma raridade encontrar um bom príncipe, muito mais difícil será a sequência de dois bons príncipes. Já nas repúblicas, em razão da escolha do governante entre os cidadãos mais virtuosos, é possível não apenas ter sucessivamente dois governos virtuosos, mas toda uma série infinita de bons governos<sup>694</sup>.

Mas o republicanismo de Maquiavel é mitigado. Não apenas porque o governo popular é entendido como o governo de

---

<sup>691</sup> Maquiavel, N. *O Príncipe*, cap. 25.

<sup>692</sup> Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. II, cap. 29-30.

<sup>693</sup> *Id.*, *ibid.*, L. I, cap. 47-48 e 58.

<sup>694</sup> *Id.*, *ibid.*, L. I, cap. 20.

representantes do povo, mas principalmente porque os fundamentos de seu pensamento político não são plenamente acolhidos por Nedham.

### 3.5. O conselheiro das repúblicas

A última parte de *The excellencie of a free State* é dedicada à análise dos erros normalmente cometidos na condução dos negócios públicos e como evitá-los. O primeiro erro apontado é a divisão no interior do Estado entre o poder eclesiástico e civil. Retomando os argumentos contrários à doutrina papal da *plenitudo potestatis*, em particular aquele que ressaltava as diferenças entre as funções do sacerdote e do magistrado civil, Nedham adverte que a Igreja não é um corpo político, mas um corpo espiritual e místico, constituído para a salvação da alma, que não deve ter nenhuma forma de jurisdição civil. O seu principal argumento é de que o próprio Cristo afirmou que o seu reino não era deste mundo, rejeitando com isso uma religião civil, presente na história do povo judeu. Nedham reconhece que a Reforma conseguiu banir a tirania papal da cristandade, mas permitiu em alguns lugares a união do poder eclesiástico e civil, causando inúmeros transtornos para a administração da coisa pública. O caso mais grave aconteceu na Inglaterra, com o estabelecimento da Igreja Anglicana, cujos interesses muitas vezes contrariaram os da Coroa, interferindo diretamente nos assuntos do reino. Nedham ainda recorda que a maioria das guerras civis nos Estados cristãos foi provocada por esta intromissão eclesiástica em questões civis e conclui que não se deve admitir nos Estados cristãos uma autoridade eclesiástica que concorra com a autoridade civil<sup>695</sup>.

O segundo erro mencionado é o de não impedir a passagem de um governo tirânico para outra forma de tirania. Nedham recorda os inconvenientes de uma monarquia absoluta em que a

---

<sup>695</sup> Nedham, M. *The excellencie of a free State*, IV, p.83-97.

autoridade suprema está nas mãos de uma só pessoa, que governa o Estado de acordo unicamente com sua vontade, com poderes ilimitados e sem controles; e adverte para o equívoco de passar dessa forma de tirania para outra, como em Atenas, Roma e Florença, onde a monarquia absoluta de um rei foi transformada numa tirania de trinta cidadãos, de dois cônsules vitalícios e de famílias aristocráticas. A história destas cidades era a prova de que a forma de governo pode ser mudada, sem alterar o seu princípio, pois o governo de alguns pode repetir a prática tirânica de um monarca absoluto. A única forma de evitar esse equívoco, segundo Nedham, é instituir um Estado livre, no qual não seja permitido nem o governo de uma só pessoa nem o princípio arbitrário no exercício do poder, no qual seja respeitada a liberdade do povo de exercer sua autoridade suprema por intermédio de seus representantes, escolhidos em eleições livres e periódicas<sup>686</sup>.

O terceiro erro apontado é deixar o povo na ignorância sobre os mecanismos institucionais exigidos para preservar sua liberdade. Para Nedham, a conquista da liberdade, sem o conhecimento dos meios necessários para mantê-la, é ilusória, pois seus inimigos são muitos e poderosos. Por isso, o povo precisa não apenas saber o que é a liberdade, mas também como conservá-la. Ele propõe então um conjunto de nove regras a serem seguidas pelo povo: não tolerar mais reis ou qualquer outra forma de expressão do poder monárquico; não permitir que cidadãos se tornem muito poderosos de tal modo que aspirem a um poder absoluto; não deixar que o poder e a autoridade permaneçam nas mãos de uma mesma pessoa ou família por muito tempo; não permitir que membros de uma mesma família ocupem altos postos de comando ao mesmo tempo, de tal modo que os interesses desta família se imponham ao corpo político; manter a majestade e a autoridade dos sufrágios, com a escolha livre e periódica de

---

<sup>686</sup> *Id., ibid.*, IV, p.87-92.

representantes para a assembleia do povo; manter o comando do exército e exercitar-se continuamente no uso das armas, pois quando são abandonados a disciplina militar e o controle do exército a liberdade fica comprometida; educar e instruir os jovens nos princípios da liberdade, para que sejam formados nos valores de um Estado livre; fazer uso da liberdade com moderação para que ela não se transforme em licenciosidade; e não perdoar os inimigos da liberdade, condenando-os severamente e de maneira exemplar<sup>697</sup>.

Todas as regras são ilustradas com exemplos da história de diferentes repúblicas, em particular de Roma. Se algumas trazem referências às opiniões de filósofos e historiadores, como Aristóteles, Tito Lívio ou Cícero, a presença da matriz maquiaveliana, apesar de não ser citada, é novamente determinante em todas. É possível reconhecer nessas regras as advertências feitas por Maquiavel para a manutenção da liberdade do povo: o cuidado que o povo deve ter ao conferir a autoridade política a um magistrado, pois se ela for concedida sem restrições e por longo período de tempo, ela pode ser utilizada de maneira discricionária<sup>698</sup>; a necessidade de ordenações que impeçam cidadãos inescrupulosos de conquistar tamanha reputação que passam a ser temidos pelos demais cidadãos e magistrados<sup>699</sup>; os riscos de cidadãos que adquirem sua reputação por meios privados, corrompendo o público e enfraquecendo as leis<sup>700</sup>; a importância de reprimir a insolência de cidadãos que se tornam muito poderosos<sup>701</sup>; a necessidade de ter armas próprias e cidadãos armados, evitando exércitos auxiliares e mercenários,

---

<sup>697</sup> *Id., ibid.*, IV, p.92-118.

<sup>698</sup> Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 35.

<sup>699</sup> *Id., ibid.*, L. I, cap. 46.

<sup>700</sup> *Id., ibid.*, L. III, cap. 28.

<sup>701</sup> *Id., ibid.*, L. I, cap. 52.



inúteis e perigosos para a liberdade<sup>702</sup>; a necessidade de executar de modo memorável os inimigos da liberdade, como fez Brutus, que condenou seus próprios filhos à morte por terem conspirado contra a república instaurada em Roma<sup>703</sup>.

Entre as nove regras propostas, a mais comentada por Nedham é aquela que aconselha o povo a fazer uso da liberdade com moderação, a fim de que ela não se transforme em licenciosidade:

"num Estado livre, é necessário acima de todas as coisas evitar dissensões civis; e deve-se sempre lembrar que este último remédio não deve ser usado por qualquer destempero ou falha cometidos por aqueles encarregados da autoridade e do poder do povo" (*The excellencie of a free State*, IV, p.107).

Algumas precauções são sugeridas ao povo, para que isto não aconteça: tomar cuidado na escolha dos magistrados, para que os eleitos sejam os mais eminentes e ativos cidadãos, os mais apaixonados pela liberdade; avaliar apenas o mérito dos candidatos no momento das eleições e não as possíveis alianças ou afeições pessoais; evitar falsas acusações e calúnias contra as autoridades públicas; não confiar o exercício do poder a alguém que depois não possa ser destituído de seu ofício; entre outros cuidados<sup>704</sup>.

Mas a cautela mais enfatizada e discutida é evitar as dissensões e os tumultos, que conduzem muitas vezes ao confronto armado. Para Nedham, o povo não deve recorrer a meios extremos em qualquer circunstância, mas apenas quando sua liberdade estiver realmente em perigo. Nos casos em que não haja tal risco, ele aconselha buscar meios mais moderados para solucionar as discórdias civis. Se havia enfatizado o caráter positivo dos tumultos em favor da liberdade, na segunda parte de seu tratado, ao responder à objeção de que o governo popular

---

<sup>702</sup> Maquiavel, N. *O Príncipe*, cap. 12-13; *Discursos sobre a primeira década de Títo Lívio*, L. I, cap. 21; L. II, cap. 20.

<sup>703</sup> Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Títo Lívio*, L. III, cap. 3.

<sup>704</sup> Nedham, M. *The excellencie of a free State*, IV, p.107-115.

prejudicava a coisa pública em razão das frequentes dissensões, ele retoma a tradicional ideia de que as dissensões devem ser evitadas, porque colocam em risco a desejada concórdia e harmonia no corpo político.

Nesta última parte de seu tratado, Nedham distancia-se claramente da perspectiva de Maquiavel, ao não diferenciar as dissensões que podem produzir bons resultados, porque acontecem no espaço público, mediadas por mecanismos institucionais, daquelas que podem resultar na destruição do corpo político, porque recorrem a expedientes privados e visam interesses particulares.

Maquiavel reconhece que as dissensões podem gerar boas leis, contribuindo para a liberdade do corpo político, ou provocar violência e medo, impossibilitando um governo livre. Nesse sentido, ele distingue as disputas ocorridas no início da Roma republicana, onde o desejo da plebe era participar do governo, sem dele excluir os patrícios, dos combates que marcavam a história de Florença, onde o desejo das partes envolvidas sempre foi exercer o poder de maneira exclusiva, excluindo a outra parte por meio do exílio e do sangue. Não há assim um elogio incondicional das dissensões. Se elas tiveram efeitos positivos em Roma, ao serem motivadas pela participação no governo e ocorrerem na esfera pública, mediadas por mecanismos institucionais, elas tiveram efeitos nefastos em Florença, ao serem causadas por interesses particulares, mobilizando recursos privados, o que gerou uma luta de facções<sup>705</sup>.

Maquiavel ainda adverte que o resultado das dissensões pode ser distinto não apenas em diferentes cidades, mas na mesma cidade em diferentes momentos. Em Roma, as primeiras dissensões entre patrícios e plebeus geraram boas leis e garantiram a manutenção da liberdade. No entanto, as disputas

---

<sup>705</sup> Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Títo Lívio*, L. I, cap. 7-8. *História de Florença*, L. III, cap. 1; L. VII, cap. 1-2.

que se seguiram à promulgação da lei agrária pelos irmãos Graco alimentaram o ódio e causaram a ruína da República. A questão então é entender como de um mesmo ponto de partida, as dissensões entre patrícios e plebeus, chegou-se a resultados tão opostos: num primeiro momento, a liberdade e a grandeza; num segundo, a guerra civil e a destruição da República.

Maquiavel aponta, primeiro, o trabalho do tempo sobre a lei agrária, de modo que, o que era inicialmente necessário para refrear o desejo dos patrícios de dominar, tornou-se posteriormente um instrumento de ambição dos plebeus; depois, a corrupção do próprio povo, de tal forma que o desejo dos plebeus se equiparou ao desejo dos patrícios em dominar. Ao abandonar seu desejo original de não ser dominado e ter a mesma ambição dos patrícios de dominar, os plebeus passaram a disputar com os patrícios os ofícios e as riquezas, gerando facções e conduzindo a República ao confronto armado<sup>706</sup>.

Nedham não diferencia nem os motivos nem as formas das dissensões. Isso faz com que elas sejam às vezes admitidas, como na segunda parte do tratado, pelos resultados positivos que podem gerar em favor da liberdade; às vezes criticadas, como nesta última parte, por causar o confronto armado. Mas na maior parte das vezes, opondo-se à perspectiva de Maquiavel, elas são consideradas perniciosas, por originar facções: "qualquer povo num estado de liberdade deve ser suficientemente instruído a conduzir-se, a fim de evitar a licenciosidade, o tumulto e as dissensões civis" (*Ibid.*, IV, p.110).

O quarto erro apontado é regular os negócios públicos pelo que os italianos chamavam de razão de Estado e não pela estrita regra do justo e do honesto. Nedham esclarece que não condena os resultados equitativos da prudência e da reta razão, dos quais depende a segurança de todos os Estados, mas aquela razão que expressa apenas a incontinência de governantes ambiciosos,

---

<sup>706</sup> Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L I, cap. 37.

ávidos por alcançar seus propósitos, mesmo contrariando as leis de Deus e das nações. Depois de dar vários exemplos de governantes inescrupulosos, que recorreram a práticas iníquas para alcançar fins tortuosos, enfatizando os casos de Jaime I e Carlos I, Nedham afirma que todos conheceram a ruína e a desgraça. Por isso, aconselha ao povo seguir os princípios da justiça e da honestidade na condução dos negócios públicos<sup>707</sup>.

O quinto equívoco mencionado é permitir que o poder legislativo e o poder executivo estejam reunidos nas mesmas pessoas<sup>708</sup>. A história mostrava, segundo Nedham, que em todos os Estados bem organizados os legisladores eram encarregados de fazer as leis, estabelecendo as regras de governo, e depois atribuíam a outras pessoas a incumbência de executá-las, para que não houvesse a concentração de poderes num único agente. Apenas em algumas ocasiões extraordinárias e por um curto período, era admitido que os dois poderes pudessem ser exercidos pelas mesmas pessoas, desde que isso fosse imprescindível para a salvação do Estado.

Nedham sustenta que o poder de fazer, alterar e revogar as leis deve residir na assembleia de representantes do povo, por ser o supremo poder, enquanto o poder de executá-las deve estar nas mãos de uma pessoa ou de algumas pessoas, que recebem sua autoridade do poder legislativo; e este poder executivo, responsável pela administração do governo, deve ser exercido dentro das leis estabelecidas pelo legislativo<sup>709</sup>.

O principal argumento em defesa da separação dos poderes é de que se os legisladores também executarem a justiça, o povo pode ficar desamparado diante de possíveis arbitrariedades:

“se os legisladores (que detêm o supremo poder) fossem também os administradores e executores da lei e da justiça, então o povo ficaria consequentemente sem remédio num caso de injustiça, uma vez que

---

<sup>707</sup> Nedham, M. *The excellence of a free State*, IV, p. 118-123.

<sup>708</sup> A importância para Nedham da separação dos poderes legislativo e executivo será tratada com mais propriedade na próxima seção deste trabalho.

<sup>709</sup> *Id.*, *ibid.*, III, p. 123-125.

não poderia apelar sobre o céu contra tal poder que detém a supremacia" (*Ibid.*, IV, p.123).

A fim de provar a excelência desta regra política, Nedham compara os Estados que não a seguiram com aqueles que a respeitaram: nos Estados em que houve a concentração de poderes nas mesmas pessoas, os resultados foram a injustiça, a perda da liberdade, a instauração da tirania e a ruína do corpo político; já nos Estados em que foi respeitado o princípio da separação dos poderes, os resultados foram a prosperidade, a longevidade e a manutenção da liberdade<sup>710</sup>.

O sexto erro político apontado é submeter os interesses públicos às decisões de apenas algumas pessoas. Nedham denuncia as terríveis consequências para a liberdade do povo de substituir o debate público sobre os negócios de Estado pelas resoluções de pequenos grupos, que buscam muitas vezes vantagens apenas para seus membros. Comenta os casos dos trinta tiranos de Atenas, do triunvirato de Roma e dos vinte e quatro protetores do reino, no período do reinado de Henrique III, em que os principais assuntos públicos foram tratados por um grupo reduzido de pessoas, sem consultar ou mesmo obter o consenso do povo, resultando no exercício arbitrário e tirânico do poder. Ele defende então que, para a manutenção da liberdade do povo, as decisões envolvendo a coisa pública sejam tomadas, depois de um amplo debate público, pela assembleia de representantes do povo<sup>711</sup>.

O sétimo equívoco mencionado é permitir o avanço de facções no interior do Estado. Só na última frase de seu tratado, é definida facção: "como Cícero define, facção é um desvio do interesse declarado do Estado; neste caso, se alguém abandonar o interesse declarado de uma república, ele perde imediatamente o

---

<sup>710</sup> *Id.*, *ibid.*, IV, p. 125-127.

<sup>711</sup> *Id.*, *ibid.*, IV, p. 127-132.

nome e a honra de patriota e torna-se parte de uma facção" (*Ibid.*, IV, p.143).

Nedham não se detém muito neste erro, talvez por já tê-lo suficientemente criticado, quando tratou das precauções a serem tomadas pelo povo para não transformar a liberdade em licenciosidade, recordando apenas a destruição da República de Roma e de outras cidades italianas, quando nelas se instaurou a divisão entre seus cidadãos<sup>712</sup>; e a única maneira de evitá-lo, segundo Nedham, é identificar o verdadeiro interesse do Estado e combater todas as expressões contrárias a este interesse<sup>713</sup>.

O oitavo e último erro apontado é a violação por parte do governo de suas promessas, compromissos e tratados assumidos. Esta transgressão é considerada uma impiedade que deve ser extinta da prática política dos Estados cristãos. Referindo-se à inferência maquiaveliana de que é necessário aprender a ser pérfido e dissimulado, porque os homens em geral o são, Nedham sustenta que a impostura é contrária aos interesses do povo e recorda os exemplos de fidelidade dos romanos à palavra dada, exaltando todas as nações a imitá-los, pois o fundamento da grandeza alcançada por Roma estava na honestidade de seu povo<sup>714</sup>.

Por considerar que as máximas de Maquiavel têm sido utilizadas pelos grandes e poderosos, para usurpar a liberdade do povo, Nedham aconselha ao povo proteger-se dessas práticas iníquas. Ele considera que, se a lei é a maneira própria do homem agir, o povo deve sustentar sua liberdade na lei, para que os

---

<sup>712</sup> *Id.*, *ibid.*, IV, p. 132-134.

<sup>713</sup> A linguagem política do interesse já enunciada nos editoriais de *Mercurius Politicus*, reproduzidos em *The excellencie of a free State*, vai ser usada de maneira mais contundente em *Interest Will not Lie* (1659), que será analisado no último capítulo deste trabalho.

<sup>714</sup> No início do tratado, Nedham recorre ao exemplo dos romanos para mostrar a necessidade e a eficácia de proceder de modo honesto. Nedham, M. *The excellencie of a free State*, I, p. 28-29. Ao contrário, Maquiavel refere-se ao uso da fraude por parte dos romanos como procedimento necessário para que Roma tivesse alcançado sua grandeza e descreve os meios enganosos que os romanos utilizaram para conseguir aliados e depois fazer deles servos. Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Títo Lívio*, L. II, cap. 13.

grandes não se degenerem em animais e usem a força para dominá-lo; se o príncipe assemelha-se às vezes ao leão e às vezes à raposa, o povo deve prender o leão e a raposa em suas jaulas; se o príncipe não pode cumprir com sua palavra, o povo não deve confiar em suas promessas; e se é necessário ao príncipe e aos grandes dissimular seus interesses, o povo deve desmascarar essa simulação e revelar seus verdadeiros interesses. O povo deve assim manter uma estrita vigilância sobre o príncipe, para anular a sua intenção de dominá-lo<sup>715</sup>.

Em *O Príncipe*, os homens são realmente descritos como geralmente ingratos, simuladores, volúveis, covardes, ambiciosos, pérfidos e interesseiros. Isso não quer dizer que eles sejam apresentados como naturalmente maus, mas com certa tendência em buscar o próprio benefício e agir de acordo com ele. Na avaliação de Maquiavel, o príncipe não pode supor que os homens sejam bons, porque conhecerá inevitavelmente a ruína entre tantos que estão dispostos a agir com maldade, para realizar seus propósitos. Por isso, mesmo que não tenha uma índole má, o príncipe deve aprender a usar da força quando for preciso, fazendo-se temer, pois este é um sentimento, diferente do amor, que os homens jamais abandonam. Aquele que governa deve então recorrer não apenas às leis, próprias do ser humano, mas também à força, que é a maneira de combater dos animais, empregando as qualidades da raposa, para conhecer as armadilhas, e do leão, para aterrorizar os oponentes. Desse modo, as virtudes principescas consagradas pela tradição – probidade, liberalidade, piedade, lealdade, entre outras – são rejeitadas por Maquiavel, que as considera ineficazes na ação política, regulada por outros princípios e valores, distintos daqueles enaltecidos pela moral cristã. As qualidades que contam para um príncipe são apenas aquelas capazes de contribuir para seu propósito, que é manter o seu poder. Ao se defrontar com a incerteza, a instabilidade e a

---

<sup>715</sup> Nedham, M. *The excellence of a free State*, III, p. 134-140.

mutabilidade dos acontecimentos políticos, sujeitos à fortuna, ele não pode recorrer a regras fixas, atemporais e definidas *a priori*. Por isso, a sua ação não pode estar subordinada aos ditames de sistemas morais que não consideram a especificidade do político. Mas, como os homens julgam que as virtudes tradicionais são necessárias, Maquiavel sustenta que o príncipe deve se esforçar em parecer tê-las, já que, se a sua posse efetiva só lhe acarreta prejuízos, a sua aparência lhe traz benefícios. O príncipe deve ser assim um hábil simulador, aparentando possuir as qualidades que os seus súditos representam como adequadas, e um competente dissimulador, disfarçando as práticas recriminadas, pois o decisivo para a avaliação dos súditos não é o que o príncipe é, mas o que ele parece ser, uma vez que a política se desenrola sempre no plano do visível<sup>716</sup>.

Se os argumentos encontrados nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* são utilizados por Nedham para defender a supremacia do Estado livre e a superioridade do governo popular, mesmo que seus fundamentos não sejam assumidos, as máximas de *O Príncipe* são rejeitadas pela sua iniquidade, servindo apenas para advertir o povo das artimanhas dos poderosos e indicar os meios capazes de impedi-las. As duas obras de Maquiavel aparecem completamente dissociadas no tratado de Nedham, que não consegue compatibilizá-las em sua defesa do regime republicano instaurado na Inglaterra.

### 3.6. Governo misto

Os mesmos argumentos utilizados por Nedham para sustentar a legalidade do governo do Parlamento *Rump* são retomados em *A True State of the Case of the Commonwealth of England, Scotland and Ireland*, a fim de justificar o estabelecimento do Protetorado. Publicado no início de fevereiro

---

<sup>716</sup> Maquiavel, N. *O Príncipe*, cap. 15-19.



de 1654, antes mesmo da defesa feita por Milton, o panfleto exaltava o Protetorado como um advento delineado pela providência divina<sup>717</sup>.

A primeira parte do panfleto é dedicada a uma minuciosa revisão dos acontecimentos das últimas décadas: a resistência parlamentar ao governo arbitrário de Carlos I e os motivos que levaram o Parlamento a enfrentar o rei com uma força militar; a necessidade do expurgo da parte corrompida do Longo Parlamento, que articulava o retorno do rei sem garantias para as liberdades e direitos do povo inglês; a inevitável execução do rei e o estabelecimento da República ou Estado livre; o governo do Parlamento *Rump* e o equívoco de concentrar nas mesmas pessoas os poderes legislativo e executivo, abrindo as portas da corrupção e da tirania; os abusos cometidos pelos parlamentares na busca da realização de seus próprios interesses, negligenciando o interesse público e pervertendo a finalidade da autoridade política; a necessidade da ação do Exército na dissolução do Parlamento *Rump* pela força das armas; o estabelecimento do Parlamento Barebone e a sua incapacidade de realizar as reformas necessárias para a proteção das liberdades e direitos do povo inglês; e, finalmente, a decisão do Conselho de Estado de estabelecer o Protetorado e o atribuir a Oliver Cromwell<sup>718</sup>.

O estabelecimento do Protetorado por meio do *Instrumento de Governo* é apresentado como uma consequência necessária dessa sucessão de acontecimentos, conduzidos pela providência divina, a fim de melhor assegurar as liberdades do povo inglês:

“Assim temos uma sólida esperança e confiança de que o Senhor, em cujas mãos estão nossas vidas e todos os nossos caminhos, abalou e moveu as fundações dessa nação, não para destruir, mas para estabelecer esta República sobre uma base melhor e mais segura de governo” (*A True State of the Case of the Commonwealth of England, Scotland, and Ireland*, p. 2)

<sup>717</sup> Nedham, M. *A True State of the Case of the Commonwealth of England, Scotland, and Ireland, and the dominions there to belonging, in reference to the late established government by a Lord Protector, and a Parliament*. Exeter: The Rota, 1978.

<sup>718</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 1-9

Nessa revisão dos eventos passados, Nedham se detém principalmente em dois equívocos cometidos pelo Parlamento *Rump*. O primeiro foi a decisão de concentrar as funções de fazer as leis e executá-las, impossibilitando qualquer forma de equilíbrio ou de controle entre aqueles que exercem o poder legislativo e aqueles que desempenham o poder executivo. Esta concentração de funções abriu as portas para todos os inconvenientes de um poder arbitrário, pondo em risco a liberdade arduamente conquistada. Nedham recorda então a sabedoria e o cuidado de seus antepassados em temperar o governo da nação, quando atribuíram o supremo poder de fazer as leis ao povo, representado pelos comuns em um Parlamento reunido periodicamente, e confiaram a execução das leis a uma única pessoa assessorada por alguns conselheiros<sup>719</sup>.

O segundo equívoco refere-se aos abusos cometidos pelos membros do Parlamento *Rump*, que subverteram os princípios cristãos, os direitos civis, as leis fundamentais da nação e a organização do Exército. Nedham critica inicialmente as decisões dos parlamentares no campo religioso, marcadas pela intransigência dos que se autodenominavam “santos” e pela imposição de seu credo, o que atentava contra a tolerância e a liberdade de consciência. Em seguida, ele censura a abolição das antigas leis, estabelecidas com prudência e em conformidade com a experiência de sucessivas gerações, que protegiam a vida, a liberdade e os bens dos ingleses. Ele reprova também o exercício do poder arbitrário na administração da justiça, que contrariava a natureza do próprio Parlamento, cuja principal função era fazer as leis e não executá-las de acordo com sua vontade. Finalmente, no que se refere ao Exército, condena tanto a redução dos recursos financeiros para as forças armadas, que colocava em risco a

---

<sup>719</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 9-13.

segurança da nação, quanto as alterações na estrutura militar, que trouxe enorme descontentamento entre os soldados<sup>720</sup>.

A segunda parte do panfleto é dedicada à análise do *Instrumento de Governo*, que estabeleceu o Protetorado, e à decisão do Conselho de Estado em designar Cromwell para exercê-lo. Em síntese, a nova constituição distinguia e separava parcialmente a autoridade legislativa, exercida pelo Parlamento, do poder executivo, exercido pelo Lorde Protetor e o Conselho de Estado. Ela determinava a reunião do Parlamento a cada três anos, sem que pudesse ser dissolvido em menos de cinco meses, a não ser pelo consentimento da maioria de seus 430 membros. Estabelecia que o Conselho de Estado devia ser constituído por 21 membros, de uma lista proposta pelo Parlamento ao Lorde Protetor. O Conselho de Estado passava a ter um importante papel no governo, não apenas consultivo, mas decisório, pois as principais decisões tinham de ter o consentimento da maioria de seus membros, quando o Parlamento não estivesse reunido. Os seus membros não podiam ser removidos nem pelo Lorde Protetor nem pelo Parlamento, sem o julgamento de seus pares. Se algum conselheiro morresse ou fosse destituído, o Parlamento devia indicar seis candidatos, os membros do Conselho escolhiam dois desses indicados e o Lorde Protetor nomeava o seu escolhido. Em caso de morte do Lorde Protetor, cabia ao Conselho de Estado a indicação de seu sucessor<sup>721</sup>.

A avaliação mais geral de Nedham é de que a nova constituição oferecia um fundamento mais sólido para a República, evitando os defeitos de governos anteriores, em particular aqueles cometidos pelo Parlamento *Rump*. Entre os defeitos elencados, destaca a pressuposição de que a santidade e a graça divina faziam parte das qualidades imprescindíveis para o exercício do

---

<sup>720</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 14-21.

<sup>721</sup> Gardiner, S. R. (ed.). *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*, p. 405-417.

poder público. O seu principal argumento era de que, se o conhecimento espiritual em Cristo era um dom necessário para a verdadeira comunhão com Deus ou para outros fins mais divinos, não era imprescindível para a participação co governo<sup>722</sup>.

Mas o pior defeito do governo do Parlamento *Rump* havia sido a concentração dos poderes legislativo e executivo, o que levou os parlamentares a desempenhar não apenas o seu encargo original de elaborar as leis, mas ainda a função de executá-las, aplicando também a justiça. Nedham argumenta que, se a segurança de um povo reside na possibilidade de apelar contra decisões judiciais consideradas injustas, era quase impossível fazê-lo num governo em que a corte suprema de apelação era o próprio Parlamento<sup>723</sup>.

O principal benefício da nova constituição para Nedham estava não somente na manutenção da liberdade conquistada, mas na maior segurança que o povo adquiria para desfrutar de seus direitos. Isto porque ela assegurava ao povo o poder de fazer e de alterar as leis, por meio de seus representantes, o que lhe garantia ser governado apenas pelas leis às quais havia dado seu consentimento; e atribuía o poder de executar as leis, entendido como o poder de administrar a nação de acordo com as leis estabelecidas, não a uma pessoa que reivindicava seu suposto direito hereditário, como os antigos reis ingleses, que se colocavam acima da lei e da vontade do povo, mas a uma pessoa que era virtualmente eleita pelo povo, pois fazia parte do Conselho de Estado, e que estava, como todos os demais cidadãos, submetida à lei<sup>724</sup>: “desse modo afigura-se que o governo é suficientemente popular e que as liberdades dos ingleses ficam não apenas asseguradas, mas ampliadas” (*Ibid.*, p. 29).

---

<sup>722</sup> Nedham, M. *A True State of the Case of the Commonwealth of England, Scotland, and Ireland, and the dominions there to belonging, in reference to the late established government by a Lord Protector, and a Parliament*, p. 25-27.

<sup>723</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 22-25.

<sup>724</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 27-29.

Em sua análise mais detalhada do *Instrumento de Governo*, Nedham destaca inicialmente que a nova constituição depositava todos os atributos da soberania no povo de maneira direta ou indireta<sup>725</sup>. Ela reservava ao povo, representado no Parlamento, o poder de fazer, alterar e anular as leis, que era o principal atributo da soberania; e, para que o exercício deste poder não fosse prejudicado, ela assegurava uma sucessão contínua de assembleias. A nova constituição não deixava ao arbítrio de uma pessoa convocá-las ou não, e determinava de maneira clara os procedimentos para o seu estabelecimento: estipulava o processo de eleição de seus membros, a qualificação necessária para os eleitores e para os candidatos, a forma de homologação dos eleitos, entre outras medidas. Ela ainda assegurava ao Parlamento o efetivo exercício do poder soberano, ao restringir a prerrogativa ilimitada do veto no processo legislativo, ou seja, da voz negativa, utilizada abundantemente pelos reis Stuart. A nova constituição estipulava claramente o prazo de 20 dias para o Lorde Protetor se pronunciar sobre os projetos de lei encaminhados pelo Parlamento; e se ele não o fizesse, os projetos se tornavam automaticamente leis. Além disso, a fim de assegurar a duração mínima para a reunião dos Parلامentos, era estipulado que eles não poderiam ser dissolvidos antes dos cinco meses previstos para sua reunião, sem o consentimento expresso da maioria de seus membros<sup>726</sup>.

Nedham responde em seguida a três possíveis objeções. A primeira era de que a prerrogativa de veto, atribuída ao Lorde Protetor, limitava o poder legislativo do Parlamento. A sua resposta é de que, embora fosse sempre desejável o consentimento popular nas decisões do governo, depois de períodos de extrema conturbação política, como foram as guerras

---

<sup>725</sup> Como já foi destacado, desde os editoriais do *Mercurius Politicus*, povo significa para Nedham a assembleia dos representantes do povo, escolhidos periodicamente pelo sufrágio popular, quando se refere ao exercício do poder ou participação no governo.

<sup>726</sup> Nedham, M. *A True State of the Case of the Commonwealth of England, Scotland, and Ireland, and the dominions there to belonging, in reference to the late established government by a Lord Protector, and a Parliament*, p. 30-33.

civis, era necessário que o governo detivesse certas prerrogativas temporárias, como a de vetar propostas parlamentares que ameaçassem a estabilidade da nação, a fim de evitar novos conflitos.

A segunda objeção era de que o tempo de 20 dias dado ao Lorde Protetor, para deliberar sobre os projetos de lei apresentados pelo Parlamento, colocava em questão o julgamento dos parlamentares. Nedham responde que era preciso se espelhar na prudência dos antepassados que, apesar da reconhecida competência e sabedoria na administração dos negócios públicos, deliberavam longamente, recorrendo a vários procedimentos de consulta e discussão, a fim de amadurecer sua decisão, antes de decretar as leis que iriam reger a vida da nação. Desse modo, eles encaminhavam suas resoluções para o rei, que assistido por seu conselho, fazia suas ponderações, que eram novamente discutidas pelo Parlamento, até se chegar a uma deliberação final.

A terceira objeção é de que o limite de duração de cinco meses restringia a ação do Parlamento. Nedham responde que, se é desejável que os parlamentares não se perpetuem no exercício do poder soberano, a fim de evitar tanto a corrupção quanto a arbitrariedade, era preciso estabelecer um claro limite de tempo para o exercício da função legislativa. Ele argumenta que o período de cinco meses seria suficiente para deliberar sobre os assuntos de interesse público; e caso não fosse, nada impediria de outro Parlamento ser imediatamente convocado depois da dissolução do anterior. O principal mérito da nova constituição estava justamente em garantir a reunião de Parlamentos por cinco meses, pelo menos a cada três anos, o que impediria a permanência das mesmas pessoas no exercício do poder legislativo<sup>727</sup>.

Em seguida, Nedham sustenta que todos os demais direitos da soberania – convocar o Exército e comandá-lo; declarar a

---

<sup>727</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 33-38.

guerra e firmar a paz; impor tributos e taxas; deter o mais alto e último apelo de justiça; instituir magistrados e oficiais, inclusive os mais altos magistrados do Estado – eram atribuídos de maneira direta ou indireta ao Parlamento: se o Exército era convocado e comandado pelo Lorde Protetor, era necessário o consentimento dos parlamentares e nos períodos em que o Parlamento não estivesse reunido, era necessário o consentimento da maioria dos membros do Conselho de Estado; se a declaração de guerra e o estabelecimento da paz estavam entre as competências do Lorde Protetor, era necessário o consentimento do Conselho de Estado e a comunicação formal ao Parlamento, que podia rejeitá-los; se o Lorde Protetor e o Conselho de Estado conduziam os negócios públicos, eles detinham uma autoridade limitada, sujeita à lei e submetida ao controle dos representantes do povo, eleitos periodicamente para exercer o supremo poder da nação<sup>728</sup>.

Mas o grande mérito da nova constituição estava mesmo na separação das funções de governo: o poder legislativo era exercido pelo Parlamento, cujos membros eram escolhidos em eleições periódicas pelo povo; e o poder executivo era atribuído ao Lorde Protetor, eleito pelo Conselho de Estado. Isso impedia para Nedham os inconvenientes da anarquia, provocada pelos inevitáveis conflitos entre os membros de um Parlamento perpétuo, e da tirania, efetivada pela concentração dos poderes nas mãos das mesmas pessoas. Esta partilha das funções de governo de maneira temperada entre o Lorde Protetor, o Parlamento e o Conselho de Estado, que não havia ocorrido no governo do Parlamento *Rump*, garantia com mais segurança as liberdades e os direitos dos ingleses.

A defesa da separação do poder legislativo e executivo contrariava a perspectiva dos primeiros teóricos modernos da soberania. Por exemplo, ao tratar dos atributos da soberania, Bodin sustenta que eles não podem ser partilhados, porque a sua

---

<sup>728</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 38-46.

divisão resulta necessariamente na destruição do corpo político. A questão da indivisibilidade lhe parece tão evidente que não se encontra uma discussão detalhada sobre sua possibilidade. O seu principal argumento contra a divisão da soberania é de que se os seus atributos estiverem distribuídos entre diferentes agentes, o poder de comando desaparece, a unidade é perdida, e o resultado é inevitavelmente a anarquia<sup>729</sup>.

O pressuposto da indivisibilidade conduz Bodin a pôr em dúvida a existência do regime misto, enaltecido pela tradição republicana como o melhor regime político, por ser o resultado da combinação das melhores características dos três regimes simples: monarquia, aristocracia e democracia. Mas este quarto regime político exigiria a partilha da soberania, seja pela repartição simultânea do poder soberano, o que seria juridicamente absurdo, pois as mesmas prerrogativas não podem ser divididas ao mesmo tempo, seja pela distribuição dessas prerrogativas entre diferentes agentes, o que causaria uma disputa e confronto de comandos. Para Bodin, a soberania não pode ser partilhada nem distribuída e o número de pessoas que a detém determina o estado da República: se pertencer a uma só pessoa, o estado é monárquico; a um grupo de pessoas, o estado é aristocrático; a todo o povo, o estado é popular. O suposto estado misto não passava de uma ilusão de alguns autores que haviam confundido as formas de estado com as formas de governo.

Bodin argumenta que, se o estado monárquico for administrado de maneira corrupta, sábia, belicosa ou justa, não deixa de ser uma monarquia, independentemente de como é governado. Em outras palavras, as virtudes ou os vícios no exercício da soberania não alteram o regime político, que não pode ser classificado pelas qualidades ou defeitos dos detentores do

---

<sup>729</sup> Bodin, J. *Les Six Livres de la République*, L. I, cap. 10, p. 295-298.



poder soberano, que determina o estado de uma República, mas apenas pelo número de pessoas que exercem a soberania<sup>730</sup>.

Apesar de não se encontrar em Bodin um uso preciso da palavra governo – às vezes denomina o conjunto de órgãos responsáveis pela administração da República, cuja função é executar a vontade do soberano; às vezes designa a maneira como o soberano trata a coisa pública, se de acordo com a lei ou de acordo com sua vontade, ou ainda como ele se relaciona com os seus súditos, respeitando ou não a liberdade e a propriedade de cada um – não há restrições das possíveis combinações no exercício da soberania, o que implica na possibilidade de diversas formas de governo: governo aristocrático, popular ou harmônico, de acordo com o nível de participação dos súditos nas magistraturas e nos ofícios públicos; governo legítimo, despótico ou tirânico, de acordo com o exercício do poder<sup>731</sup>.

Portanto, sem abrir mão do princípio da indivisibilidade, por meio dessa distinção entre estado e governo, Bodin procura dar conta da complexidade da administração da coisa pública, ao tratar das diferentes maneiras que a soberania pode ser exercida em cada uma das três formas de estado, determinadas pelo número de pessoas que detêm a soberania, por meio das diferentes formas de governo<sup>732</sup>.

Já Hobbes, ao não fazer a distinção entre estado e governo, mas ao manter que os direitos da soberania são inalienáveis e indivisíveis, rejeita qualquer possibilidade de combinação não só na posse da soberania, como também no exercício do poder soberano. Para ele, os direitos do soberano derivam da maneira como o seu poder foi gerado, ou seja, decorrem da autorização

---

<sup>730</sup> *Id.*, *ibid.*, L. II, cap. 1, p. 7-11; 22-34.

<sup>731</sup> *Id.*, *ibid.*, L. II, cap. 1, p. 35-55

<sup>732</sup> Barros, Alberto R. *A teoria da soberania de Jean Bodin*, p. 301-305.

que foi dada pelos súditos, no momento do pacto, para agir em seu nome<sup>733</sup>.

Os primeiros direitos do soberano – ele deve ser objeto de suprema fidelidade, não sendo possível um novo pacto que revogue ou modifique o pacto anterior, ou seja, o pacto original não pode ser anulado sem que seja extinto o próprio o corpo político; o soberano está acima do pacto, não tendo qualquer obrigação, porque não participou dele, mas foi o seu resultado; ele deve ser obedecido por todos os membros do corpo político e não apenas pela parte que o instituiu; ele não pode ser acusado de cometer injustiças, pois o autor de seus atos são os próprios súditos; ele não pode ser punido por seus súditos, uma vez que se isso acontecesse os súditos estariam castigando a si mesmos – são derivados da forma como foi realizado o pacto<sup>734</sup>.

Em seguida, são enumerados os direitos outorgados ao soberano, tendo em vista a sua instituição, que é a paz e a segurança de todos os membros do corpo político: julgar as opiniões e doutrinas que são contrárias à paz; prescrever as regras pelas quais os súditos devem guiar suas ações, ou seja, estabelecer as leis civis; deter a autoridade judicial suprema; decretar a guerra e a paz com outras nações; escolher os magistrados; distribuir recompensas e castigos; atribuir títulos de honra e dignidade aos súditos<sup>735</sup>.

Esses direitos representam as marcas pelas quais é possível reconhecer o verdadeiro soberano. Como Bodin já havia salientado, Hobbes entende que a soberania só pode pertencer a um homem, a uma assembleia de homens, seja restrita a certas pessoas designadas por um determinado critério, seja mais ampla com a participação de todo povo, resultando nas três formas possíveis de regime político: monarquia, aristocracia e democracia.

---

<sup>733</sup> Hobbes, T. *Leviathan*, L. II, cap. XVIII, p. 228-229.

<sup>734</sup> *Id.*, *ibid.*, L. II, cap. XVIII, p. 229-232.

<sup>735</sup> *Id.*, *ibid.*, L. II, cap. XVIII, p.232-236.

Ele rejeita também a possibilidade de uma quarta espécie, mistura dessas três formas de regime, uma vez que a divisão dos direitos da soberania compromete a unidade do corpo político, que só é mantida com a unificação das vontades dos membros do corpo político numa única vontade. Para ser capaz de assegurar a paz e a segurança pública, o soberano deve concentrar todos os atributos da soberania, detendo um poder absoluto, sem qualquer contestação ou oposição<sup>736</sup>.

Já em *A True State of the Case of the Commonwealth of England, Scotland and Ireland*, a nova constituição é elogiada justamente por unir as três formas de regime – a monarquia representada no Lorde Protetor, a aristocracia, no Conselho do Estado, e a democracia, no Parlamento – com a vantagem da separação dos poderes legislativo e executivo: o primeiro exercido pelos representantes do povo, eleitos para o Parlamento; o segundo, pelo Lorde Protetor e o Conselho de Estado, escolhidos pelo Parlamento.

Não se tratava mais nem do *dominium regale et politicum*, exaltado por John Fortescue, em *De Laudibus Legum Anglie*, pelo equilíbrio entre as prerrogativas reais e as liberdades dos súditos, que impedia o monarca inglês de agir contra as leis do reino e de utilizar a autoridade régia para interferir nos direitos de seus súditos; nem da monarquia mista, apresentada em *De republica Anglorum* de Thomas Smith, que reunia simplesmente as características dos três regimes simples; nem da combinação dos três estados, enaltecida em *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of both Houses of Parliament*, que permitia a igual participação e colaboração na elaboração das leis, produzidas de maneira compartilhada entre rei, lordes e comuns; nem da monarquia mista e limitada, apresentada em *A Treatise of Monarchy* de Philip Hunton, que combinava a unidade da monarquia com a sabedoria da aristocracia e a liberdade da

---

<sup>736</sup> *Id.*, *ibid.*, L. II, cap. XVIII, p. 236-237; cap. XIX, p. 239-247.

democracia, numa partilha equilibrada da principal função do governo, que era a legislação. O regime misto instaurado pelo *Instrumento de Governo* é enaltecido por Nedham, porque assegurava tanto os direitos e as liberdades dos súditos quanto a harmonia e estabilidade da República, por meio da separação e do balanço entre as funções do governo.

Se nos editoriais do *Mercurius Politicus*, no decorrer do governo do Parlamento *Rump*, a monarquia era repudiada pelo seu caráter autocrático e por sua tendência arbitrária e tirânica, e uma das regras proposta para o povo manter sua liberdade era não tolerar mais monarcas ou qualquer outra forma de expressão do poder monárquico, neste novo tratado em favor do Protetorado, o elemento monárquico não apenas entra na composição do regime misto como também é considerado indispensável, por proporcionar o equilíbrio entre as diferentes funções do governo, garantindo a necessária estabilidade para a República. O principal mérito do *Instrumento de Governo* estava em trazer para a administração da coisa pública o princípio da unidade do regime monárquico, considerado extremamente relevante em tempos de crise<sup>737</sup>.

Na avaliação de Nedham, a presença do elemento monárquico, na figura do Lorde Protetor, não era contrária aos fundamentos do regime republicano, porque se tratava de um ofício eletivo, que não era exercido em razão de um direito hereditário ou do interesse de uma família, mas pelas qualidades exigidas pela função, com poderes claramente limitados pela própria constituição. Além disso, tinha a vantagem de que o Lorde Protetor podia continuar no cargo, caso desempenhasse bem suas funções, garantindo a continuidade do governo. Por essas razões, a nova constituição estabelecia a melhor constituição para a República:

"o Estado dessa República adquire assim um justo equilíbrio, de tal modo que os males de sucessivos Parlamentos, estabelecidos com ambos poderes de fazer e executar as leis, ou de Parlamentos

---

<sup>737</sup> Nedham, M. *Op.cit.*, p. 46-52.

perpétuos (com suas divisões, facções e confusões) são evitados, de um lado, e os inconvenientes de um poder senhorial absoluto, de outro; e a estrutura do governo aparece tão bem articulada de ambos os lados contra a anarquia e a tirania" (*A True State of the Case of the Commonwealth of England, Scotland, and Ireland*, p.51-52).

## Capítulo 4

### Harrington e a República Imortal

Se Milton e Nedham não produziram propriamente uma teoria política, publicando tratados e panfletos circunstanciais, por intermédio da reformulação e adaptação de princípios do republicanismo clássico e renascentista, com a intenção de defender os governos instalados após a execução de Carlos I, James Harrington pode ser considerado o mais original teórico republicano do Interregno.

Não sabemos muito a respeito de sua vida, além do que foi informado pelo editor de sua obra, John Toland, pelos memorialistas do período, como Thomas Herbert, e por seus contemporâneos, como John Aubrey<sup>738</sup>. Segundo estes relatos, Harrington era o filho mais velho do primeiro casamento de Sir Sapcotes Harrington, descendente de uma nobre família de Rutlandshire, com Jane Samuel, filha de Sir William Samuel, também proveniente de uma família nobre de Northamptonshire. Em 1629, com 18 anos, ingressou no Trinity College, em Oxford, tendo como tutor William Chillingworth. Antes de alcançar a maioridade, teve de cuidar dos negócios da família, em razão da morte de seu pai. Depois de terminar seus estudos universitários, viajou para a Holanda, onde passou a ter interesse por questões políticas. Tornou-se próximo da filha do rei Jaime I, casada com o príncipe da Boêmia, para quem o tio de Harrington havia servido como intendente. Em razão desta convivência, acompanhou o casal numa visita à Corte da Dinamarca e recebeu posteriormente a incumbência de cuidar dos interesses do príncipe na Inglaterra. Ainda viajou para França, Alemanha e Itália, onde permaneceu alguns meses em Veneza.

---

<sup>738</sup> Toland, John (ed.) *The Oceana and Other Works of James Harrington, with an account of his life by John Toland*. London, 1771, p. X-XIV. Aubrey, John. *Brief Lives*. (ed. Oliver L. Dick). London, 1958, p. 121-125; Herbert, Thomas. *Memoirs of the Two Last Years of the Reign of King Charles I*. London: 1839, p. 21-30.

Ao retornar à Inglaterra, Harrington foi admitido como um dos membros da Câmara Extraordinária de Carlos I e o acompanhou na expedição contra os escoceses, em 1639. Talvez por não ter tomado partido no decorrer das guerras civis, quando o rei ficou à mercê do Exército parlamentar, Harrington foi nomeado como um de seus camareiros. Segundo os cronistas da época, o rei gostava de sua companhia e mantinha com ele longas conversas sobre literatura, política e viagens. Por suspeitas de alguns parlamentares, quando o rei foi transferido de Isle of Wight para Hurst Castle, em 1647, Harrington foi afastado de sua função, só não sendo preso por intervenção do General Ireton. Quando Carlos I voltou a ser preso, no final de 1648, alguns memorialistas narram que Harrington conseguiu aproximar-se novamente do rei e permaneceu com ele no decorrer de seu julgamento e no momento de sua execução. Após a morte do rei, afastou-se da vida pública até a publicação de sua principal obra, *The Commonwealth of Oceana*, em setembro de 1656.

Na carta ao leitor, Harrington afirma que começou a escrevê-la cerca de dois anos antes, o que significa em meados de 1654. O contexto seria o do aumento de críticas de alguns oficiais do exército – Robert Overton, Vice-Almirante Lawson, John Okey, Thomas Saunders – e de republicanos – Henry Vane, Henry Marten, Henry Neville – ao Protetorado de Cromwell. Um bom exemplo do descontentamento dos oficiais foi a publicação do panfleto *The Humble Petition of Several Colonels of the Army* (1654), no qual eles se queixavam da excessiva concentração de poderes do Lorde Protetor e recordavam que o engajamento militar dos cidadãos havia sido para assegurar a eleição de Parlamentos sucessivos, escolhidos livremente pelo povo, e não para ter um novo governo autocrático<sup>739</sup>.

---

<sup>739</sup> Okey, John. *The Humble Petition of Several Colonels of the Army* (1654), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

Em *A Copy of a Letter from an Officer of the Army in Ireland, to his Highness the Lord Protector, concerning his changing of the Government* (1656), o autor censurava severamente Cromwell por ter abandonado a causa republicana para estabelecer uma monarquia militar<sup>740</sup>. O panfleto lembrava que as monarquias tendem a perseguir e empobrecer os súditos e sustentava que o regime republicano era a forma de governo mais apropriada para a presente situação do povo inglês. O autor argumentava que, se o povo fosse pobre, a monarquia seria a forma mais adequada. Porém, o povo havia adquirido a maior parte da propriedade das terras e, por isso, desejava participar das magistraturas e do governo, o que era normal, pois aqueles que possuíam a terra também desejavam todos os meios de governá-la. A mudança na posse das terras, ocorrida nas últimas décadas, legitimava a alteração na forma de governo e indicava as condições para o estabelecimento de um verdadeiro Estado livre. O panfleto fazia então um apelo a Cromwell para assumir a função de legislador de uma nova constituição para a Inglaterra, recorrendo a exemplos das repúblicas da Antiguidade<sup>741</sup>.

Em *A Healing Question Propounded and Resolved*, publicado em maio de 1656, Vane sintetizava a crítica dos republicanos e puritanos radicais descontentes com a concentração de poderes do Lorde Protetor. O panfleto reivindicava a volta do governo parlamentar, uma vez que a soberania residia naqueles que haviam lutado pela liberdade e só podia ser exercida pela assembleia de seus representantes, eleitos livremente pelo povo. Para a administração da nação e a condução dos assuntos

---

<sup>740</sup> Cotton observa que a autoria do panfleto publicado com as iniciais R.G. não pode ser certamente estabelecida. Mas comenta que duas fontes contemporâneas atribuíram a sua autoria ao próprio Harrington; e Toland, o editor da obra de Harrington, sugere que o panfleto foi escrito por Wildman ou Neville, que haviam lido os manuscritos de *Oceana*, com a contribuição de Harrington. Cotton, James. *James Harrington's Political Thought and Its Context*. London: Garland Publishing Inc., 1991, 127-131

<sup>741</sup> R. G. *A Copy of a Letter from an Officer of the Army in Ireland, to his Highness the Lord Protector, concerning his changing of the Government* (1656), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).



estrangeiros, Vane propunha a substituição do Protetorado pelo estabelecimento de um pequeno Senado perpétuo, composto pelos cidadãos mais respeitáveis e tementes a Deus, submetido à direção da suprema assembleia de representantes do povo. Ele admitia que o poder executivo poderia ser exercido por uma só pessoa ou por várias pessoas, de acordo com a decisão da maioria da assembleia de representantes, desde que seu detentor estivesse submetido à vontade dos membros desta assembleia<sup>742</sup>.

Enfim, esses panfletos retomavam a linguagem da “velha boa causa”, que havia unido o Parlamento contra Carlos I e agora era utilizada para combater o exercício cada vez mais arbitrário do poder por parte de Cromwell e para demandar o retorno de eleições livres e periódicas para os representantes do povo. Os argumentos de que Deus havia sancionado a causa da liberdade, ao favorecer o Parlamento nas guerras civis, e de que a origem de todo justo poder reside no povo, eram combinados com argumentos que fundamentavam o exercício do governo no domínio da propriedade das terras, a fim de criticar o Protetorado e exigir o retorno do governo parlamentar<sup>743</sup>.

No entanto, Toland afirma que, depois da morte do rei, Harrington passava recolhido em sua biblioteca por longas horas; e o resultado desses estudos teria sido a composição de *The Commonwealth of Oceana*. A possibilidade de a obra ter sido escrita inicialmente como uma crítica ao governo do Parlamento *Rump* e depois ter se tornado também uma censura ao Protetorado, é sustentada por algumas referências históricas: a descrição das ações opressivas sobre os escoceses, procedimento comum do governo republicano antes do Ato de União, em 1652; as passagens apocalípticas sobre o fim das monarquias na Europa, típicas da literatura do início do novo regime; a crítica ao

---

<sup>742</sup> Vane, Henry. *A Healing Question Propounded and Resolved* (1656), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>743</sup> Woolrych, A. H. “The Good Old Cause and the Fall of the Protectorate”. In: *Cambridge Historical Journal*, n. 13, 1957, p. 133-161.

movimento para a supressão das universidades, que foi mais intenso no começo da década; entre outras. Mas seja qual for o período de sua composição, a sua intenção era claramente influenciar as decisões do primeiro Parlamento do Protetorado, reunido em setembro de 1656.

Havia fortes rumores de que um grupo de parlamentares, liderados por Lorde Broghill e Sir Christopher Packe, ex-prefeito de Londres, estavam empenhados em propor uma nova constituição, com o objetivo de remediar os defeitos do *Instrumento de Governo*, revelados pela experiência do Protetorado. Esta nova constituição estabelecia uma segunda casa legislativa, chamada simplesmente de Outra Casa, e propunha a volta do regime monárquico com a coroação de Cromwell, a fim de restabelecer o equilíbrio e assegurar a tão desejada estabilidade à nação<sup>744</sup>.

Assim como Nedham havia alertado, em *The excellency of a Free State*, para os riscos de um novo governo monárquico e conclamava seus leitores a não aceitar o retorno da sujeição ao poder de uma só pessoa, a intenção de Harrington parece ser também a de combater a possível volta da monarquia. Embora a obra seja dedicada a Cromwell, é evidente a crítica ao que ele fez e a indicação do que ele deveria ter feito: não deveria ter dissolvido o Parlamento *Rump* para satisfazer a ambição de assumir o poder; já que o havia feito, deveria então ter aproveitado a oportunidade de estar só no poder para dar uma nova constituição e estabelecer uma verdadeira república. Nesse sentido, Harrington apresenta seu modelo constitucional que acredita ser mais adequado às condições sociais e econômicas estabelecidas nas últimas décadas<sup>745</sup>.

---

<sup>744</sup> Pocock, J. G. A. "James Harrington and the Good Old Cause: a study of the ideological context of his writings". In: *The Journal of British Studies*, v. 10, n. 1, 1970, p. 30-48.

<sup>745</sup> Worden, Blair. *Harrington's Oceana: Origins and Aftermath*. In: Wootton, David (ed.) *Republicanism, Liberty, and Commercial Society*. California: Stanford University Press, 1994, p. 110-126.

O criticismo latente, apesar de mordaz, é revestido de uma linguagem ficcional. Oceana é o espelho no qual é projetada a Inglaterra. Porém, não é uma obra utópica no sentido da *Utopia* de Thomas Morus e da *Nova Atlântica* de Francis Bacon, isto é, um não lugar ou um lugar imaginário, porque o que é idealizado não é uma sociedade política fora da história, mas o presente imediato, resultado de um longo processo histórico, e a possibilidade de um futuro inscrito na história. Os arranjos institucionais não são propostos baseados na simples imaginação, mas estão ancorados e enraizados na experiência inglesa<sup>746</sup>. Assim, o modelo constitucional proposto não tem o sentido de uma abstração idealizada e sim de uma representação ou apropriação de uma forma, arquitetada pela combinação das melhores repúblicas antigas e de sua adaptação às condições de seu tempo. Trata-se de uma construção pragmática com base na *aemulatio* (forma de imitação concebida para ir além do exemplo original) e na *invention* (forma de criação que combina vários exemplos originais a fim de produzir um novo efeito)<sup>747</sup>.

Escrita segundo o cânone da retórica clássica, a obra é por vezes prolixa, repleta de detalhes intrincados que chegam a obscurecer as ideias principais. Ela apresenta três planos: a narrativa ficcional, o modelo constitucional proposto e a teoria política que o sustenta. No decorrer da narrativa ficcional, que ocupa a maior parte do texto, é apresentado o modelo constitucional proposto para Oceana, que deve ser imitado pelas repúblicas que desejam manter a estabilidade e alcançar a imortalidade. Em sua ficção, Harrington descreve a engrenagem institucional que acredita ser capaz de garantir a liberdade conquistada e de recuperar a estabilidade perdida com o colapso da monarquia. A sua principal fonte de inspiração vem dos estudos

---

<sup>746</sup> Davis, J. C. *Utopia and the Ideal Society: a study of English utopian writing 1516-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 229-241.

<sup>747</sup> Pigman, G. W. "Versions of Imitation in the Renaissance". In: *Renaissance Quarterly*, n. 33, 1980, p. 1-32.

das antigas repúblicas e da observação das repúblicas contemporâneas, em especial Veneza, onde esteve por um longo período e na qual via a encarnação da sabedoria política clássica<sup>748</sup>.

Antes de apresentar a constituição proposta para Oceana, Harrington enuncia um discurso preliminar, no qual se encontram os princípios de sua teoria política. Os mesmos princípios são reproduzidos em tratados posteriores, principalmente em *The Prerogative of Popular Government* (1657), no qual procura responder a algumas objeções feitas ao seu modelo constitucional, em *The Art of Lawgiving* (1659), no qual defende novamente seu modelo, pouco antes da restauração da monarquia, e em *A System of Politics* (1661), o seu último escrito político, no qual sintetiza a sua teoria política em aforismos<sup>749</sup>.

#### 4.1. Os fundamentos do governo

O discurso preliminar de *The Commonwealth of Oceana* é enunciado em duas partes, seguindo a divisão proposta por Giannotti em duas épocas históricas: antiga e moderna<sup>750</sup>. A primeira parte trata do período que se iniciou com a República de Israel, estabelecida e ordenada pelo próprio Deus, cujo modelo de governo foi posteriormente seguido pelos gregos e romanos, e terminou com o fim da liberdade em Roma. Este período é

---

<sup>748</sup> Wettergreen, John A. "Note on the Intention of James Harrington's Political Art". In: *Interpretation*, n. 2, 1971, p. 64-69; Fink, Zera. "Venice and English Political Thought in the Seventeenth Century". In: *Modern Philology*, 1940, V. 38, n. 2, p. 155-172.

<sup>749</sup> As citações referentes aos escritos políticos de Harrington são provenientes das edições de Pocock, J. G. A. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, indicada como PE; e Toland, John. *The Oceana and Other Works of James Harrington, with an Account of His Life by John Toland*. London: Becket and Cadell, 1771, indicada como CW e disponível no sítio [www.oil.libertyfund.org](http://www.oil.libertyfund.org).

<sup>750</sup> A divisão de Giannotti se aplicava apenas à história da Itália. Giannotti, Donato. "Libro della Repubblica de Viniziani". In: *Opere*. Pisa, 1819, I, p. 15-16. Strumia mostra como as ideias de Giannotti foram às vezes distorcidas por Harrington. Strumia, Anna. *L'immaginazione repubblicana: Sparta e Israele nel dibattito filosofico-politico dell'età di Cromwell*. Florence, 1991, p. 73-75.

chamado de prudência antiga, sendo marcado principalmente pelas experiências das repúblicas da Antiguidade. A segunda parte do discurso trata do período que se iniciou com as armas de César e as sucessivas invasões dos povos bárbaros, que teriam disseminado formas de governo deturpadas por toda cristandade, com exceção de Veneza, que escapou das mãos dos bárbaros, em virtude de sua localização geográfica, e manteve os olhos fixados na sabedoria das repúblicas antigas. Este segundo período, denominado de prudência moderna, é caracterizado pelo domínio de governos monárquicos<sup>751</sup>.

Harrington distingue assim duas maneiras de pensar o governo: a perspectiva dos antigos que ele vai defender e à qual procura se vincular; e a concepção dos modernos que ele critica veemente e da qual deseja se afastar. Se a transição da prudência antiga para a moderna havia ocorrido na Itália, com o fim da República romana, a sua obra parece sugerir que a restauração da prudência antiga poderia começar na Inglaterra, caso fosse construída uma verdadeira república com base no seu modelo constitucional.

O governo é então definido, de acordo com a prudência antiga, como “uma arte pela qual a sociedade civil de homens é instituída e preservada sobre o fundamento do direito e do interesse comum, ou (para seguir Aristóteles e Lívio) é o império de leis e não de homens” (*The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 8). Harrington ressalta que Maquiavel, cujos livros têm sido negligenciados, havia tentado recuperar esta concepção de governo, claramente inspirada em princípios republicanos, enquanto Hobbes tem procurado destruí-la com seu *Leviathan*, ao sustentar que nenhum governo de leis pode prescindir da força da espada, uma vez que as leis, sem a ameaça da coerção, não passam de palavras inofensivas<sup>752</sup>.

---

<sup>751</sup> Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 8; *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. I, p. 280-281.

Já o governo, de acordo com a prudência moderna, é definido como “uma arte pela qual algum ou alguns poucos homens submetem uma cidade ou uma nação e a regem de acordo com seus interesses privados” (*Ibid.*, p. 9), mantendo o pressuposto dos teóricos da soberania de que a declaração da vontade daquele ou daqueles que exercem o poder supremo deve ser a expressão da lei. Harrington avalia que um governo no qual a lei é decretada por um só homem ou por poucos homens, pautados por seus interesses privados, submetendo a nação a sua vontade, só pode ser um governo de homens<sup>753</sup>.

Na primeira parte de seu discurso preliminar, na qual pretende tratar da prudência antiga, Harrington afirma que os princípios do governo são de dois tipos: “internos, ou os bens da mente, e externos, ou os bens da fortuna” (*Ibid.* p. 10). Os bens da mente – sabedoria, moderação, prudência, coragem, entre outras virtudes – são classificados em naturais ou adquiridos; e a sua posse resulta na autoridade. Os bens da fortuna são definidos pelos bens materiais, isto é, as riquezas em geral; e a sua posse resulta no poder ou império. Harrington reconhece que existem outros bens, para além das virtudes e das riquezas, como os bens do corpo – a beleza, a saúde, entre outros –, mas eles não são decisivos nem para a aquisição da autoridade nem para a conquista do poder<sup>754</sup>.

---

<sup>752</sup> Harrington cita partes do capítulo XLVI do Livro IV do *Leviathan*, no qual Hobbes denuncia os erros de Aristóteles em filosofia civil, em particular, o equívoco de considerar que são as leis que governam os homens: “este é um outro erro da política de Aristóteles, a saber, que num Estado bem ordenado não são os homens que governam, mas as leis. Qual é o homem dotado de seus sentidos naturais, muito embora não saiba ler nem escrever, que não se encontra governado por aqueles que teme e que, acredita, o podem matar ou ferir, se ele não lhes obedecer? Ou acredite que a lei o pode ferir, isto é, palavras e papel, sem as mãos e as espadas dos homens?” (*Leviathan*, L. IV, cap. XLVI, p. 669).

<sup>753</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 10; *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. II, p. 284-285; *The Art of Lawgiving*, CW, Pref. p. 440.

<sup>754</sup> A classificação proposta remete à realizada por Platão, que divide os bens em três grupos: bens da alma, que devem ser colocados no ponto mais alto da escala de valores; bens do corpo, que vêm logo a seguir; e bens materiais e monetários, que ocupam o terceiro lugar na escala de valores de uma cidade. Platão. *Lois*, 697 a-d. A mesma classificação se encontra em Aristóteles, que também divide os bens em três grupos: bens exteriores, bens do corpo e bens da alma. Aristóteles, *Politique*, VII, I, 1323 a 25- 1323 b 15.

Com essa distinção, Harrington critica Hobbes, por ter sustentado que a prudência ou a reputação da prudência geravam poder<sup>755</sup>. O seu argumento é que a prudência de um livro resulta apenas em autoridade para o seu autor e não em poder: "um escritor douto pode ter autoridade, embora não tenha poder; e um magistrado tolo pode ter poder, embora não tenha respeito ou autoridade" (*Ibid.*, p. 11).

Embora a diferença entre autoridade e poder seja remetida ao relato de Tito Lívio, segundo o qual Evandro governava a região do Palatino mais por autoridade do que por seu próprio poder<sup>756</sup>, ela era corrente no pensamento político desde o final do Império Romano. Alguns historiadores sustentam que, após a invasão dos chamados povos bárbaros, o imperador romano teria abandonado a *potestas* – o poder público de executar as tarefas administrativas, fiscais, judiciárias e militares – aos chefes desses povos, reservando para si a *auctoritas* – a prerrogativa de impor as diretrizes, em razão de sua posição de preeminência. Em seguida, com o esfacelamento do Império Romano, a *auctoritas* teria sido também reivindicada pelo papado, que defendia sua superioridade na cristandade, em razão do caráter sagrado de seu ofício. Com esse propósito, o papa Gelásio I (492-496), embora reconhecesse a autonomia dos poderes civil e eclesiástico, demandou a *auctoritas* sobre a cristandade, isto é, a faculdade de definir e de

---

<sup>755</sup> Harrington deve estar se referindo à afirmação de Hobbes de que a prudência é um dos exemplos de poder natural, definido com a eminência das faculdades do corpo ou do espírito, que os homens dispõem para obter qualquer bem futuro. No mesmo capítulo, Hobbes afirma que a reputação de prudência na condução da guerra e da paz também é poder, pois os homens confiam o governo àqueles que consideram prudentes. Hobbes, T. *Leviathan*, L. I, cap. X, p. 150-151.

<sup>756</sup> Harrington não cita a passagem, mas deve estar se referindo ao relato de Tito Lívio sobre a manutenção por parte de Rômulo, depois da morte de Remo, do sacrifício em homenagem a Hércules, que havia sido estabelecido por Evandro. De acordo com a lenda, depois de ter atravessado o Tibre, Hércules matou Caco por ter roubado seus bois, enquanto ele dormia. Evandro, filha da deusa Carmenta, governava a região e, ao reconhecer Hércules, ergueu e consagrou um altar ao herói grego. Tito Lívio. *História de Roma*, L. I, 7, p. 28-30.

tornar obrigatórias as principais normas para os cristãos, deixando a *potestas* aos governantes temporais de cada povo<sup>757</sup>.

A disputa pela *auctoritas* e a *summa potestas* intensificou-se a partir do século XI, com o restabelecimento do Sagrado Império Romano Germânico. Nessa contenda entre os dois poderes com pretensões universalistas, estava implícita a disputa pela suprema jurisdição (*jurisdictio*) sobre a cristandade, ou seja, papa e imperador disputavam quem tinha o direito de ter a palavra final sobre o que era a justiça. Em termos práticos, saber quem detinha a jurisdição sobre um determinado território era saber quem podia impor normas, sem ser contestado, quem podia julgar e punir os delitos, quem podia taxar e recolher tributos, enfim, quem exercia o governo, uma vez que o governo era essencialmente o exercício da jurisdição<sup>758</sup>.

Mas a diferença enunciada por Harrington não reproduz simplesmente esta distinção. Ele a reinterpreta, relacionando a autoridade aos bens da mente e o império ou poder aos bens da fortuna, para mostrar que todo governo deve estar sustentado tanto nas virtudes quanto na riqueza material, sendo que o melhor governo é aquele no qual se encontram unidos os dois princípios: império e autoridade<sup>759</sup>.

Em *A System of Politics*, Harrington mantém a ideia de que o governo é uma arte, ou seja, um artifício criado pelos homens, por meio do qual um povo é regido pelas próprias leis – governo independente e autônomo – ou por leis impostas – governo dependente e heterônomo – com base em dois princípios: material

---

<sup>757</sup> Gierke, Otto. *Political Theories of Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951, p. 9-36; David, Marcel. *La souveraineté et le limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe. Au XVe. Siècle*. Paris: Deloz, 1954, p. 12-54; Ullmann, Walter. *Medieval Political Thought*. London: Penguin, 1968, p. 19-44.

<sup>758</sup> Wilks, M. *The problem of sovereignty in the latter Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963, p. 151-229; Ullmann, W. "The development of the medieval idea of sovereignty". In: *English Historical Review*, n. 61, 1949, p. 1-34.

<sup>759</sup> Blitzer, Charles. *An Immortal Commonwealth: The Political Thought of James Harrington*. New Haven: Yale University Press, 1960, p. 112-114.



e formal<sup>760</sup>. O princípio material é associado à força natural, que gera um determinado tipo de governo e que consiste basicamente nas riquezas. Já o princípio formal, aquilo que dá ao ser a sua existência, é relacionado à estrutura assumida pelo governo em decorrência do arranjo de suas partes – civil, militar, religiosa, legal e judicial – a fim de prover as necessidades da natureza humana<sup>761</sup>.

#### 4.2. Império

O primeiro princípio do governo analisado é o império, que se relaciona aos bens da fortuna. O império é classificado em “doméstico e nacional, ou estrangeiro e provincial. O império doméstico está fundado sobre o domínio. Domínio é a propriedade, real ou pessoal, isto é, em terras ou em dinheiro e bens” (*Ibid.* 11). Apesar de a propriedade poder ser materializada de diversas maneiras, a propriedade da terra é tomada como a expressão mais clara do domínio doméstico, talvez por ser um bem material mais estável do que os outros bens. Ela é considerada o princípio material que assegura ao seu detentor as condições necessárias para governar.

Embora seja um princípio determinante, não se encontra em *The Commonwealth of Oceana* uma reflexão sobre a origem da propriedade. Apenas em *The Art of Lawgiving* há algumas ponderações sobre o tema. Com base na afirmação do salmista de que a terra foi dada aos filhos de Adão, para que pudessem viver com o suor de seu rosto<sup>762</sup>, Harrington sustenta que esta doação aos homens veio com a condição da incorporação de seu trabalho. Por isso, dos diferentes modos de trabalho empregados deriva a

<sup>760</sup> Harrington refere-se também a outro princípio que ele denomina de privação, quando a nação não se encontra sob um governo civil, ou seja, na condição de guerra civil. Harrington, James. *A System of Politics*, PE, cap. III, 1-7, p. 272-273.

<sup>761</sup> Harrington, J. *A System of Politics*, PE, cap. I, 1-18, p. 269-270.

<sup>762</sup> Salmo 115, 16.

equidade natural de domínio sobre a terra, ou seja, a propriedade; e da distribuição desta propriedade provêm todos os tipos de governo<sup>763</sup>.

A relação entre a posse da terra e o império é demonstrada principalmente pela dependência estabelecida entre os homens: se alguém é capaz de prover alimentos para outras pessoas e elas dependem dele para sobreviver, pode-se dizer que elas estão sob o seu domínio; do mesmo modo, quem possui a propriedade da terra e detém a produção de alimentos, controla todos os que dependem dele para sobreviver e, por isso, detém o domínio sobre eles, ou seja, o império<sup>764</sup>.

Se o império está sustentado na propriedade das terras, o tipo de império depende da maneira como esta propriedade se encontra distribuída. Harrington afirma que as terras, partes ou parcelas do território de uma nação, são possuídas de acordo com uma proporção; e esta proporção, denominada de balanço do domínio, determina o tipo de império: se um só homem for proprietário da maior parte do território de uma nação, no sentido de ele possuir uma proporção de terras maior do que os demais habitantes, o balanço é monárquico e o império é uma monarquia absoluta, como na Turquia; se apenas alguns homens forem proprietários da maior parte das terras, dividindo-as entre eles, como fazem em geral o rei e a nobreza na cristandade, o balanço é chamado de gótico e o império é uma monarquia mista, como na Espanha, Polônia e Oceana; e se todos os homens forem proprietários em proporções semelhantes ou as terras estiverem tão divididas que nenhum proprietário ou grupo de proprietários prevalece sobre os demais, o balanço é popular e o império é uma república<sup>765</sup>.

---

<sup>763</sup> Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. I, cap. I, p. 442

<sup>764</sup> *Id.*, *ibid.*, L. III, cap. I, p. 499.

<sup>765</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 11-12. *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. III, p. 288; *The Art of Lawgiving*, CW, L. I, cap. I, p. 442-443; *A System of Politics*, PE, cap. II, p. 270-271.

Assim, a forma de governo depende do balanço do domínio, ou seja, da proporção na propriedade das terras de uma nação. A preponderância na propriedade das terras, estabelecida em torno de 3/4 do seu total, determina o tipo de império e, conseqüentemente, a forma de governo. A variação na proporção ocasiona uma inevitável mudança no império, o que provoca conseqüentemente uma alteração no governo<sup>766</sup>.

No caso de uma interferência das armas, o império deixa de ser natural, isto é, determinado pelo balanço do domínio, e passa a depender do uso da violência, contra a natureza da proporção<sup>767</sup>. Os tipos de governo resultantes dessa intervenção pela força das armas, desequilibrando a proporcionalidade, são denominados de tirania, oligarquia e anarquia, de acordo com o número daqueles que detêm as armas: um, alguns ou muitos. Nenhuma dessas formas é considerada estável, porque elas não estão de acordo com a proporção natural, e estão fadadas a durar pouco, por contrariar o balanço do domínio<sup>768</sup>.

Embora a propriedade agrária seja o meio mais seguro para garantir o império, pois permite uma sustentação mais segura para o domínio, Harrington não deixa de considerar o comércio ou a indústria como formas de expressão da riqueza de uma nação. Ele sustenta que onde o território é muito pequeno ou as terras não representam um fator econômico significativo, onde a atividade comercial é mais determinante para a riqueza da nação, o balanço é alcançado pela proporção na posse de bens monetários. Mas

---

<sup>766</sup> Hill, Christopher. "James Harrington and the People". In: *Puritanism and Revolution*. London: Mercury Books, 1962, p. 299-313; Pocock, J. G. A. *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 128-131.

<sup>767</sup> Em *A System of Politics*, a linguagem é um pouco diferente. Harrington classifica a força em natural e não natural. A força natural consiste no vigor dos princípios que estabelecem o governo. Por exemplo, a força natural que produz o governo nacional consiste nas riquezas. Já a força não natural é entendida como a violência, contrária ao balanço do domínio, que produz o governo provincial. Harrington, J. *A System of Politics*, cap. I, 7-12, p. 269.

<sup>768</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 12; *The Art of Lawgiving*, CW, I, cap. I, p.443-444.

alerta que a mobilidade e volatilidade do dinheiro não garantem a mesma estabilidade da propriedade agrária, tornando o império menos estável<sup>769</sup>.

Em *The Prerogatives of Popular Government*, Harrington retoma essa questão e reafirma que o balanço dos bens monetários pode determinar o império tanto quanto a posse das terras em três casos: onde a propriedade da terra ainda não foi introduzida, como na Grécia dos tempos arcaicos; em cidades de pequeno território e grande comércio, como Gênova e Holanda, onde as terras não são suficientes para alimentar o povo; e em países de pequena extensão, onde os lotes de terra são demasiadamente reduzidos. Ele também exemplifica o domínio pelos bens monetários: se 1.000 libras por ano for suficiente para manter um servo ou um homem sob seu comando, aquele que tiver 100 vezes mais este valor, terá 100 servos ou 100 homens sob suas ordens; se este valor for então multiplicado por mil, ele terá 100.000 homens sob seu comando. Assim, quanto mais concentrado for o domínio dos bens monetários, mais próximo de uma monarquia absoluta, e quanto mais disperso for, mais próximo de uma república. Mas novamente alerta para a volatilidade dos bens monetários, com o adágio de que aquilo que vem rápido vai embora rápido também<sup>770</sup>.

#### 4.2.1. Império doméstico e formas de governo

Logo no início de seu discurso preliminar, Harrington afirma que o governo, de acordo com a prudência dos antigos, que Maquiavel procurou resgatar, pode ser exercido de três maneiras: por um só homem, pelos melhores ou por todo povo, sendo denominados respectivamente de monarquia, aristocracia e

<sup>769</sup> Harrington argumenta que, se a propriedade de um homem privado pode ser mais monetária do que agrária, o mesmo não ocorre com as nações, com exceção daquelas que têm sua riqueza determinada mais pelo comércio do que pelo seu território. Harrington, J. *A System of Politics*, PE, cap. II, 2, p. 270.

<sup>770</sup> Harrington, J. *Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. III, p. 287-289.

democracia, quando as decisões de governo são orientadas pela razão. Essas três formas se corrompem normalmente com o tempo, porque aqueles que exercem o governo substituem a razão pelas suas paixões, convertendo-se respectivamente em tirania, oligarquia e anarquia. Visando escapar do processo de corrupção que atinge as três formas de governo guiadas pela razão, os sábios legisladores do passado teriam criado uma quarta forma, proveniente da mistura dessas três: o governo misto, que combina o que há de melhor em cada uma, evitando as causas que conduzem normalmente os governos à corrupção<sup>771</sup>.

Esta tradicional tipologia das formas de governo parece não ser totalmente mantida com a introdução do princípio do balanço do domínio. Se o critério quantitativo do número de pessoas que exercem o governo permanece, o princípio do balanço do domínio cria novas denominações: a monarquia é especificada como monarquia absoluta, a aristocracia é substituída pela monarquia mista e a democracia, pela república. Esta mudança terminológica talvez possa ser explicada porque a história da Inglaterra permanece como a principal referência na reflexão de Harrington.

Mas, na sequência do texto e nos seus escritos posteriores, o termo monarquia mista aparece quase sempre como sinônimo de aristocracia ou de monarquia regulada, enfatizando a relação simbiótica entre a realeza e a nobreza, seja ela temporal ou espiritual. Harrington alerta que uma aristocracia pura, fundamentada na preponderância da nobreza, sem um príncipe ou um moderador para equilibrar as disputas entre os nobres, resultaria num inevitável estado de guerra, pois cada facção desejaria dominar as demais. Por isso, nenhuma nobreza pode viver em paz sem que haja um príncipe, que impeça o enfrentamento de suas diferentes facções. Só um príncipe ou monarca é capaz de manter os nobres em equilíbrio, o que resulta numa monarquia regulada ou mista. Do mesmo modo, o termo

---

<sup>771</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 10.

república vai aparecer mais para designar a sociedade civil, seja qual for a sua forma de governo, do que para denominar o império no qual há uma preponderância do povo no balanço do domínio, que passa a ser chamado de democracia ou governo popular<sup>772</sup>.

A mudança efetiva na classificação dos antigos parece estar na razão atribuída à corrupção das formas de governo. Os governos degenerados surgem não apenas pelos motivos tradicionais – o desvio de conduta dos governantes ou a manifestação dos elementos corruptíveis de cada forma – mas pela imposição da força das armas, que contraria a proporção natural na distribuição das terras. A instabilidade dessas formas corrompidas de governo, por sua vez, provém da falta de fundamento material para o exercício do poder e não de falhas morais dos governantes ou da estrutura das próprias formas de governo. A degeneração não se inicia quando cidadãos ou governantes deixam de ser virtuosos, mas quando o exercício do poder não corresponde mais à proporção na propriedade das terras.

Outra mudança significativa parece ser a omissão de uma quarta forma de governo, proveniente da mistura das três formas retas. O governo misto não aparece na nova tipologia apresentada com base no balanço do domínio, embora Hobbes seja criticado por afirmar que não há mais do que três tipos de governo, sendo os outros tipos apenas nomes criados pela fantasia de alguns autores<sup>773</sup>.

---

<sup>772</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p.13; *Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. III, p. 288; cap. IX, p. 336; cap. XII, p. 355; *The Art of Lawgiving*, CW, L. I, cap. I, p. 442-443; *A System of Politics*, PE, cap. I, 14, p. 270; cap. II, 12-15, p. 271-272; cap. V, 6 e 10, p. 276-277.

<sup>773</sup> Segundo Fukuda, a primeira parte das preliminares é dedicada a mostrar a superioridade da ideia clássica de governo misto contra a ideia da soberania indivisível de Hobbes. A crítica de Harrington a Hobbes é ampla e radical, endereçada a vários aspectos de sua teoria política: a negligência no tratamento da relação entre governo e suas armas; a suficiência da vitória numa guerra civil para governar; a origem do dever de obediência apenas no medo causado pelo soberano; entre outros aspectos. Fukuda, A. *Sovereignty and The Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*. Oxford: Clarendon Press, 1997, p.69-90.

Hobbes também é criticado, acusado de seguir seu mestre Carnéades, por considerar a força o único fundamento do governo<sup>774</sup>. Na avaliação de Harrington, ao afirmar que o pacto sem a espada é apenas palavras ao vento, sendo necessária a ameaça da força para obrigar os homens a cumprirem com suas promessas, Hobbes teria reduzido o governo ao poder estabelecido pela espada. Mas, se todo governo se fundamenta apenas no uso da coerção física, questiona Harrington, qual seria o sentido do pacto que se encontra na origem da sociedade civil por instituição?

Harrington ainda critica Hobbes por ter vinculado o poder político ao comando da espada, sem ter dito nada sobre quem controla a espada. O seu argumento é de que deve haver uma mão para empunhar a espada, impondo o medo, se não ela é apenas ferro frio; e a mão que normalmente sustenta a espada, obrigando os homens a obedecer, é a milícia, ou seja, o exército em campanha ou pronto para agir quando for necessário. Se a posse das armas é condição necessária para o exercício do poder político, como tantos autores já haviam reconhecido, Harrington adverte que é preciso lembrar que o exército é um animal com grande estômago, que precisa ser constantemente alimentado; e aquele que possuir terras suficientes para mantê-lo, terá seu comando e, conseqüentemente, o controle da espada. Ora, de acordo com o princípio do balanço do domínio, quem detém a preponderância na propriedade das terras, é capaz de alimentar o exército, tendo-o sob seu controle e, conseqüentemente, assegurando o seu império com a força da espada<sup>775</sup>.

Assim, Harrington vincula, de um lado, exercício do poder e posse das armas, de outro, posse das armas e propriedade das terras. A obediência política é garantida pelo medo, estabelecido

---

<sup>774</sup> A passagem citada por Harrington é retirada do capítulo XVIII do livro I do *Leviathan*: "a opinião segundo a qual o monarca recebe de um pacto seu poder, quer dizer, sob certas condições, deriva de não se compreender esta simples verdade: que os pactos, não passando de palavras e vento, não têm qualquer força para obrigar, dominar, constringer ou proteger ninguém, a não ser a que deriva da espada pública". (*Leviathan*, L. I, cap. XVIII, p. 231)

<sup>775</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p.13.

por quem detém a posse das armas, ao deter os meios materiais de sustentar aqueles que fazem uso das armas. O princípio de que a propriedade das terras sustenta o império é assim reforçado, uma vez que a propriedade é a base material para a posse das armas. Se houver um descompasso entre a posse das armas e a propriedade das terras, o resultado será inevitavelmente a instabilidade política. O exemplo citado é o de Roma, onde o povo detinha as armas, controlando o exército, e os nobres possuíam a maior parte das terras. Essa assimetria entre a posse das armas e a propriedade predispôs ao conflito, gerando oscilações permanentes que atingiram o fundamento do império, resultando na inevitável queda de Roma<sup>776</sup>.

#### 4.2.2. A lei agrária

Há casos para Harrington em que é necessário fixar o balanço do domínio, principalmente quando as propriedades encontram-se divididas igualmente entre o povo e a nobreza – para não suceder o que aconteceu em Atenas, onde o resultado foi a exclusão de uma das partes da cidade do governo – ou divididas entre o povo e o príncipe – para não ocorrer o que aconteceu no Império Romano, onde o resultado foi um governo confuso e desorganizado. O exemplo de Esparta, que manteve seu governo inalterável, enquanto preservou a proporção na divisão das terras ordenada por Licurgo, mas não conseguiu conservá-lo depois da alteração nesta proporção, provava a importância de fixar o balanço do domínio, para que a estabilidade do governo seja mantida<sup>777</sup>.

Harrington sustenta que, em alguns lugares, o balanço do domínio foi estabelecido por uma lei, como na Turquia, onde só o Grande Senhor podia ser proprietário de terras, o que tornou o seu

---

<sup>776</sup> *Id., ibid.*, p.14-16.

<sup>777</sup> *Id., ibid.*, p.12.



império firme e estável. Mas, onde não foi instituída uma regra, as mudanças nas formas de governo se sucederam continuamente, causando transtornos e confusões permanentes. O balanço do domínio pode ser introduzido pelo legislador no momento da instituição do governo, como aconteceu em Israel e em Esparta, onde Moisés e Licurgo estabeleceram a preponderância do povo, ou por uma série de vicissitudes como alienações, alterações legais, como aconteceu em Florença, onde a riqueza acumulada dos Medici resultou numa mudança do balanço do domínio, que redundou num governo monárquico<sup>778</sup>.

A lei que fixa o balanço do domínio é chamada de lei agrária. Ela teria sido introduzida pelo próprio Deus, que dividiu a terra de Canaã para seu povo em lotes, o que permitiu a estabilidade do governo de Israel. Esta lei pode fixar o balanço de diversas formas: concedendo as terras a certas famílias, sem autorizar a sua alienação, como em Esparta; limitando a propriedade de terras nas ordenações da constituição, de tal modo que ninguém possa exceder a proporção estabelecida, como na proposta para Oceana. Mas sem uma lei agrária, qualquer que seja a forma de governo, monárquico, aristocrático ou popular, não tem condições de manter-se estável por muito tempo<sup>779</sup>.

Harrington refere-se a Aristóteles, que teria tratado da importância desse balanço do domínio na determinação do império, ao enfatizar as consequências da riqueza imoderada de um ou de alguns cidadãos numa república, cuja estrutura igualitária não suportaria tal proeminência, resultando numa mudança na forma de governo, na maioria das vezes para a monarquia. Ele faz uma paráfrase da passagem que se encontra no livro V da *Política*:

“A riqueza imoderada, como a de um ou alguns homens que tenham posses maiores do que poderia suportar a igualdade ou a estrutura da república, é motivo de sedição, que termina na maioria das vezes numa monarquia; e por este motivo o ostracismo tem sido admitido em diversos lugares, como em Argos e em Atenas. Mas seria melhor

<sup>778</sup> Harrington, J. *Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. XI, p. 336-337.

<sup>779</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p.12-13; *Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. XI, p. 338; *The Art of Lawgiving*, CW, L. I, cap. III, p. 448.

prevenir o aumento no início, quando se originou, do que buscar um remédio para tamanho mal" (*The Commonwealth of Oceana*, PE, p.14-5)

Mas a passagem correspondente à citação feita por Harrington não explicita que a superioridade sobre os outros seja econômica<sup>780</sup>. Apenas enfatiza o risco de alteração na forma de governo, quando um cidadão ou de grupo de cidadãos têm uma proeminência exagerada em relação ao conjunto dos cidadãos. Onde Aristóteles se refere à excessiva predominância ou a certa superioridade de alguns cidadãos, Harrington traduz por riqueza imoderada. Se a preocupação de Aristóteles é com a injustiça na distribuição de ofícios, honras ou benefícios aos cidadãos, que resulta em revoltas e rebeliões nas cidades, Harrington desloca o problema para a concentração de riquezas<sup>781</sup>.

Em *Prerogative of Popular Government*, a mesma passagem é citada<sup>782</sup>, sendo interpretada da mesma maneira, a fim de atribuir ao filósofo grego a origem da ideia de que a estabilidade do governo depende do equilíbrio entre o domínio e o império<sup>783</sup>. Harrington ainda se refere à parte do capítulo que Aristóteles trata do crescimento desproporcional de uma das partes do corpo político, como o aumento excessivo de pobres ou de ricos, que pode ocasionar mudanças políticas, a fim de corroborar sua tese

<sup>780</sup> A passagem de Aristóteles parafraseada é a seguinte: "A presença de alguma forma de superioridade torna-se ocasião para sedição, quando uma pessoa, ou um grupo de pessoas, tem uma proeminência excessiva em relação à cidade ou ao corpo dos cidadãos. Tal situação normalmente resulta numa monarquia ou numa oligarquia dinástica. Por esta razão, em algumas cidades, foi instituída a política do ostracismo. Argos e Atenas são exemplos. Mas é melhor adotar uma política que assegure que tais pessoas não alcancem tal eminência, do que permitir a elas que consigam e depois procurar um remédio para isso". (*Politique* V, 1302 b 15-20).

<sup>781</sup> Sullivan observa bem este uso um tanto forçado do texto aristotélico. Sullivan, Vickie B. "The Distinctive Modern Republicanism of James Harrington". In: *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of Liberal Republicanism in England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 151-153.

<sup>782</sup> Harrington, J. *Prerogative of Popular Government*. CW, L. I, cap. XI, p. 342.

<sup>783</sup> Fred Kort sustenta que a teoria das mudanças políticas de Aristóteles pode ser reduzida à proposição de que a alteração nas formas de governo ocorre onde o poder político está separado do poder econômico; e que o primeiro autor a retomá-la foi James Harrington. Kort, Fred. "The quantification of Aristotle's theory of revolution". In: *American Political Science Review*, n. 46, 1952, p. 486-487.

de que a desproporcionalidade entre domínio e império produz uma inevitável alteração na forma de governo<sup>784</sup>.

Harrington procura ainda sustentar sua concepção da relação entre balanço do domínio e império na discussão aristotélica sobre a cidadania. Ele se refere especialmente à passagem na qual é examinado o problema da injustiça com aqueles cidadãos que se destacam pelo mérito e pela virtude, naquelas cidades cujas leis tratam a todos de maneira igual. Essas cidades normalmente expulsam seus cidadãos eminentes, já que eles não podem ser submetidos da mesma forma às mesmas leis que os outros cidadãos<sup>785</sup>. Harrington novamente interpreta essa situação de proeminência de alguns cidadãos sobre os demais como se ela estivesse apoiada numa supremacia econômica, enfatizando a preponderância no domínio, e vê o ostracismo como uma interferência legal capaz de manter a estabilidade de governos populares, ao inibir possíveis desigualdades subversivas à ordem política<sup>786</sup>.

A análise da constituição projetada por Falêas, em particular a proposta de introduzir uma igualdade de propriedade entre os cidadãos, também é citada como prova de que as discórdias civis

<sup>784</sup> A passagem de Aristóteles mencionada é: "Com efeito, da mesma forma que o corpo é composto de partes e estas devem crescer proporcionalmente para que seja mantida a sua simetria, uma cidade também é composta de partes, e uma delas às vezes cresce imperceptivelmente (por exemplo, o número de pobres nas democracias e nas *politeias*). Às vezes isto ocorre acidentalmente, como por exemplo em Taras, quando grande número de notáveis foi derrotado e morto pouco tempo depois da guerra com os persas, e em consequência a *politeia* até então vigente transformou-se numa democracia... o mesmo acontece nas democracias, embora em escala menor, pois quando os ricos se tornam mais numerosos ou suas posses aumentam, os governos mudam para oligarquias comuns ou do tipo dinástico" (*Politique V*, 1303 a).

<sup>785</sup> A passagem de Aristóteles mencionada é: "Se existe um cidadão de tal forma superior em mérito, ou alguns poucos cidadãos com tal superioridade, a ponto de os méritos de todos os outros não serem comparáveis com os deste cidadão ou daqueles poucos cidadãos, ele ou eles não podem ser tidos como membros quaisquer da cidade; ele ou eles serão tratados injustamente se forem considerados merecedores apenas de uma posição igual à dos demais, já que são amplamente desiguais em mérito e em capacidade política... Foi por esta razão que as cidades governadas democraticamente instituíram o ostracismo; estas cidades punham a igualdade acima de tudo, a ponto de condenar ao exílio homens tidos como excessivamente poderosos por sua riqueza, ou popularidade, ou alguma outra forma de força política, banindo-os da cidade por tempo determinado" (*Politique III*, 1284 a).

<sup>786</sup> Harrington, J. *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. XI, p. 338.

são associadas por Aristóteles à distribuição desigual dos bens<sup>787</sup>. Porém, Harrington omite a crítica aristotélica aos que acreditam que a igualização ou limitação das propriedades solucionaria o problema das discórdias civis. Na passagem referida, Aristóteles sustenta que é necessário antes igualizar os desejos dos homens do que as suas propriedades; e que as discórdias civis são causadas não apenas pela distribuição desigual de bens, mas também pela desigualdade na atribuição das honras e dos ofícios. Por isso, ele propõe que as dissensões sobre a propriedade sejam remediadas não pela simples igualização das riquezas, mas por um procedimento que faça com que os homens melhores por natureza não queiram enriquecer e que os piores não possam acumular riquezas.

Se a presença do pensamento político de Aristóteles na obra de Harrington é inegável, parece difícil sustentar que a reflexão aristotélica sobre as causas das mudanças dos regimes políticos antecipe de algum modo o princípio da determinação do poder político por fatores econômicos<sup>788</sup>. Parece muito mais um esforço de Harrington em fundamentar sua teoria na autoridade do filósofo grego e colocar-se como continuador da prudência dos antigos.

Neste mesmo sentido, argumenta que, se Maquiavel não tratou efetivamente do balanço do domínio, por não ter compreendido que a preponderância na propriedade das terras determina o império, ele não deixou de reconhecer que quando a nobreza ou a aristocracia se tornam proeminentes numa cidade, o governo popular conhece sua ruína<sup>789</sup>.

---

<sup>787</sup> Aristóteles. *Politique* II, 1266 a - 1267 b.

<sup>788</sup> Fink, Z. S. *The classical republicans: an essay in the recovery of a pattern of thought in seventeenth-century England*. Evanston: Northwestern University Press, 1962, p. 52-89; Cotton, James. "James Harrington as Aristotelian". In: *Political Theory*, v. 7, n. 3, 1979, p. 371-389.

<sup>789</sup> A citação feita por Harrington reproduz quase fielmente o texto de Maquiavel: "Quem quiser criar uma república onde houver muitos gentis-homens não poderá fazê-lo sem antes os eliminar todos, e todo aquele que quiser criar um reino ou principado onde houver bastante igualdade só poderá fazê-lo extraindo dessa igualdade muitos que tenham ânimo ambicioso e inquieto, tornando-os gentis-homens de fato, e não de nome, dando-lhes castelos e

De fato, Maquiavel encerra o capítulo, do qual foi retirada a citação, com a afirmação de que deve ser instituída uma república onde exista grande igualdade entre os cidadãos e deve ser estabelecido um principado onde exista grande desigualdade, caso contrário será criado algo sem proporção e pouco durável. Mas a igualdade à qual ele se refere não parece ser a igualdade de riqueza, embora defina os gentis-homens como aqueles que vivem ociosos das rendas de suas grandes propriedades, sem qualquer envolvimento com o trabalho necessário à subsistência, a fim de alertar para os riscos da corrupção dos costumes. Esta igualdade também não parece ser uma suposta igualdade natural, nem uma igualdade civil, no sentido da igualdade diante da lei. Ao ressaltar que a existência de diferença de graus ou de posição em Veneza não constitui um direito a privilégios, Maquiavel parece indicar que a igualdade referida é política tanto no sentido da ausência de precedência ou privilégios em razão das diferenças sociais e econômicas quanto no sentido da possibilidade de ocupar as magistraturas da cidade de acordo com sua condição na estrutura social. Não se trata de colocar todos os cidadãos no mesmo plano nem de atribuir-lhes as mesmas prerrogativas, mas de permitir a todos a sua expressão pública de acordo com o lugar que cada um ocupa nesta estrutura social<sup>790</sup>.

#### 4.2.3. O império provincial

Harrington adverte que não vai discutir sobre a justiça na aquisição de uma província nem sobre o direito de uma nação dominar outra, mas apenas como uma província pode ser mantida, isto é, qual o tipo de balanço do domínio capaz de garantir o

---

possessões, além de favores em bens e homens, para que, postos no meio desses homens, por meio deles mantenham seu poder, e tais homens, por meio dele, mantenham sua ambição; e que os outros sejam obrigados a suportar o jugo que só a força, e nada mais, pode fazê-los suportar". (*Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L.I, cap. 55, p.162).

<sup>790</sup> Sobre a discussão em torno das noções de igualdade e de desigualdade, ver Pancera, Gabriel. *Maquiavel entre repúblicas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 79-96; Sasso, Gennaro. *Niccolò Machiavelli: La storiografia*. Bologna: Il Mulino, 1993, p. 205-207.

império estrangeiro. A sua primeira observação é de que o império estrangeiro deve ser de natureza contrária ao império nacional. Se a província é dominada por uma nação independente, para que o império estrangeiro seja mantido é preciso que os balanços sejam opostos. Assim, o balanço do domínio existente na província deve ser inverso ao balanço do domínio existente na metrópole.

Em seguida, Harrington refere-se ao balanço pelo qual uma província não pode ser mantida: o poder não pode ser exercido por aqueles que detêm a preponderância das terras na província, pois isso conduziria à independência da província. A única exceção reconhecida é o império estrangeiro exercido por uma monarquia absoluta, como a Turquia, onde não há diferença entre governo nacional e estrangeiro, pois o monarca trata seus súditos tanto no interior da nação quanto nas províncias como arrendatários vitalícios ou temporários, mantendo em ambos os casos o monopólio da propriedade de todas as terras.

Para manter o império estrangeiro em províncias nas quais os seus habitantes detêm a maior parte da propriedade das terras, seguindo o exemplo de Roma na sua colonização da Itália, eles não devem ser admitidos no governo provincial. Harrington cita mais três exemplos que corroboravam o princípio de que os proprietários das terras de uma província não devem participar de seu governo: os mamelucos que jamais estabeleceram um governo próprio na província; os venezianos que nunca permitiram aos súditos de suas províncias participarem do governo; e os crioulos que, apesar de serem descendentes dos espanhóis, não participavam do governo da Índia, uma vez que a Espanha não admitia no governo de suas províncias pessoas que descendessem de um povo subjugado.

Assim, o equilíbrio pela qual uma província é mantida depende do predomínio existente na nação que detém a província. Como o império nacional é determinado pelo balanço do domínio, o governo na província deve ser exercido por aqueles que controlam

a nação conquistada, ou seja, por aqueles que detêm a preponderância das terras na metrópole<sup>791</sup>.

Na verdade, o império provincial constitui um problema para Harrington. O fenômeno do colonialismo, tão presente em sua época, trazia fatores complicadores para sua teoria. Por exemplo, como um súdito inglês com extensas propriedades na colônia americana, muitas vezes superiores ao maior proprietário de terras da Inglaterra, poderia estar submetido ao governo inglês? Embora reconheça que as colônias são como bebês, que necessitam do seio de suas mães para se alimentar, Harrington reconhece que elas precisam deixar de ser dependentes das metrópoles depois de certo tempo, adquirindo sua autonomia. Assim, parece que a solução seria permitir aos colonos que estabeleçam o seu governo com o passar do tempo, de acordo com o equilíbrio no domínio das terras da província.

Ao afirmar que o império provincial é de natureza contrária ao império nacional e ao reconhecer que uma nação exerce domínio sobre a outra em razão de sua superioridade em diversos aspectos – no caso dos romanos, pela excelência de seu governo, pela disciplina e coragem de seus soldados – Harrington indica que o império provincial nem sempre é totalmente determinado por fatores econômicos<sup>792</sup>.

Do mesmo modo, Harrington admite a importância de fatores não econômicos na determinação do império doméstico. Por exemplo, ao tratar da história inglesa, admite a habilidade da rainha Elisabete I. Apesar de não ter um equilíbrio favorável no balanço do domínio, ela manteve o governo monárquico por de suas qualidades pessoais<sup>793</sup>. Harrington parece não sacrificar os fatos para adaptá-los a sua teoria. As circunstâncias históricas

---

<sup>791</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p.16-17; *The Prerogative of Popular Government* CW, L. I, cap. IV, p. 294-295.

<sup>792</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p.18.

<sup>793</sup> *Id.*, *ibid.*, p.56.

podem muitas vezes determinar a existência de um governo sem a devida sustentação econômica. Mas é preciso reconhecer que tal situação não pode permanecer por muito tempo. No caso da rainha Elisabete I, ela apenas adiou a inevitável destruição da monarquia e instituição da república<sup>794</sup>.

#### 4.2.4. A prudência moderna

A comprovação de sua teoria do fundamento material do governo é feita na segunda parte do discurso preliminar, por meio de uma narrativa histórica do surgimento, progresso e, no caso de Oceana, declínio da prudência moderna. Se a prudência antiga é examinada principalmente de um ponto de vista teórico, a prudência moderna é discutida com base no desenvolvimento da história, explicada pela intervenção de uma causa necessária: o balanço do domínio. No caso inglês, essa descrição histórica visa tornar compreensível o colapso da monarquia e o estabelecimento da república.

Para Harrington, o surgimento da prudência moderna pode ser identificado com a supressão da liberdade em Roma. Na sua interpretação, o fracasso dos romanos em manter a República deve ser atribuído à negligência com que trataram sua lei agrária. Se ela prescrevia que as terras tomadas aos inimigos deviam ser preservadas para uso público ou distribuídas entre o povo, a nobreza não a respeitou, apoderando-se de grande parte dessas terras. Já as leis que determinavam a desapropriação daquilo que fora usurpado pela nobreza nunca foram realmente cumpridas. O resultado foi o enriquecimento cada vez maior da nobreza; e, conseqüentemente, a sua preponderância na proporção da propriedade das terras, gerando um desequilíbrio no balanço do domínio. Os irmãos Graco ainda tentaram restabelecer o antigo domínio popular, mas o fizeram por meio da violência, gerando

---

<sup>794</sup> Smith, H. F. Russell. *Harrington and his Oceana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1914, p. 23-36.



conturbações e conflitos intermináveis entre a nobreza e o povo. Isto levou os romanos a recorrer à ditadura. No período da ditadura de Sila, a nobreza conseguiu então afastar definitivamente o povo do poder, abrindo caminho para uma nova forma de governo, sustentado nas colônias militares. Com as colônias militares, a distribuição das terras passou a ser condicionada à prestação de serviços militares e a sua propriedade concedida como benefício vitalício. O domínio passou então a ficar cada vez mais dependente da guerra e da distribuição de terras aos soldados, o que possibilitou a Sila tornar-se um ditador perpétuo, como também os demais príncipes que o sucederam. Na avaliação de Harrington, os príncipes romanos só não se tornaram idênticos aos monarcas turcos, porque os romanos já haviam experimentado a liberdade das leis e não aceitaram viver como escravos, totalmente subjugados à vontade arbitrária do imperador<sup>795</sup>.

A transição definitiva para a moderna prudência, fundada num novo balanço do domínio, aconteceu para Harrington com as invasões dos godos, visigodos, vândalos, hunos e outros povos bárbaros, que puseram fim ao Império Romano. Eles estabeleceram então o balanço gótico, baseado fundamentalmente no feudo, palavra de origem gótica cujo sentido mais comum era a posse de terras conquistadas pela guerra, distribuídas pelo comandante aos seus capitães e soldados, sob a condição do reconhecimento de seu senhorio e da submissão perpétua. Harrington distingue, no início das monarquias góticas, três tipos de feudos: os feudos que participavam da dignidade real e eram chamados de *regalia*, distribuídos pelo rei aos nobres, que recebiam os títulos de duques, marqueses e condes, e podiam cunhar moedas, criar magistraturas, impor tributos e coisas similares em seus domínios; os feudos que, com o consentimento do rei, eram concedidos por esses nobres feudatários aos barões,

---

<sup>795</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 43-46.

sob a condição de defender as dignidades e bens de seus senhores; e os feudos que eram conferidos pelos barões aos particulares, nobres ou não, que simplesmente se comprometiam a respeitar seus superiores. Este sistema feudal, baseado nesta distribuição das terras, havia sustentado o balanço gótico nos reinos da cristandade<sup>796</sup>.

Harrington afirma que se tivesse tempo descreveria todos os reinos constituídos com base no balanço gótico. Mas sendo suficiente, para a descoberta dos princípios gerais da moderna prudência, a descrição de um reino, ele vai deter-se no exemplo de Oceana, narrando a formação da antiga monarquia, o seu esfacelamento e o estabelecimento da república<sup>797</sup>. A narração desse processo histórico, revestida numa linguagem ficcional, ajuda a compreender, primeiro, o seu método analítico, depois, a natureza específica da prudência moderna e, finalmente, a sua visão da história e dos problemas da política inglesa<sup>798</sup>.

A descrição da formação da antiga monarquia remonta aos diferentes povos pelos quais a Inglaterra foi sucessivamente governada: romanos, saxões, escandinavos e normandos. Harrington não trata do governo dos romanos, prometendo fazê-lo depois, o que não acontece, e lembra apenas que todos os

---

<sup>796</sup> *Id., ibid.*, p. 46-47.

<sup>797</sup> As principais referências para sua descrição histórica parecem ter sido *History of the World* de Sir Walter Raleigh, *Historia Regni Regis Henrici VII* de Francis Bacon, e em especial *Titles of Honor* de John Selden. Esta última obra aparece indicada em nota marginal no início da descrição para comprovação dos relatos feitos.

<sup>798</sup> Na descrição da história de Oceana, os nomes utilizados por Harrington correspondem aos seguintes lugares e pessoas na Inglaterra:

Adoxus – Rei João	Alma – Palácio de St. James
Coraunus – Henrique VIII	Convallium – Hampton Court
Dicotome – Ricardo II	Emporium – Londres
Leviathan – Hobbes	Halcionia – Rio Tâmis
Morpheus – Jaime I	Halo – Whitehall
Turbo – Guilherme, o Conquistador	Hiera – Westminster
Olphaus Megaletor – Oliver Cromwell	Marpesia – Escócia
Panurgus – Henrique VII	Mount Celia – Windsor
Parthenia – Elisabete I	Panopea – Irlanda
Teutons – Saxões	Pantheon – Westminster Hall
Neustrians – Normandos	Scandians – Dinamarqueses

conhecimentos e todas as artes adquiridas pelos ingleses foram herdados dos romanos<sup>799</sup>.

Segundo Harrington, como os romanos governaram a Inglaterra como uma província, foram os saxões que introduziram a forma da antiga monarquia, ao instaurar o balanço gótico por meio de três tipos de feudos: condados, que eram governados pelos nobres reconhecidos como senhores daquelas terras; baronatos reais, governados pelos nobres que recebiam as terras do rei; e baronatos intermediários, administrados por aqueles que recebiam as terras de outros senhores feudais. Nos condados e baronatos reais, os seus senhores tinham plena jurisdição: podiam estabelecer, junto com os bispos da diocese, as leis civis e eclesiásticas; dispunham de seus próprios tribunais; e juntamente com os barões intermediários participavam da alta corte do reino, ou seja, do Parlamento<sup>800</sup>.

Entre as funções exercidas pelo Parlamento, destacavam-se a aprovação de novas leis, o aconselhamento em assuntos referentes ao reino e o julgamento de determinadas controvérsias. Harrington ressalta a escassez de informações sobre este período e cogita a participação no Parlamento do povo dos mais importantes burgos do reino, por meio de representantes.

Na sua descrição, a monarquia dos saxões durou cerca de 220 anos, sendo substituída pela monarquia dos escandinavos, que não introduziram alterações significativas, no curto período de tempo em que governaram a Inglaterra. Para Harrington, a grande mudança ocorreu quando o duque dos normandos, Guilherme, reivindicou a coroa inglesa; e pela força das armas conquistou o reino. O novo rei distribuiu então o território conquistado entre os normandos, dando novos nomes aos feudos e aos seus possuidores: baronato veio a significar toda possessão honorária e a dignidade de barão passou a designar todos os tipos de

---

<sup>799</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 48.

<sup>800</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 49-50.

senhores, tanto espiritual quanto temporal, com direito de participação no Parlamento.

Nesse período, Harrington estima que havia no reino cerca de 250 baronias. Como o balanço e fundamento do governo estavam nas baronias, a monarquia normanda teria sido um governo de poucos, onde o povo podia se reunir em assembleias, mas sem um poder efetivo. Mas a obstinação dos monarcas normandos em deter um poder absoluto e a reivindicação dos barões pelos seus antigos direitos e liberdades suscitaram as guerras do baronato, que se iniciaram no reinado de João. Iniciou-se então uma política de enfraquecimento da nobreza, que continuou no reinado de Ricardo II, deposto pelos antigos barões<sup>801</sup>.

Na dinastia Tudor, Henrique VII, consciente da instabilidade de seu governo, procurou enfraquecer ainda mais a nobreza. Mas, para abater o poderio dos nobres, teve de fortalecer o poder do povo por meio de novos estatutos sobre a propriedade, como aquele que determinava que as propriedades cultivadas em vinte ou mais acres deviam ser mantidas com uma adequada proporção de terras adjacentes, sem que pudessem ser divididas. Ao conservar essas terras cultivadas, os pequenos proprietários adquiriram certa capacidade produtiva, enriqueceram e passaram a ter seus próprios criados e servos, não dependendo mais dos antigos senhores<sup>802</sup>. Já os antigos nobres perderam sua capacidade produtiva e, conseqüentemente, seu poderio militar; eles foram então viver na corte, onde suas receitas tornaram-se

---

<sup>801</sup> *Id., ibid.*, p. 51-52.

<sup>802</sup> Pocock argumenta que Harrington concebia essa mudança no balanço do domínio não tanto em termos de uma transferência da propriedade da terra pela compra e venda ou outras formas de atividade econômica, mas principalmente em termos de mudança nas obrigações legais e da oportunidade de participação política. Na sua interpretação, Harrington estava interessado na transição de um modelo de propriedade feudal, no qual um homem livre era aquele protegido por um senhor e estava obrigado a lutar por ele, para um modelo de propriedade, no qual o seu proprietário tornava-se um homem independente; e sua independência era medida pela habilidade de defender sua propriedade, participando da vida política da nação. Pocock, J. *The Ancient Constitution and The Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, p. 124-47.

ainda mais escassas, obrigando-os a vender suas terras para os novos proprietários. O processo de mudança no balanço do domínio acentuou-se ainda mais nos reinados de Henrique VIII e Elisabete I, que emanciparam grande número de arrendatários da dependência feudal de seus senhores<sup>803</sup>.

A política dos Tudor, acompanhada da desapropriação dos monastérios com a Reforma, aumentou consideravelmente a quantidade de terras disponíveis para o povo. A consequência foi o engrandecimento da Casa dos Comuns, segundo Harrington, que ergueu sua cabeça de uma forma até então inusitada. A monarquia, privada de sua nobreza, que havia sido propositadamente negligenciada, não teve outro refúgio, na dinastia Stuart, senão recorrer às armas para combater o levante da Casa dos Comuns, conduzindo o reino à guerra<sup>804</sup>. Se antes a nobreza combatia o monarca do qual não gostava, mas conservava o trono sem o qual não podia subsistir, o povo não necessitava mais do rei que não gostava. A instabilidade constitucional e as guerras civis foram assim causadas pela desproporção entre a nova distribuição da propriedade das terras e os limites de participação dos comuns no governo<sup>805</sup>.

Para Harrington, a monarquia feudal havia sido criada para manter a supremacia do rei e a liberdade dos súditos, pelo equilíbrio proporcionado pela nobreza. Mas, apesar de seus méritos, esta monarquia havia sido construída sobre falsas fundações, gerando instabilidade e opressão. O seu inevitável colapso foi causado pela dependência excessiva que ela tinha dos

---

<sup>803</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 53-54; *The Prerogative of Popular Government* CW, L. I, cap. IX, p. 315 e 326.

<sup>804</sup> Pocock observa que a interpretação de que o declínio militar da nobreza teve como consequência deixar o monarca inglês face a face com os comuns não era inovadora. A novidade de Harrington foi ter explicado este fato com base num princípio geral, fundado na ideia de que a posse das armas, tão fundamental para a manutenção do poder, está baseada na propriedade das terras. Pocock, J. *The Machiavellian Moment*, p. 385-386.

<sup>805</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 54-56.

nobres, que não conseguiram sustentá-la, depois que os próprios monarcas os enfraqueceram<sup>806</sup>.

Na interpretação de Harrington, foi a dissolução do governo monárquico, motivado pela alteração no balanço do domínio, que os próprios monarcas promoveram, que causou a guerra. O confronto entre rei e Parlamento foi simplesmente consequência da alteração no balanço do domínio. Na sua avaliação, a Inglaterra ou qualquer outra nação de grande extensão, sem uma nobreza que a sustente, não pode ser uma monarquia, pois onde há igualdade de riquezas, deve haver igualdade de poder; e onde há igualdade de poder, não pode haver monarquia.

Assim, com um balanço do domínio desfavorável à monarquia e com a preponderância do domínio do povo, o caminho natural foi a instituição de uma república. Quando a propriedade das terras passou a ter uma distribuição mais igualitária entre o povo, a república já estava em germe. A nova forma de governo não havia sido estabelecida em razão da degeneração moral da realeza ou da nobreza, nem da vitória dos comuns no conflito armado, mas pelo processo advindo da alteração no balanço do domínio. A mudança no balanço do domínio foi a principal responsável pelo fim da monarquia e estabelecimento da república<sup>807</sup>.

Na avaliação de Harrington, não havia diferença substancial entre a monarquia inglesa e as demais monarquias europeias, como sustentavam alguns autores. Todas estavam fundamentadas no balanço gótico. Como ele deixou de existir na Inglaterra, não era mais possível um governo monárquico. Uma nova monarquia não poderia ser simplesmente estabelecida pela geometria, como pensava Hobbes, uma vez que todo governo tem um fundamento

---

<sup>806</sup> Kubik considera que Harrington atribui a derrota dos realistas nas guerras civis ao fracasso da nobreza em organizar uma força militar capaz de enfrentar momentos de crise. Kubick, T. R. W. "How far the sword? Militia tactics and politics in the Commonwealth of Oceana". In: *History of Political Thought*, vol. 19, n. 2, 1998, p. 188-193.

<sup>807</sup> Em *The Art of Lawgiving*, Harrington sugere que a mudança no balanço do domínio, quando não há uma lei agrária para fixá-lo, pode ser súbita, como a que aconteceu na Inglaterra entre os reinados de Henrique VII e Elisabeth I, quando em menos de 50 anos o balanço monárquico tomou-se popular. Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. III, cap. I, p. 501.

material, expresso pelo balanço do domínio. Como este balanço era popular e o povo possuía o domínio, conseqüentemente, o império, o governo só podia ser popular.

Harrington se propõe então a tratar do povo em geral e de suas divisões. Sobre a divisão do povo em partidos, reconhece que é uma ameaça para a estabilidade da república e por isso se propõe a tratar dos partidos existentes e quais têm sido os seus equívocos. Os partidos são separados inicialmente pelo seu âmbito de atuação: temporal, no qual se destacam os realistas e os republicanos, e espiritual.

Para Harrington, o principal equívoco dos realistas foi ter defendido o direito divino dos reis, como se o poder monárquico dependesse de um sopro divino e não do balanço do domínio. Outro erro foi ter sustentado os interesses privados do rei e a obrigação de respeitar direitos, leis e juramentos de fidelidade que não se aplicavam mais, já que o governo monárquico havia perdido seu fundamento material antes das guerras civis. Desse modo, não era possível alegar qualquer violação da obrigação de obediência ao rei. A mudança no balanço do domínio resultou na suspensão dos direitos, leis e juramentos de fidelidade anteriormente estabelecidos.

Já o erro dos republicanos, apesar de defenderem o interesse público, encarnando a justiça e a razão do povo, foi ter excluído os realistas do governo, como se todos não fizessem parte da mesma nação e não tivessem algum interesse em comum. Os realistas, apesar de sua oposição à república, não deviam ter sido excluídos do governo, pois uma república que se voltava apenas para os interesses de um partido estava fadada a desaparecer. O exemplo dos romanos que incorporaram os albanos, depois de conquistá-los, devia ser seguido pelos republicanos. É claro que uma república não deve favorecer mais ao partido opositor do que ao que lhe é favorável, mas deve

acomodar todos os interesses de maneira proporcional e adequada em seu governo<sup>808</sup>.

No âmbito espiritual, embora fossem diversos os partidos em disputa, eles são divididos em dois grupos: o grupo que desejava uma religião nacional e aquele que desejava uma ampla liberdade de consciência religiosa. O equívoco do primeiro grupo foi ter defendido que só os tementes a Deus deveriam governar, reduzindo a república a um partido de eleitos. Para Harrington, não são os homens bons que fazem boas leis e boas instituições, já que todos são passíveis de corrupção, quando não são constrangidos pela lei, mas são as boas leis e as boas instituições que podem tornar os homens bons. Desse modo, a santidade de um povo, expressa em seu governo, consiste na seleção de homens honrados, independentemente de sua crença, que possam elaborar as melhores leis e estabelecer as melhores instituições possíveis<sup>809</sup>.

Harrington considera que essas divisões em partidos são normais num governo popular, uma vez que ele abarca todos os interesses da nação. Mas o problema era que o atual governo era formado por um único conselho de representantes do povo, chamado de Parlamento. Sob este antigo nome, encontrava-se uma coisa totalmente inusitada, uma vez que os Parlamentos sempre foram formados por rei, lordes e comuns, e o atual Parlamento era uma assembleia única, composta apenas de comuns, investida com plenos poderes, sem condições ou limites. Era algo tão diferente que nem a prudência antiga nem a prudência moderna registravam exemplos de algo parecido. Na sua opinião, talvez o mais próximo tenha sido o governo dos trinta tiranos de Atenas e dos decênviros de Roma, ou seja, um governo

---

<sup>808</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 60-62.

<sup>809</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 63-64.



oligárquico, que tende a ser sempre faccioso e expressar apenas os interesses de poucos<sup>810</sup>.

### 4.3. Autoridade

Se o império é determinado pelo balanço do domínio, identificado quando se observa as coisas materiais deste mundo, a autoridade, que está fundada nos bens da mente, é reconhecida quando se eleva o olhar para o mais próximo possível da imagem de Deus, que é a alma humana:

“A alma do homem (cuja vida ou movimento é a contemplação ou reflexão perpétua) é a senhora de duas potências rivais: a razão e a paixão, que estão em contínuo litígio; e conforme ela conceda sua vontade para uma ou para outra é determinada a felicidade ou a miséria do homem em sua vida mortal” (*The Commonwealth of Oceana*, PE, p.19).

Em *A System of Politics*, Harrington sustenta que a forma de um governo é a imagem do homem, do mesmo modo que a forma de um homem é a imagem de Deus. Numa clara linguagem platônica, a forma de uma criatura é entendida como aquilo que dá o ser, a ação e a determinação para esta criatura. Se só a contemplação da forma permite à alma humana elevar-se ao divino e alcançar o conhecimento filosófico, que possibilita a construção da vida política, o estabelecimento do governo depende da criação de um ente político de acordo com a forma contemplada, no sentido de ser uma infusão da alma humana no corpo de uma multidão<sup>811</sup>.

Numa linguagem comum aos vários sistemas éticos da antiguidade, Harrington afirma que quando a alma humana é conduzida pela paixão, tem-se o vício e a escravidão, resultando em vergonha para si mesmo e desprezo ou piedade dos outros homens. Mas quando a alma é dirigida pela razão, tem-se a virtude e a liberdade, resultando em honra para si mesmo e autoridade

---

<sup>810</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 64-66.

<sup>811</sup> Harrington, J. *A System of Politics*, PE, cap. IV, 1-11, p.273.

frente aos outros homens. Dessa maneira, na batalha entre razão, identificada com discernimento e moderação, e paixão, identificada com licenciosidade e impetuosidade, pelo controle da vontade, a vitória da razão resulta numa ação virtuosa; e esta ação virtuosa, que garante a autoridade, redundando em liberdade.

Na tradicional metáfora do corpo político, o governo é considerado a alma de uma nação, disputada também entre a razão e a paixão<sup>812</sup>. Assim, se a liberdade de um homem depende do controle de sua alma pela razão e a ausência de razão o conduz à escravidão, a liberdade de uma nação depende de um governo conduzido pela razão, que se expressa nas leis civis, cuja ausência conduz a nação à tirania; ou ainda, se um homem adquire autoridade quando age de maneira virtuosa, um governo adquire autoridade quando age de acordo com as leis. Por isso, os antigos haviam defendido o governo de leis e não de homens, alertando para os riscos do poder ser exercido com base nas paixões. Para eles, o governo virtuoso, que garante a liberdade dos cidadãos e da cidade, é o governo que se guia por leis que expressam a razão<sup>813</sup>.

Ao tratar da liberdade dos cidadãos, Harrington combate inicialmente as afirmações de Hobbes de que não existe mais liberdade numa república do que numa monarquia e de que a liberdade exaltada pelos antigos era a liberdade das repúblicas e não a liberdade dos cidadãos. O seu contraponto ao capítulo XXI do *Leviathan* (1651) é tão evidente que a análise deste capítulo, mesmo que sucinta, torna-se fundamental para a compreensão de sua noção de liberdade.

Seguindo o propósito de construir uma verdadeira filosofia política a partir da dedução de definições claras e precisas dos

---

<sup>812</sup> Kantorowicz, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei*, p. 125-169; Sennett, Richard. *Carne e Pedra: o Corpo e a Cidade na Civilização Ocidental*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008, p. 21-25.

<sup>813</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p.18-20.

termos empregados<sup>814</sup>, Hobbes inicia este capítulo definindo liberdade como ausência de oposição e esclarecendo que entende por oposição os impedimentos externos ao movimento de um corpo. Neste sentido, a sua definição poderia ser aplicada tanto às criaturas racionais quanto irracionais ou inanimadas. O exemplo dado é o da água cuja liberdade é restringida por diques ou canais, que a impedem de se espalhar por um espaço maior. O espaço delimitado por barreiras físicas, que restringem o movimento de um corpo, determina o seu campo de ação, conseqüentemente, a sua liberdade. Por isso, a presença da liberdade é sempre caracterizada pela não interferência de obstáculos exteriores ao movimento de um corpo<sup>815</sup>.

Hobbes ressalta que, se aquilo que impede o movimento faz parte da constituição do próprio ser, não é possível afirmar que ele não tenha liberdade, mas é preciso admitir que lhe falta o poder ou a habilidade de se mover. O exemplo do homem que se encontra preso ao leito por uma determinada doença é bastante esclarecedor. É a falta de poder que lhe impede de caminhar e não um obstáculo externo. O seu movimento não está impedido por

---

<sup>814</sup> Sobre a intenção de Hobbes em construir uma filosofia política tão rigorosa quanto as ciências naturais, com base no método utilizado pelos geômetras, ver Goldsmith, Maurice M. *Hobbes's Science of Politics*. New York: Columbia University Press, 1966; Hanson, D. W. "The meaning of demonstration in Hobbes's Science". In: *History of Political Thought*, vol.11, n. 4, 1990, p. 587-626; Sorell, Tom. "Hobbes's scheme of the Sciences". In: Sorell, Tom (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Skinner, Q. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Unesp/Cambridge University Press, 1997.

<sup>815</sup> Seguindo o modelo mecanicista de seu tempo, Hobbes explica os fenômenos naturais como relações entre corpos em movimento. Os corpos são entendidos como a matéria sobre a qual o movimento ocorre e o movimento como a única causa de tudo que ocorre nos corpos, ou seja, o movimento é concebido como a causa da existência de todas as coisas, inclusive da determinação do próprio movimento. Corpos e movimento compõem toda realidade existente e são assim as noções elementares a partir das quais Hobbes elaborada sua filosofia natural e sua teoria da natureza humana. Rejeitando a concepção aristotélica de que o movimento é teleológico – o movimento de um corpo é causado pela sua tendência natural a realizar a sua essência – Hobbes considera que o movimento de um corpo é apenas uma mudança de lugar, provocada pelo contato de outro corpo, e que esse movimento iniciado não tem fim, a não ser que exista um obstáculo ao movimento. Brandt, Frithiof. *Hobbes's Mechanical Conception of Nature*. London: Levin & Munksgaard, 1928.

cadeias ou correntes que o prendem ao leito, mas por uma incapacidade inerente ao seu ser<sup>816</sup>.

Hobbes adverte então que livre e liberdade são termos que só podem ser aplicados às coisas dotadas de corpo, caso não se queira cometer um abuso de linguagem. Os exemplos citados – caminho livre, livre doação, falar livremente – enfatizam que a liberdade não está no caminho, nem na doação, nem na voz, mas no ser que pode caminhar, doar ou falar sem ser impedido, pois o que não se encontra sujeito ao movimento, não se encontra sujeito a impedimentos e, conseqüentemente, não se pode falar a seu respeito da presença ou falta de liberdade. Se a liberdade é uma questão de movimento, ela está reduzida ao deslocamento mecânico dos corpos que interagem no espaço. Desse modo a expressão livre arbítrio não pode significar a liberdade da vontade, como era pensado pela tradição escolástica, mas deve ser entendida como a liberdade do homem, quando ele não encontra obstáculos para fazer aquilo que tem condições de fazer.

Com base nesse significado de liberdade, Hobbes define homem livre como “aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (*Leviathan*, L. II, cap. XXI, p. 262). O homem é livre quando não encontra barreiras externas que restringem o que deseja e pode fazer, tendo em vista algo que é considerado um bem. Por isso, não tem sentido discutir se um homem está desprovido ou não de sua liberdade, se antes não está subentendido que ele deseja aquilo que é capaz de realizar<sup>817</sup>.

---

<sup>816</sup> Hobbes define poder como os meios presentes que um homem dispõe para obter algum bem – objeto do desejo – futuro. Este poder é natural ou instrumental. O poder natural é definido como as faculdades do corpo ou do espírito de um homem – força, beleza, prudência etc. – e o poder instrumental, como aquele adquirido pelo poder natural ou por acaso, que se constitui em meio ou instrumento para o homem adquirir mais poder. Hobbes, T. *Leviathan*, L. I, cap. X, p. 150-151.

<sup>817</sup> Hobbes repudia assim a concepção tradicional, presente em vários sistemas éticos e na teoria política de Harrington, segundo a qual os homens são livres somente quando se deixam guiar pela razão; caso contrário, tornam-se escravos de suas paixões e suas ações expressam apenas a licenciosidade. Goldsmith, M. M. “Hobbes on Liberty”. In: *Hobbes Studies*, n. 2, 1989, p. 23-39.

A vontade é assim introduzida como um elemento que diferencia a liberdade humana da liberdade de outros seres naturais. Mas ela não é entendida no sentido tradicional de uma faculdade da alma, que possibilita ao homem querer livremente e, portanto, agir livremente. Ela é definida como simplesmente o ato de querer, o último apetite ou aversão, imediatamente anterior à ação, ou seja, o ponto final da deliberação. A deliberação, por sua vez, é descrita como o processo de apetites e aversões, que vão se sucedendo no interior do homem até que a decisão seja tomada. Recorrendo a uma análise etimológica, Hobbes sustenta que o nome deliberação vem justamente de ela pôr fim à liberdade que antes havia de praticar ou evitar a ação<sup>818</sup>. Dessa maneira, antes de deliberar, o homem dispõe da liberdade de escolher diante das inúmeras alternativas; até o momento final da deliberação, conserva essa liberdade e não está comprometido com nenhuma das alternativas; mas quando decide, põe fim a essa liberdade<sup>819</sup>.

Além da concepção de liberdade como ausência de obstáculo ao movimento externo, surge esta ideia de liberdade no processo de deliberação. A questão que surge é como relacioná-las, já que parece haver uma diferença entre estar livre para decidir entre diversas alternativas possíveis, antes da determinação da vontade, e estar livre para realizar a ação que se é capaz, depois de a escolha ter sido feita. No primeiro caso, a liberdade é suprimida com a decisão; e no segundo, com o impedimento de um obstáculo externo<sup>820</sup>.

---

<sup>818</sup> A análise etimológica de Hobbes é equivocada, uma vez que a palavra deliberação provém de *librare*, isto é, pesar, no sentido de balancear ou avaliar, e não de *liberare*, isto é, liberar ou libertar.

<sup>819</sup> A mesma descrição da deliberação e da vontade se encontra nas três obras políticas de Hobbes. Hobbes, T. *The Elements of Law*, cap. XII, 1-5; *Do Cidadão*, L. I, cap. II, 8 e 10; *Leviathan*, L. I, cap. VI, p. 127-128.

<sup>820</sup> Skinner sustenta que as duas concepções de liberdade se completam no sistema de Hobbes: o homem é livre, se ele não é impedido por obstáculos exteriores de realizar o que tem vontade e capacidade para realizar; e se não sofre restrições externas que possam

Na sua longa polêmica com o bispo anglicano John Bramhall sobre a relação entre liberdade e necessidade<sup>821</sup>, Hobbes deixa claro que concebe a liberdade como a ausência de impedimentos que não estão contidos na natureza nem na qualidade intrínseca do agente; e que considera todos os atos voluntários como livres e, conseqüentemente, todos os atos livres como voluntários. Confrontado com a indignação de Bramhall de que isso seria confundir a faculdade da vontade com o ato volitivo e não reconhecer que toda volição tem origem no poder da vontade que está na alma humana, Hobbes responde simplesmente que ele não confundia, porque para ele não havia algo como uma faculdade da vontade, mas apenas o próprio ato volitivo<sup>822</sup>.

De fato, Hobbes concebe que toda ação humana é antecedida por paixões ou afeições, ou seja, apetites que levam os homens a agir ou aversões que os impedem de agir. Desse modo, no início de todas as ações voluntárias estão os afetos. Por isso,

---

interferir no seu processo de deliberação. Skinner, Q. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.132-138.

<sup>821</sup> A polêmica teve início quando os dois se encontravam refugiados em Paris, em meados da década de quarenta. O marquês de Newcastle, William Cavendish, propôs a eles uma discussão sobre a relação entre liberdade e necessidade, que se deu por meio de uma longa correspondência, sem que as cartas fossem publicadas. Os historiadores narram que um amigo francês de Hobbes havia pedido para ler sua resposta ao bispo Bramhall e como não sabia inglês, Hobbes pediu a John Davies de Kidwelly que a traduzisse. Kidwelly guardou o texto consigo por quase uma década e, supostamente sem o consentimento de Hobbes, publicou *Of Liberty and Necessity: a treatise wherein all controversy concerning predestination, election, free Will, Grace, merits, reprobation etc. is fully decided and cleared* (1654). Bramhall, que se encontrava em Paris, onde permaneceu até a Restauração, refutou as ideias de Hobbes com a publicação de *A Defence of True Liberty from Antecedent and Extrinsic Necessity, being na answer to a late book of Mr. Thomas Hobbes intituled A Treatise of Liberty and Necessity* (1655). Em seguida, Hobbes refutou de maneira exaustiva o livro de Bramhall em *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance, clearly stated and debated between Dr. Bramhall and Th. Hobbes* (1656). Bramhall procurou manter a polêmica, ampliando os temas debatidos com suas objeções ao *Leviathan*, e publicou *Castigations of Mr. Hobbes his last Animadversions in the case concerning liberty and universal necessity, with na appendix concerning the catching of Leviathan* (1658). Sem receber uma resposta de Hobbes, Bramhall ampliou suas críticas ao *Leviathan* em *The Catching of Leviathan or the Great Whale* (1658). Só depois da morte de Bramhall, em 1663, que Hobbes respondeu às críticas e publicou *An Answer to Archbishop Bramhalls book called The Catching of the Leviathan* (1668). A descrição dessa polêmica e extratos desses textos encontra-se na edição organizada por Chappell, Vere. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, indicada como VC.

<sup>822</sup> Hobbes, T. *A Treatise of Liberty and Necessity*, VC, p. 38-30; *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, VC, p. 80-83.

dizer que alguém agiu de acordo com sua vontade significa simplesmente dizer que ele foi movido a agir pelas suas afeições; e dizer que alguém agiu voluntariamente significa dizer que agiu de acordo com sua deliberação, ou seja, livremente<sup>823</sup>.

As definições de liberdade e de homem livre, enunciadas logo no início do capítulo, estão de acordo com a definição anteriormente dada de direito natural:

“é a liberdade que cada homem tem de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua própria vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (*Leviathan*, L. I, cap. XIV, p. 189).

Ao definir direito natural como a liberdade de fazer uso do próprio poder, conforme julgar conveniente, Hobbes mantém a ideia apresentada em obras anteriores de que o direito natural autoriza a cada um escolher os meios que considerar mais adequados e utilizá-los quando avaliar ser necessário, para alcançar os fins desejados, em especial a autopreservação<sup>824</sup>. A liberdade de usar as faculdades naturais para a autopreservação é equivalente ao direito natural de se preservar; e esta liberdade só fica comprometida, quando algum obstáculo externo impede a

---

<sup>823</sup> Hobbes distingue no corpo humano duas espécies de movimento: os vitais - como a circulação do sangue, a pulsação, a respiração etc. - que começam com a geração do corpo e continuam até a sua extinção; e os voluntários - como andar, falar etc. - que dependem da sensação e da imaginação, produzidas quando os corpos exteriores exercem sobre os órgãos sensoriais uma pressão que se propaga em direção ao cérebro e ao coração, que a ela respondem. Os movimentos voluntários são provocados pelo esforço (*conatus*), definido como movimentos mínimos imperceptíveis das partes internas do corpo. O *conatus* é denominado de desejo ou de apetite, quando aproxima o homem daquilo que o causa, e de aversão, quando o afasta. Não há, segundo Hobbes, uma regra inferida da natureza dos próprios objetos para determinar o que é bom ou mau. Ela só pode ser extraída de cada homem, que busca o que lhe parece favorável e evita o que lhe parece prejudicial. As paixões ou afeições, por sua vez, são descritas como especificações do *conatus*: movimentos internos que se originam no corpo, provocados por outros corpos; e no corpo são conservadas, conforme o princípio de inércia, a menos que algo ofereça resistência suficiente para extingui-las. Os homens estão, portanto, submetidos às suas paixões e por elas regulam suas ações em vista de alcançar o que lhes parece um bem e evitar o que lhes parece um mal. Hobbes, T. *Leviathan*, L. I, cap. VI, p. 118-126.

<sup>824</sup> Hobbes, T. *The Elements of Law*, cap. XIV, 10; *Do Cidadão*, L. I, cap. I, 7-10 e 10.

realização daquilo que está de acordo com a capacidade de cada um<sup>825</sup>:

“por liberdade entende-se, de acordo com a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos. Esses impedimentos muitas vezes podem tirar parte do poder de um homem para fazer o que quer, mas não podem impedi-lo de usar o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem” (*Leviathan*, L. I, cap. XIV, p.189).

A mesma definição de liberdade como ausência de impedimentos ao movimento de um corpo já havia sido anteriormente enunciada em *De Cive*. O exemplo dado é o mesmo da água, que não está em liberdade, quando se encontra represada num vaso, que a impede de escoar. Só se o vaso for quebrado, a água passa a ter liberdade, pois não encontra mais obstáculos externos ao seu movimento. Essa forma de impedimento é denominada de externa ou absoluta, já que constitui uma espécie de bloqueio exterior ao movimento. No caso do ser humano, é possível dizer que ele tem maior ou menor liberdade, conforme tenha mais ou menos espaço para agir, sem sofrer interferências exteriores ao seu movimento. Mas Hobbes admite outra forma de impedimento, que denomina de arbitrário, pois inibe o movimento por acidente, quando o próprio agente decide limitar seu movimento. Este impedimento arbitrário se diferencia do impedimento absoluto, porque supõe a vontade do agente em restringir o próprio movimento<sup>826</sup>.

O medo é apresentado como um paradigma de impedimento arbitrário, já que não representa um obstáculo externo que limita o movimento, mas um impedimento interno que leva o agente a restringir o próprio movimento. O exemplo dado é a obediência às leis divinas, motivada pelo medo que os homens sentem do poder de Deus:

---

<sup>825</sup> A equivalência entre direito natural e liberdade natural, encontrada nas três obras políticas de Hobbes, tem sido atribuída à influência de Grotius, que considerava a liberdade um dos direitos naturais do homem, no sentido de uma faculdade ou poder natural pertencente ao beneficiário deste direito.

<sup>826</sup> Hobbes, T. *Do Cidadão*, L. II, cap. IX, 9.



“Há, porém, duas espécies de obrigação natural: numa a liberdade é abolida por impedimentos corpóreos...; na outra se suprime a liberdade (por esperança ou por medo), porque ao mais fraco, tendo perdido a fé em suas forças para resistir, a única alternativa que restou foi render-se ao mais forte. Dessa última espécie de obrigação, isto é, do medo, da consciência de nossa própria fraqueza (com respeito ao poder divino), decorre que estejamos obrigados a obedecer a Deus em seu reino natural” (*Do Cidadão*, L. III, cap. XV, 7, p. 269)

O impedimento interno também é utilizado para explicar o motivo da obrigação política e da obediência às leis civis. Como já foi visto no capítulo anterior deste trabalho, na descrição hobessiana da origem da vida política, encontra-se o medo recíproco entre os homens, que faz com que eles se deixem guiar pelas leis naturais, estabelecendo um poder comum, capaz de manter a paz e a segurança de todos. A decisão de renunciar ao direito natural a todas as coisas, por meio de um pacto mútuo, para que a paz seja alcançada é expressa por sinais manifestos da vontade que suprimem a liberdade natural. Ao transferir ao soberano a liberdade de decidir a respeito de sua autopreservação, concedendo-lhe o direito de controle sobre suas ações, os indivíduos assumem a condição de súditos e a obrigação de obedecer às ordens do soberano, expressas nas leis civis:

“Por isso, as promessas feitas por algum benefício recebido (que também são convenções) são sinais da vontade, isto é, são sinais do último ato na deliberação, pelo qual a liberdade de não cumprir se vê abolida; e por conseguinte são obrigatórias. Pois, onde cessa a liberdade, então começa a obrigação” (*Do Cidadão*, L. I, cap. II, 10, p. 51).

Encontra-se assim nesta obra a concepção de que a liberdade pode ser restringida de duas maneiras: por um impedimento absoluto, que inibe o movimento em razão da presença de um obstáculo externo; ou por um impedimento arbitrário, que inibe o movimento por uma opção voluntária do próprio agente<sup>827</sup>.

<sup>827</sup> Pennock sustenta que Hobbes usa diferentes definições de liberdade em diferentes circunstâncias, o que o leva a inconsistências que comprometem sua teoria política. Por exemplo, usa uma definição de liberdade para o estado de natureza – liberdade é ausência de impedimentos externos – e outra definição de liberdade para a sociedade civil – além dos impedimentos externos, as obrigações assumidas no pacto restringem a liberdade dos súditos. Outros intérpretes também sustentam a incoerência da doutrina de Hobbes sobre a liberdade. Pennock, J. R. “Hobbes’s Confusing Clarity: the case of liberty”. In: *American Political Science*

Em *The Elements of Law Natural*, Hobbes também admite que a liberdade natural pode ser suprimida em dois casos: quando os homens perdem a capacidade de exercê-la; ou quando eles abandonam o direito de exercê-la. No primeiro caso, muito próximo da noção de impedimento absoluto, os homens perdem a capacidade de exercê-la, porque se encontram presos por cadeias ou correntes, que os impedem de fazer uso de seus poderes naturais. É a condição dos escravos, que são privados da liberdade corporal, em razão dos grilhões. No segundo caso, mais próximo da noção de impedimento arbitrário, os homens abdicam do direito de exercer sua liberdade natural. Isto acontece quando eles seguem as leis naturais, que prescrevem a necessidade de renunciar ao direito a todas as coisas, para que possam viver em paz e segurança. Tendo então em vista a autopreservação, os indivíduos transferem seu direito natural por meio de um pacto mútuo, no qual se comprometem a se sujeitar à vontade do soberano. O efeito deste ato jurídico é a restrição da própria liberdade natural pela promessa feita de agir de acordo com os termos do pacto<sup>828</sup>.

A intenção ao diferenciar os dois casos em que a liberdade natural é suprimida parece ser a de ressaltar que há diferentes maneiras e graus de perda da liberdade. O escravo perde completamente sua liberdade natural, ao ter seu movimento obstruído pelos grilhões que o prendem fisicamente, impedindo-o de fazer uso de seus poderes naturais. Já o súdito perde apenas a parte de sua liberdade natural que, se fosse retida, prejudicaria sua segurança. Ele fica preso pela promessa assumida no pacto de instituição da sociedade civil e do soberano. Mas ainda pode desfrutar daquela parte da liberdade natural que não comprometa

---

*Review*, n. 54, 1960, p. 428-436; Wernham, A. G. "Liberty and Obligation in Hobbes". In: Brown, Keith C. (ed.) *Hobbes Studies Oxford*: Oxford University Press, 1965, p. 117-139. McNeilly, Frederick. S. "The Anatomy of Leviathan". New York: St. Martin's Press, 1968, p.171 e seg.; Raphael, D. D. *Hobbes*. In: Pelczynski, Z (ed.) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: Athlone Press, 1984, p. 27-38.

<sup>828</sup> Hobbes, T. *The Elements of Law*, cap. XXII, 2-4 e cap. XXIII, 9.

a paz. Por isso, diferentemente do escravo, ele mantém o direito à liberdade de movimento para buscar as coisas que possam proporcionar uma vida mais confortável.

Mas a noção de impedimento arbitrário desaparece completamente no *Leviathan*. Os únicos obstáculos à liberdade citados são os empecilhos externos que têm o efeito de restringir o movimento. Com isso, fica mais evidenciada a diferença entre possuir liberdade para agir e possuir poder para realizar a ação. Os impedimentos intrínsecos interferem no poder de realizar a ação e não na liberdade para agir: se a realização da ação é impedida intrinsecamente, seja qual for o motivo do impedimento, a falta não é de liberdade, mas de poder, porque o agente é incapaz de agir; já se a realização da ação, que está de acordo com sua vontade e poder, é impedida por um obstáculo externo, o agente tem sua liberdade restringida.

Ao eliminar a noção de impedimento arbitrário, Hobbes também torna mais clara a relação entre agir voluntariamente e agir sob compulsão, que podiam parecer formas distintas de ação, com base na ideia de que o medo pode ser um impedimento intrínseco. No *Leviathan*, medo e liberdade são considerados totalmente compatíveis<sup>829</sup>. O caso do homem que atira seus bens ao mar com medo de que o barco afunde é apresentado como exemplo de um ato livre e voluntário<sup>830</sup>. A sua ação é realizada por sua própria decisão, já que ele podia recusar-se a fazê-lo, se assim o desejasse. No processo de deliberação, seu último apetite, que determinou sua vontade, foi atirar os bens ao mar, a fim de assegurar a própria existência. Ao agir voluntariamente, mesmo

---

<sup>829</sup> A compatibilidade entre liberdade e medo já aparece em sua polêmica com o Bispo Bramhall. Hobbes, T. *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, VR, p. 78.

<sup>830</sup> Hobbes retoma o exemplo discutido por Aristóteles no início do livro III da *Ética a Nicômaco*, quando trata dos atos mistos, que podem ser considerados tanto voluntários quanto involuntários. Na análise aristotélica, o ato daquele que atira seus bens ao mar durante uma tempestade assemelha-se mais com um ato voluntário. Aristóteles. *Ética a Nicômaco* III, 1, 1110 a 5-15.

que coagido pelo medo de perder a vida, este homem agiu livremente<sup>831</sup>.

A coerção exercida no processo de deliberação, provocada pelo medo, que leva o indivíduo a agir de uma determinada maneira, não é equiparada à coerção física, que impede o movimento, em razão dos obstáculos externos. Para Hobbes, a primeira forma de constrangimento permite a escolha entre as alternativas possíveis – o medo é uma das paixões que se sucedem na deliberação – e assim agir voluntariamente, conseqüentemente, livremente. Apenas a segunda forma de constrangimento limita, de fato, a liberdade, ao impor obstáculos externos que impedem o indivíduo de fazer o que tem vontade e capacidade para fazer.

Assim, no pacto de instituição do corpo político, mesmo que os homens tenham sido movidos pelo medo recíproco, eles aceitaram livremente submeter-se à vontade do soberano. Ao se comprometerem diante dos demais, assumiram a obrigação de obedecer às ordens do soberano naquelas coisas referentes à paz e à segurança comuns.

“como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos República, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas leis civis, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembleia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta a seus próprios ouvidos” (*Leviathan*, L. II, cap. XXI, p. 263-264).

Ao criar esses laços artificiais que impõem restrições às ações praticadas na vida civil, os homens aceitaram voluntariamente que suas ações fossem determinadas pela vontade do soberano. Com isso, eles abandonaram parte de sua liberdade natural, para estabelecer e garantir a paz, assumindo a

---

<sup>831</sup> Em *The Elements of Law* encontra-se o mesmo exemplo do homem que atira seus bens ao mar por medo do barco afundar. Apesar de também não ser considerado um exemplo de ação contrária à vontade, o agir voluntariamente não é tratado como equivalente ao agir livremente, em razão de uma distinção entre agir livremente e agir sob compulsão. Hobbes, T. *The Elements of Law Natural*, cap. XII, 3.

obrigação de submeter-se às leis civis, que determinam o âmbito de sua liberdade na sociedade civil:

“todo homem, fora do estado do governo civil, possui uma liberdade a mais completa, porém estéril: porque, se devido a essa liberdade alguém pode fazer de tudo a seu arbítrio, deve porém, pela mesma liberdade, sofrer de tudo, devido a igual arbítrio dos outros. Já numa sociedade civil constituída, todo súdito conserva tanta liberdade quanto lhe basta para viver bem e tranquilamente, e dos outros se tira o que é preciso para perdermos o medo deles” (*Do Cidadão*, L. II, cap. X, 1, p. 178).

Toda lei, para Hobbes, é uma ordem dada por quem se dirige a alguém já anteriormente obrigado a obedecer-lhe. Desse modo, seguir o que é prescrito pela lei constitui um dever para quem está sujeito a ela. A obediência não reside desse modo no conteúdo da lei, mas no fato de ela ser expressão da vontade de quem pode estabelecê-la<sup>832</sup>.

No caso das leis civis, a autoridade é a da pessoa civil criada pelo pacto, que o soberano encarna. Combatendo expressamente a visão dos defensores da *common law* de que o ordenamento legal teria origem nas decisões emanadas pelos juízes, nos precedentes jurídicos, nos costumes e nas posições doutrinárias dos juristas, Hobbes sustenta que a fonte e a aplicação da lei residem apenas na vontade do soberano<sup>833</sup>.

Ao estabelecer as regras do justo e do injusto, do que é permitido e do que é proibido fazer na vida civil, as leis civis delimitam as ações dos súditos ao âmbito permitido pela vontade do soberano, definindo e assegurando o campo da liberdade civil:

“Porque direito é liberdade, nomeadamente a liberdade que a lei civil nos permite; mas a lei civil é uma obrigação e nos tira a liberdade que a lei de natureza nos deu. A natureza deu a cada homem o direito de se proteger com sua própria força, e o de invadir um vizinho suspeito

<sup>832</sup> Hobbes, T. *Do Cidadão*, L. II, cap. XIV, 1; *Leviathan*, L. II, cap. XXVI.

<sup>833</sup> Entre as questões discutidas a respeito da filosofia política de Hobbes, destaca-se o problema das relações entre a lei de natureza e a lei civil: se elas são idênticas, contrárias, ou complementares. Chiodi, G.M., *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*. Milão: Facoltà di Giurisprudenza, 1970; Zarka, Charles Yves. « Loi naturelle et loi civil chez Thomaz Hobbes ». In : *Philosophie*. Paris, França, n. 23, 1989, p. 57-79; Bobbio, Norberto. “Lei natural e lei civil na filosofia política de Thomas Hobbes”. In: *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.101-132; Goldsmith, M. M., “Hobbes on law”. In: Sorell, Tom (ed.) *The Cambridge companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; Villanovai, Marcelo Gross. *Lei natural e lei civil na filosofia política de Thomas Hobbes*. Goiânia: Edunisc, 2007.

por prevenção; mas a lei civil tira essa liberdade, em todos os casos em que a proteção da lei pode ser imposta de modo seguro. Nessa medida, lei e direito são tão diferentes como obrigação e liberdade" (*Leviathan*, L. II, cap. XXVI, p. 334-335).

Para Hobbes, onde há obrigação não há liberdade: "o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria" (*Leviathan*, L. I, cap. XIV, p. 189). Como a lei é associada à obrigação, pois constrange aqueles que estão a ela submetidos, onde há lei, não há liberdade. No caso das leis civis, elas pressupõem a obrigação prévia dos súditos em obedecer àquele que pode enunciá-las, isto é, o soberano, que recebeu autorização para legislar tendo em vista a paz e segurança de todos.

Hobbes lembra que nada que o soberano faça ao súdito pode ser considerado injusto, porque o súdito é sempre autor de todos os atos praticados pelo soberano. Como já foi visto no capítulo anterior deste trabalho, transpondo a ideia de representação do direito privado para o âmbito político, Hobbes sustenta que as ações do soberano devem ser necessariamente reconhecidas como as ações dos próprios súditos. O soberano fala e age em nome e lugar de seus súditos, já que ele representa cada um deles<sup>834</sup>. Essa representação é possível graças à autorização dada por cada um ao soberano para agir como considerar necessário para a preservação da paz e da segurança comum. A consequência é que cada súdito deve assumir a responsabilidade pelas ações do soberano<sup>835</sup>.

Mas essa forma de representação também tem a particularidade, como bem observa Renato Janine Ribeiro, de separar a vontade do soberano, expressa nas leis civis, da vontade dos súditos, que não é anulada com a instituição do soberano<sup>836</sup>.

<sup>834</sup> Hobbes, T. *Leviathan*, L. I, cap. XVI.

<sup>835</sup> Zarka, Yves Charles. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris : PUF, 1995, p.197-227.

As leis civis não restringem nem a vontade nem o poder dos homens. Elas somente delimitam o seu campo de liberdade na sociedade civil, no sentido de determinar como cada indivíduo deve usar o seu poder. Se elas são capazes de punir os seus transgressores, não são capazes de evitar as transgressões, mesmo com a sanção que carregam. Aliás, as leis civis não foram criadas para suprimir as ações dos súditos, mas para dirigi-las no sentido da manutenção da paz. Elas existem para conduzir os súditos à obediência pelo temor das consequências de seu descumprimento, induzindo-os a deliberar num certo sentido, ou seja, no processo de deliberação, elas podem determinar a vontade, ao informar os riscos e as vantagens advindas de agir de acordo ou contra elas<sup>837</sup>.

Hobbes reconhece que nenhum soberano é capaz de estabelecer regras que regulem todas as ações de seus súditos. Por isso, afirma que a liberdade dos súditos depende inicialmente do silêncio das leis civis, ou seja, ela está em todas as coisas que não estão previstas no ordenamento jurídico. Em todos os casos em que o soberano não estabeleceu regras, os súditos têm a liberdade de agir conforme a sua discricção. Os exemplos citados referem-se às ações na vida privada: comprar e vender, realizar contratos mútuos, escolher a residência, a alimentação, a profissão e coisas semelhantes<sup>838</sup>.

A liberdade dos súditos reside ainda em todas as coisas que eles podem sem injustiça se recusar a fazer, apesar de serem ordenadas pelo soberano. Para exemplificá-las, Hobbes considera que é necessário examinar quais são os direitos transferidos no momento da criação da sociedade civil e do soberano, ou seja, qual a liberdade que os homens negam a si mesmos, ao estabelecer a sociedade civil e aceitar submeter-se à vontade do

---

<sup>836</sup> Ribeiro, Renato J. *Ao leitor sem medo*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 133-151.

<sup>837</sup> Hobbes, T. *Do Cidadão*, L. I, cap. XIII, 15.

<sup>838</sup> Hobbes inclui no último capítulo da obra a liberdade de culto. Hobbes, T. *Leviathan*, L. IV, Cap. XLVII.

soberano, visto que do ato de submissão fazem parte tanto a obrigação política quanto a liberdade dos súditos.

Inicialmente Hobbes admite que os súditos têm liberdade naquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto. Como não é possível, por exemplo, abandonar o direito de se defender, o súdito permanece com a liberdade de desobedecer ao soberano que ordene a ele que se mate, se fira, se mutila, se abstenha de qualquer coisa sem a qual não poderá viver, ou que não resista a quem atentar contra sua vida. Não se trata de uma limitação jurídica da obediência devida, mas de um limite de fato da obrigação política, sustentado no direito inalienável de autopreservação. O direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser assim abandonado por pacto algum, pois é impossível admitir que isso traga algum benefício a quem pactua: "a lei natural não ordena que se renuncie a nenhum outro direito senão somente àqueles que não podem ser preservados sem que se coloque em risco a paz" (*The Element of Law*, cap.XVII, 2, p.88). Não é possível também por um pacto condenar-se a si próprio. Por isso o súdito não está obrigado a confessar um crime que cometeu, se for interrogado pelo soberano, porque ninguém pode ser obrigado por um pacto a recusar-se a si próprio. Desse modo, é nulo e sem efeito um pacto em que um homem se comprometa a não se defender da força pela força<sup>839</sup>.

Hobbes argumenta que, mesmo ao conceder ao soberano o direito de vida e de morte, o súdito não ficou obrigado a matar-se nem a matar outra pessoa. O exemplo do súdito que se recusa a combater o inimigo ou foge do combate por temor natural ilustra bem este caso: o soberano tem o direito de puni-lo com a morte por causa de sua recusa, mas o súdito mantém a liberdade de fugir

---

<sup>839</sup> Para Lebrun, a verdadeira liberdade dos súditos está nessa desobediência restrita, mas lícita. Todos os casos de desobediência lícita citados por Hobbes estão fundamentados nos direitos que não podem ser transferidos, em particular o direito de autopreservação; e isso não contradiz nem o pacto nem a intenção que qual ele foi realizado. Lebrun, G. "Hobbes aquém do liberalismo". In: Lebrun, G. *A Filosofia e sua História* (org. Carlos Alberto R. de Moura). São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 237-252.



da luta, por medo de perder sua vida, desde que não tenha anteriormente se comprometido com o soberano, como fazem os soldados profissionais. Mas os súditos não têm a liberdade de resistir à espada do soberano na defesa de outra pessoa, porque isso privaria o soberano dos meios necessários para a proteção de todos.

A desobediência dos súditos nos casos mencionados está fundamentada no direito que não pode ser abandonado: o direito à vida. Não se trata de recuperar aquele direito ilimitado a todas as coisas do estado de natureza, mas de exercer uma parcela inalienável do direito natural, que não pode ser transferido por ninguém. O ato de resistência não viola a obrigação legal, mas a suprime nos casos em que o soberano deixa de exercer sua função, que é a de defender e proteger a vida dos súditos.

Hobbes ainda ressalta que a obrigação dos súditos perdura enquanto o soberano for capaz de protegê-los, já que a finalidade da obediência é a autopreservação. Por isso, os súditos devem buscar proteção onde quer que a reconheçam. O exemplo do súdito aprisionado numa guerra, que aceita sujeitar-se ao vencedor em troca de sua vida e de sua liberdade corpórea, mostra que a obediência deve ser concedida a quem for capaz de proteger a vida. Do mesmo modo, se um soberano vencido numa guerra se torna súdito do vencedor, seus súditos ficam livres da obediência ao vencido e passam a ter obrigação para com o vencedor, que se torna seu novo soberano.

Além disso, um importante elemento da liberdade natural permanece com os súditos, mesmo depois de instituída a sociedade civil e o poder soberano: “o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nessas palavras, eu autorizo ou me responsabilizo por todas as suas ações; essas palavras não contêm nenhuma espécie de restrição à liberdade natural de que ele gozava anteriormente” (*Leviathan* L. II, cap. XXI, p. 269).

As leis civis não retiram dos súditos a liberdade natural. Elas restringem as ações por meio da obrigação política assumida no

pacto. Ao ingressar na vida política, os homens deixam de ser simples corpos naturais em movimento e passam a estar sujeitos à vontade do soberano, que limita suas ações em vista da paz e da segurança de todos. Mas as leis civis não são correntes que prendem fisicamente os súditos, impedindo-os de se mover. Elas atam os súditos à vontade do soberano pela persuasão das sanções que carregam. Não passam dessa maneira de cadeias artificiais, que podem ser facilmente rompidas, uma vez que nada é mais fácil para os homens do que quebrar a promessa feita<sup>840</sup>.

Assim, os homens mantêm sua liberdade natural, mesmo depois da instituição do poder soberano, se liberdade for tomada em seu sentido próprio, isto é, como ausência de impedimentos externos ao movimento: “de maneira geral, todos os atos praticados pelos homens numa República, por medo da lei, são ações que seus autores têm a liberdade de não praticar” (*Ibid.*, p. 263).

A partir dessas definições de liberdade, de homem livre e de liberdade dos súditos, Hobbes sustenta que a liberdade exaltada pelos historiadores e filósofos antigos era a liberdade das repúblicas e não a liberdade de seus cidadãos. Só seriam a mesma se os homens continuassem a viver no estado de natureza com sua liberdade absoluta. Mas esta plena liberdade pertence apenas às repúblicas, que são independentes umas das outras, sem um poder comum capaz de mantê-las em respeito. Por isso elas vivem numa condição de guerra contínua, com absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar mais favorável aos seus interesses, assim como os homens viviam naquela condição de simples natureza.

Para Hobbes, quando os antigos exaltavam a liberdade dos atenienses e dos romanos, eles estavam enfatizando que Atenas e Roma eram livres, isto é, que elas dispunham de plena liberdade

---

<sup>840</sup> Skinner, Q. “Hobbes on the proper signification of liberty”. In: *Visions of Politics V.III – Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 209-237.

para agir de acordo com seus interesses. Mas eles jamais sustentaram que os cidadãos dessas repúblicas estavam isentos das leis civis, livres para resistir às ordens do soberano. Ao contrário, eles sempre reconheceram que em todas repúblicas deve haver leis às quais todos os cidadãos devem estar submetidos<sup>841</sup>.

Ao fazer referência às torres da cidade de Lucca, onde estava escrita a palavra *libertas*, Hobbes argumenta que não se pode inferir que seus cidadãos possuam maior liberdade em relação às leis civis do que os súditos do sultão de Constantinopla, porque em todas as formas de governo a liberdade dos súditos reside no silêncio das leis civis: "quer a República seja monárquica, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma" (*Ibid.*, p. 266).

A ideia que sustenta esta afirmação é de que todas as formas de governo, até mesmo a mais absoluta das monarquias, são compatíveis com o exercício da liberdade no seu sentido próprio, isto é, como ausência de impedimentos externos<sup>842</sup>. Para Hobbes, era um absurdo tanto exigir a liberdade no sentido da isenção das leis, uma vez que os cidadãos estão necessariamente sujeitos às leis civis em todas as formas de governo, quanto clamar por liberdade no sentido da ausência de impedimentos externos, já que todos os cidadãos gozam dela, desde que não sejam escravos. Afinal, os cidadãos podem, quando não estão presos por cadeias ou correntes, obedecer ou não às leis civis<sup>843</sup>.

A confusão entre liberdade das repúblicas e liberdade dos cidadãos é atribuída por Hobbes à opinião de autores antigos que

---

<sup>841</sup> Hobbes, T. *Do Cidadão*, L. II, cap. IX, 9; *Leviathan*, L. II, cap. XXI, p. 266.

<sup>842</sup> Hobbes, T. *The Elements of Law Natural*, cap. XXVII, 3.

<sup>843</sup> Pettit chama a atenção que é o exercício do poder de interferência que reduz a liberdade dos súditos e não apenas a sua existência, na visão de Hobbes, assim como em todas as formas de governo – democracia, aristocracia ou monarquia – a liberdade é reduzida da mesma maneira pelo exercício desse poder de interferência. Pettit, Philip. "Liberty and Leviathan". In: *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 4, n. 1, 2005, p. 131-151.

viveram em democracias. Eles haviam transformado as ordenações de suas cidades, que tinham um governo popular, em princípios da ciência política, em vez de derivá-los das regras da natureza. Aristóteles, por exemplo, teria escrito que só na democracia havia liberdade, baseado na ideia difundida em sua época de que os atenienses eram homens livres, enquanto os povos que viviam em monarquias eram escravos. Como esses autores antigos eram considerados autoridade nos assuntos referentes à política e seus escritos eram ensinados nas universidades, suas opiniões influenciavam principalmente os jovens. Ao elencar as coisas que enfraquecem ou levam à dissolução uma república, Hobbes relaciona a leitura de livros de história e de política dos antigos gregos e romanos, que geravam uma falsa ideia de liberdade, ao supor que ser livre era viver sem estar sujeito à vontade de um monarca, e encorajavam todo tipo de tumultos e sedições, ao sugerir que só seria possível ser livre num Estado livre <sup>844</sup>.

A intenção de Hobbes era atacar tanto aqueles que não viam incompatibilidade entre estar submetido ao governo de um monarca e viver como súdito livre, desde que a monarquia assumisse uma forma mista ou limitada, que garantisse as liberdades dos súditos <sup>845</sup>, quanto aqueles que defendiam que o único meio de preservar a liberdade seria viver num Estado livre, no qual cada cidadão desse seu consentimento às leis e no qual as leis estivessem acima de todos, inclusive do soberano <sup>846</sup>.

---

<sup>844</sup> Ao elencar as coisas que enfraquecem ou podem levar à dissolução do Estado, Hobbes refere-se aos estudos dos autores antigos. Ele ataca veementemente os escritores que popularizaram, com sua reverência para com a Antiguidade, crenças equivocadas a respeito do conceito de liberdade que encorajaram tumultos e sedições. Hobbes, T. *Leviathan*, L. II, cap. XXIX.

<sup>845</sup> Em seus escritos anteriores, Hobbes já havia combatido essa ideia de homem livre, ao sustentar que aqueles que reivindicam ser homens livres sob um governo não estão demandando liberdade, mas estão expressando uma espécie de expectativa social de não serem servos. Hobbes, T. *The Elements of Law Natural*, cap. XXIII, 9; *Do Cidadão*, L. II, cap. IX, 9.

<sup>846</sup> Skinner sustenta que Hobbes desenvolveu sua concepção de liberdade em reação à teoria republicana de liberdade. Contra os republicanos, Hobbes avalia como condição suficiente para ser livre estar livre da interferência de impedimentos externos para agir. Ele nega assim que ser livre é estar livre da possibilidade de uma interferência arbitrária ou que viver na

Embora Harrington reconheça Hobbes como um dos grandes escritores de sua época, as suas críticas à concepção de liberdade exposta no *Leviathan* são veementes. Inicialmente, ele aponta um grave erro gramatical na argumentação hobbesiana, alegando que dizer que um cidadão de Lucca não tem mais liberdade das leis de sua cidade do que um súdito do sultão das leis de Constantinopla é diferente de dizer que um cidadão de Lucca não tem mais liberdade pelas leis de sua cidade do que um súdito do sultão pelas leis de Constantinopla. A primeira proposição significa que nenhum cidadão está livre diante das leis de seu governo; e isto serve para todo tipo de governo, já que é inegável que todos os súditos estão sujeitos às leis de seu governo, seja numa república, seja num sultanato. Já a segunda proposição diferencia os dois governos: os cidadãos de Lucca têm mais liberdade em virtude das leis de sua cidade do que os súditos do sultão pelas leis de Constantinopla. Isto porque o sultão age como um senhor de seu sultanato, governando-o de acordo com sua vontade, sendo senhor de seus súditos e dos seus bens. Ao contrário, os magistrados que governam Lucca respeitam as leis da cidade e se submetem a elas. Os cidadãos de Lucca estão sujeitos apenas às leis da cidade e não à vontade de um senhor, o que os torna mais livres do que os súditos do sultão.

Na concepção de Harrington, a liberdade não pode ser apenas o espaço deixado pelas leis, se estas leis dependem de uma vontade arbitrária. É preciso proteger a liberdade dos cidadãos dos poderes discricionários que são capazes de avançar sobre ela. A liberdade é perdida não somente pela interferência de obstáculos à ação, mas também pela existência de poderes arbitrários, que podem interferir quando desejarem, resultando em situações de dependência. A presença de relações de dominação e dependência no interior da sociedade civil reduz cidadãos à condição de escravos. Assim, não é suficiente possuir direitos

---

dependência da vontade de outrem tem um papel relevante na limitação da liberdade de um homem. Skinner, Q. *Hobbes and Republican Liberty*, p. 1-17.

civis. É necessário que a sua fruição não esteja fundada na boa vontade daquele que os concede.

Harrington também critica Hobbes por ter separado a liberdade dos cidadãos da liberdade do corpo político, uma vez que uma depende da outra. Se em Hobbes os súditos são livres de modo inversamente proporcional à liberdade do soberano, em Harrington a liberdade dos cidadãos e a liberdade do corpo político se asseguram mutuamente. No modelo hobbesiano, o corpo político se constitui com o fim da condição natural dos indivíduos, tendo uma fisiologia distinta dos corpos naturais que o compõem. Como a razão da criação do corpo político é garantir a segurança e integridade dos corpos naturais, assegurando-lhes as condições de sobrevivência, a liberdade dos corpos naturais – a ação dos súditos – fica sujeita à vontade da pessoa que representa o corpo político – o soberano. Já no modelo harringtoniano, o corpo político é formado pela combinação dos corpos naturais que o compõem. Neste sentido, a finalidade da lei civil, expressão da vontade de seus membros, é a própria liberdade dos corpos naturais e do corpo político.

Harrington ainda critica Hobbes por não ter percebido a relação entre liberdade e igualdade. Numa república, a igualdade na propriedade das terras tem por consequência a igualdade de poder; e a igualdade de poder garante melhor a liberdade dos cidadãos e, conseqüentemente, do corpo político: “a igualdade de bens causa a igualdade de poder, e a igualdade de poder é a liberdade, não apenas da república, mas de cada homem” (*The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 20).

Enfim, se as divergências entre os dois autores são inúmeras – a natureza e a origem do poder político, a melhor forma de governo, os limites da intervenção do poder público, a proteção dos direitos, entre outras –, a mais significativa parece estar na

noção de liberdade, porque ela fundamenta todas as demais diferenças<sup>847</sup>.

#### 4.4. Liberdade e governo popular

Se a liberdade de uma república – a palavra república é utilizada a partir de então cada vez mais para designar uma sociedade civil de homens, seja qual for a sua forma de governo<sup>848</sup> – depende de um governo de leis, que exprima a reta razão e promova o interesse comum, Harrington reconhece a dificuldade de sua efetivação:

“sendo que são homens que fazem as leis numa república, a principal questão parece ser como uma república vem a ser um império de leis e não de homens? Ou como o debate ou a resolução de uma república podem estar de acordo com a razão, sendo que quem debate e quem resolve são homens” (*Ibid.*, p.20-21).

O problema a ser enfrentado é como garantir que a legislação esteja de acordo com a razão e vise o interesse público, se os legisladores são homens movidos pelas suas paixões e guiados pelos seus interesses privados. A concepção hobbesiana de que há uma frequente oposição entre razão e interesse nas decisões públicas e de que os homens optam quase sempre por seus interesses, contrariando a razão, é apresentada como a crença do senso comum na impossibilidade de qualquer conciliação entre razão e interesse, quando há uma discussão e deliberação sobre a coisa pública<sup>849</sup>.

<sup>847</sup> Parkin, Jon. *Taming the Leviathan: the reception of the political and religious ideas of Thomas Hobbes in England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 177-185.

<sup>848</sup> Harrington parece utilizar, como tantos outros contemporâneos, o termo república em dois sentidos: ora, no sentido lato para designar a sociedade civil organizada; e ora no sentido estrito para designar uma forma específica de governo, normalmente identificada com o governo de leis. Como já foi visto no primeiro capítulo deste trabalho, tal polissemia se origina nos filósofos romanos e é reforçada pelos humanistas da Renascença italiana.

<sup>849</sup> Harrington refere-se a Hobbes mais uma vez sem fazer a devida citação. Ele deve estar se referindo as afirmações que Hobbes faz no início da Epístola Dedicatória de *The Elements of Law*. Depois de afirmar que das duas principais partes da natureza humana, razão e paixão, provêm duas espécies de conhecimento, matemática e dogmática, sendo que a primeira é isenta de controvérsia, porque nela a verdade e os interesses dos homens não se opõem, enquanto na segunda não há nada que não seja objeto de disputa, porque nela se confrontam os interesses dos homens, Hobbes sustenta que nesta segunda espécie de conhecimento “tão

Harrington procura inicialmente equacionar razão e interesse, removendo toda possibilidade de conflito. O seu argumento é de que a razão não é outra coisa senão a manifestação do interesse, já que ela conduz os homens à realização de seus objetivos. Mas ele reconhece que, como há diversos interesses, há diversas razões<sup>850</sup>.

“primeiro, há a razão privada, que é o interesse de um homem privado; depois, há a razão de estado, que é o interesse (ou erro, como era dito por Salomão) do governante ou dos governantes, isto é, do príncipe, da nobreza ou do povo; finalmente, há aquela razão que é o interesse do gênero humano ou do todo” (*Ibid.*, p.21)

Se é reconhecido que há diferentes interesses, o problema está em estabelecer uma hierarquia entre eles, isto é, uma escala entre as diferentes razões, uma vez que elas não se encontram no mesmo nível de relevância<sup>851</sup>. Para mostrar que quanto mais amplo for o interesse, mais reta é a razão, Harrington faz uma longa citação de Hooker, na qual se encontra a ideia de que, mesmo entre os seres naturais desprovidos de razão, há uma lei que os conduz à perfeição e que os obriga a buscar o bem do todo do qual fazem parte<sup>852</sup>. A alusão ao jurista inglês serve para sustentar tanto a superioridade do interesse do todo sobre o interesse das partes quanto a existência de uma lei que conduz todos os seres a buscar o bem do todo. Esta lei é identificada com a lei de natureza, que estabelece a primazia do interesse do todo sobre o das partes e prescreve que cada parte deve preferir o bem do todo ao bem particular.

---

frequente como a razão está contra um homem, assim estará um homem contra a razão” (Hobbes, T. *The Elements of Law*, p.20). O sentido dessa afirmação, em seu contexto, é que todas as vezes que a razão confronta os interesses de um homem, o que acontece com frequência no debate público, é inevitável que o homem enfrente a razão por causa de seus interesses.

<sup>850</sup> Sobre os diversos sentidos do termo interesse na obra de Harrington, cuja consequência é a imprecisão e certa confusão, e suas relações com o interesse público, ver Gunn, J. A. W. *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969, p.109-152.

<sup>851</sup> Harrington, J. *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. II, p. 284.

<sup>852</sup> Hooker, R. *The Law of Ecclesiastical Polity*, I, III, 5.



A passagem citada do *Do Direito da Guerra e da Paz*, na qual Grotius afirma que não se deve generalizar a ideia de que as criaturas são impulsionadas naturalmente a buscar seu próprio proveito e utilidade, uma vez que algumas delas se abstêm de seu próprio benefício em favor daquelas que são da mesma espécie ou, pelo menos, da mesma prole, reforça ainda mais a ideia da possibilidade dos homens buscarem o interesse do todo acima dos interesses particulares<sup>853</sup>.

Com base no pressuposto de inspiração estoica de que há uma paridade entre lei natural e interesse do todo, Harrington argumenta que, se o interesse da humanidade é superior ao interesse de qualquer homem privado, a razão do gênero humano só pode ser superior à razão dos indivíduos e, por isso, deve ser considerada mais próxima da reta razão. Desse modo, é possível dizer que, quando a ação visa o interesse da humanidade, ela é racional e virtuosa, pois está de acordo com a lei de natureza, que expressa a reta razão: “se razão não é outra coisa senão interesse, e o interesse do gênero humano é o reto interesse, então a razão do gênero humano deve ser a reta razão” (*Ibid.*, p.22)

A consequência política dessas premissas é que quanto mais próximo o interesse do governo estiver do interesse da humanidade, mais próximo ele estará da reta razão. A razão de apenas uma das partes que compõem o corpo político não deve orientar o governo, já que ela reflete o interesse de apenas uma parte. Por isso, a razão do monarca ou dos nobres não deve determinar o interesse do governo, pois está distante da reta razão. O interesse considerado mais próximo do interesse da humanidade é o interesse do governo popular, porque busca realizar o interesse do povo, que é o interesse comum, e não somente de uma das partes do corpo político, que é sempre um interesse particular. Assim, se o interesse do governo popular, que

---

<sup>853</sup> Grotius, H. *Do Direito da Guerra e da Paz*, Prolegômenos.

espelha melhor o interesse do povo, está mais próximo do interesse da humanidade, a razão do governo popular deve ser considerada a mais próxima da reta razão<sup>854</sup>.

Em *A System of Politics*, Harrington sustenta que todo governo efetiva interesses e o interesse predominante determina as suas ações. De acordo com a tipologia apresentada, é possível reconhecer três principais interesses: o interesse do rei numa monarquia absoluta; o interesse da nobreza numa aristocracia ou monarquia regulada; e o interesse do povo numa democracia<sup>855</sup>. Na sua opinião, é preciso reconhecer que o interesse do monarca está em manter seu poder; o interesse da nobreza, em garantir a sua grandeza; e o interesse do povo, em realizar o bem comum. A principal diferença apontada entre esses interesses é de que numa democracia, o interesse do governo está em promover o bem comum, e os outros governos visam o bem particular do monarca ou dos nobres<sup>856</sup>.

No mesmo conjunto de aforismos, é enfatizado que o interesse que norteia a atuação do governo é a razão de estado, definida em relação aos negócios externos ou internos. No âmbito externo, ela consiste em encontrar um equilíbrio entre os estados de tal modo que, se a situação não for favorável, pelo menos não seja prejudicial. No âmbito interno, ela depende de quem exerce o governo. No caso de uma democracia bem ordenada, a razão de estado consiste em impedir a acumulação da propriedade, para que o balanço do domínio permaneça inalterável, com a preponderância do povo; já numa democracia mal estabelecida, como a de Roma, onde havia duas ordens irreconciliáveis, patrícios e plebeus, ou seja, duas razões de estado que se

---

<sup>854</sup> Cromartie observa que o uso dessa linguagem da razão tinha uma poderosa ressonância no meio jurídico, porque os juristas da *common law* concebiam o sistema jurídico inglês, em contraposição ao direito romano, como a mais perfeita expressão da razão, a própria reta razão. Cromartie, Alan. "Harrington Virtue: Harrington, Machiavelli and the Method of the Moment", In: *The Historical Journal*, v.41, n.4, 1998, p. 994.

<sup>855</sup> Harrington, J. *A System of Politics*, PE, cap. II, 7-14, p. 217-218.

<sup>856</sup> *Id.*, *ibid.*, cap. IV, 26, p. 275.

opunham constantemente, o governo é marcado pelo contínuo conflito, que resulta na inevitável ruína do corpo político<sup>857</sup>.

Se a razão do governo popular deve ser considerada a mais próxima da reta razão, já que efetiva o interesse comum, Harrington reconhece que ainda é necessário mostrar que as leis estabelecidas nesta forma de governo são as mais adequadas para persuadir os homens a não agir movidos pelos interesses privados, preferindo o interesse público, ou seja, mostrar que as ordenações de um governo popular são capazes de direcionar criaturas autointeressadas para a realização do interesse comum.

A sua reflexão desloca-se então das considerações sobre as bases materiais e morais do governo para a discussão sobre os arranjos institucionais que permitem efetivar o interesse público. A questão é como conciliar a diversidade de interesses privados e reconhecer o interesse público, que não pode ser considerado a mera soma dos interesses privados nem o interesse da maioria, mas o interesse comum; ou ainda, como extrair de interesse divergentes e muitas vezes competitivos um interesse comum.

Se o republicanismo antigo havia enfatizado a necessidade do desenvolvimento das virtudes morais, em particular a moderação dos cidadãos e a honestidade, liberalidade e fidelidade do governante, para a realização do interesse público, Harrington vai depositar suas esperanças em mecanismos institucionais capazes de direcionar interesses privados, neutralizando os desacordos e desavenças, para a promoção do interesse comum<sup>858</sup>.

---

<sup>857</sup> *Id. Ibid.*, cap. X, 1-14, p. 291-292.

<sup>858</sup> Como observa Skinner, na evolução da teoria política moderna, houve duas linhas de abordagem para a questão de como atingir a unidade entre o interesse público e o interesse privado, evitando a corrupção na vida civil. A primeira enfatiza a necessidade de instituições fortes e a segunda enfatiza a virtude dos homens que exercem o poder público. Nesta perspectiva, Harrington defende a primeira, distanciando-se daqueles que pensavam que a reconstrução política deveria começar por uma regeneração moral ou espiritual. A corrupção de uma república é atribuída por Harrington não à perda da virtude de seus cidadãos, mas aos defeitos de equilíbrio em sua constituição. Por isso, o surgimento, as mudanças e o declínio das repúblicas deveriam ser explicadas mais em termos materiais e institucionais do que morais. Skinner, Q. *Fundações do Pensamento Político Moderno*, p. 66.

Inicialmente Harrington admite que, quando os interesses privados estão em conflito com o interesse público, os homens geralmente preferem seus próprios interesses, já que eles avaliam uma decisão em relação a seus benefícios ou prejuízos<sup>859</sup>. Desse modo, ele parece simplesmente manter a linguagem convencional do período, que estabelecia um contraste entre interesses privados e interesse público e apresentava a virtude como indispensável para inibir os interesses privados, possibilitando a realização do interesse público. De acordo com a prudência antiga, só com o altruísmo dos cidadãos, ao abdicar do próprio interesse, e a virtude do governante, na condução dos negócios públicos, era possível realizar o interesse público.

#### 4.4.1. A linguagem dos interesses

Proveniente das relações comerciais, para indicar os benefícios e os lucros em uma transação financeira, o termo interesse passou a ser utilizado, no início da modernidade, também para designar as aspirações de uma pessoa, enfatizando o cálculo necessário para que ela pudesse atingir os seus objetivos. No âmbito dos assuntos públicos, o termo começou a ser associado ao conceito de razão de estado<sup>860</sup>. Normalmente o uso do termo interesse tinha uma conotação pejorativa, ao descrever a motivação imoral de alguns governantes inescrupulosos, que empregavam procedimentos escusos para alcançar e manter-se no poder<sup>861</sup>.

O uso político do termo interesse, no sentido de uma arte de governar, popularizou-se na Inglaterra, no decorrer das guerras civis, com a tradução do opúsculo *De l'interest des princes et*

---

<sup>859</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 22-23.

<sup>860</sup> Baldwin, G. "Reason of state and English Parliaments, 1610-42". In: *History of Political Thought*, V. XXV, n. 4, 2004, p. 620-641.

<sup>861</sup> Hirschman, Albert. *As Paixões e os Interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 17-64.

*estats de la Chrestienté* (1638) de Henry, Duque de Rohan<sup>862</sup>. Logo no início deste opúsculo, encontra-se a afirmação de que “os príncipes comandam os povos e o interesse comanda os príncipes”, seguida da observação de que “o príncipe pode se enganar, seu conselho pode ser corrompido, mas o interesse nunca se equivoca” (*Treatise of the interests of the Princes and States of Christendom*, p.1).

Além do interesse do príncipe, o autor trata também do interesse de vários estados da cristandade: Espanha, França, Inglaterra e outras potências da época. No caso da Inglaterra – considerado um pequeno mundo à parte – ele avalia que o seu verdadeiro interesse está no comércio. Por isso, aproximava-se, ora da França, ora da Espanha, evitando fortalecer um desses estados, no intrincado jogo de forças do cenário europeu. Ao romper com Roma, o seu interesse foi aproximar-se dos protestantes, estabelecendo alianças com vários príncipes alemães<sup>863</sup>.

No início da segunda parte do opúsculo, depois de ter analisado o verdadeiro interesse de cada estado, mostrando que o insucesso na política externa era decorrente da negligência do próprio interesse, o autor afirma que “em assuntos de estado não devemos ser guiados por desejos desordenados... nem por paixões violentas... nem por opiniões supersticiosas..., mas por nosso próprio interesse, guiados apenas pela razão, que deve ser a norma de nossas ações” (*Ibid.*, p.38-39).

Nesse sentido de efetivação do próprio interesse, como um cálculo racional dos benefícios a serem alcançados, a expressão “Interesse da Inglaterra” popularizou-se e tornou-se tema de vários tratados e panfletos. Se inicialmente a expressão era utilizada para discutir as ações do governo no cenário internacional, ela

---

<sup>862</sup> O opúsculo foi traduzido para o inglês, em 1640, com o título *Treatise of the interests of the Princes and States of Christendom*, disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>863</sup> Rohan, Henry. *Treatise of the interests of the Princes and States of Christendom*, p. 35-37.

começou a ser empregada também no debate dos assuntos internos<sup>864</sup>. Era discutido o interesse da Inglaterra, não apenas em relação às outras nações, mas em relação aos protagonistas da política interna, a fim de esclarecer a diferença entre os seus interesses e o interesse público. Cada vez mais a expressão interesse público aparecia no sentido de bem público ou bem comum<sup>865</sup>.

O debate sobre a relação entre interesse privado e interesse público tornou-se mais intenso com o início das guerras civis. Os partidos envolvidos no confronto tentavam identificar sua causa com o interesse público. De um lado, os realistas enfatizavam que o interesse do rei era idêntico ao interesse público, pois a existência de um poder unificado na pessoa do monarca era a única garantia de paz e ordem civil. Do outro, os parlamentares associavam a própria causa com o interesse público, com o argumento de que a defesa de seus interesses, como a manutenção da propriedade, expressava o interesse público<sup>866</sup>.

A conexão entre os interesses dos proprietários e o interesse público era reforçada pelo argumento, amplamente aceito pelos dois lados, de que os homens sem propriedade não se preocupavam com o interesse público, uma vez que não tinham um interesse materializado no reino. O caloroso debate sobre a propriedade como qualificação para votar e participar do Parlamento, que se intensificou em Putney com a proposta constitucional dos *levellers*, estava inserido nessa discussão. Se era admitido que outros valores estavam incluídos no interesse público, como a ordem e a paz social, a preservação da

---

<sup>864</sup> Este uso do termo interesse nos assuntos internos da nação já era utilizado por Boccalini, cuja obra havia sido traduzida para o inglês por Henry Cary, em sua sátira sobre as técnicas utilizadas pelos príncipes, a fim de dissimular seus próprios interesses e apresentá-los como o interesse da nação. Boccalini, Trajano. *I Ragguagli di Parnasso*. Venezia, 1612.

<sup>865</sup> Downing, Calybutte. *A Discourse Upon the Interest of England Considered* (1641); Pryn, Willian. *The Sovereigne Power of Parliaments and Kingdomes* (1643); Goodwin, Thomas. *The Great Interest of States and Kingdomes* (1646), disponíveis em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>866</sup> Gunn, J. A. W. *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*, p. 1-17.

propriedade e de seus direitos aparecia como seu principal elemento.

A ideia de que o interesse público podia ser derivado de interesses privados, ao mesmo tempo em que a realização de interesses privados assegurava a realização do interesse público, consolidou-se no debate político inglês deste período. A consequência desta ideia era de que o interesse público podia ser reconhecido por cidadãos comuns, desde que eles tivessem um interesse materializado no reino, ou seja, fossem proprietários.

O problema era que uma longa tradição sustentava a incapacidade de cidadãos comuns em reconhecer o interesse público. Por isso, os cidadãos deveriam ser leais e obedientes ao governo instituído, o único capaz de determinar o interesse comum. A suspeita sobre os cidadãos tinha seu principal fundamento na máxima legal de que não se devia ser juiz em causa própria.

O principal argumento contra esta suspeita da incapacidade dos cidadãos em reconhecer o interesse público era de que, embora nenhum homem pudesse realmente ser juiz em causa própria, o povo podia avaliar muito bem seu próprio interesse. Numa controvérsia sobre o interesse público, aqueles que são os mais interessados deveriam ser os juízes. Se o povo é o mais empenhado na manutenção do interesse público, ele deveria ser considerado o agente mais competente para reconhecer o interesse público e lhe dar uma definição concreta. A questão debatida era então em qual forma de governo, o povo tinha mais condições de expressar seus interesses, já que era necessário que o povo expressasse seus interesses e sua concepção de interesse comum, para que eles fossem protegidos e preservados<sup>867</sup>.

---

<sup>867</sup> Gunn, J. A. W. *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*, p. 17-35.

#### 4.4.2. Interesse público e governo misto

Na sua proposta de construir um arranjo institucional que concretize os requisitos da lei natural, isto é, que efetive o interesse do todo, Harrington admite que o primeiro obstáculo é a predisposição natural do ser humano em realizar seus próprios interesses. Mas, em vez de ver este instinto como um apetite irracional, ele o vê como uma dádiva da sabedoria divina, que impulsiona os homens a perseguir seus objetivos, não sendo repreensível por si mesmo. O desafio está em criar mecanismos capazes de orientar os interesses privados em direção ao interesse público, já que somente leis e instituições adequadas podem direcionar as ações dos homens para o interesse público. A questão é então como garantir que as leis e as instituições estabelecidas pelos homens sejam capazes de levá-los a buscar o interesse comum.

A possibilidade de encontrar e realizar o interesse público, partindo dos interesses privados, é ilustrada pelo exemplo de duas garotas que se encontram diante de um bolo, que ambas desejam. Está em jogo o interesse particular de cada uma em ter um pedaço do bolo e o interesse comum em partilhá-lo. Segundo Harrington, a solução é dada pela sabedoria inocente de uma delas que diz para outra: “divida e eu escolherei” ou “deixe-me dividir e você escolherá”. Se essa proposta for aceita, argumenta Harrington, o interesse particular será realizado, pois cada uma terá uma parte do bolo, e o interesse comum também será alcançado, uma vez que cada uma ficará com um pedaço igual ao da outra. Isto porque, como a garota que vai dividir sabe que a outra vai escolher antes dela, ela não vai dividir de maneira desigual, já que a outra poderá escolher o maior pedaço. O seu interesse particular em ter pelo menos a metade do bolo faz com que ela o divida proporcionalmente, o mais equitativamente possível, para ficar com um pedaço igual ao da garota que vai escolher primeiro. Já se a garota encarregada de dividir também escolher, ela tenderá a



fazê-lo de maneira desigual e a ficar com o maior pedaço do bolo, efetivando seu interesse particular, mas não o interesse comum<sup>868</sup>.

No exemplo das duas garotas encontra-se para Harrington todo mistério da vida política, que reside na atribuição das funções de discussão e de decisão sobre as leis civis do corpo político. Dividir é separar uma coisa, uma consideração da outra, e escolher é decidir entre as opções apresentadas. Em linguagem política, as ações dividir e escolher significam debater e deliberar. Debater é discernir e distinguir, é separar e avaliar uma razão em relação à outra, o que se aproxima da divisão. Deliberar é resolver depois do exame daquilo que é apresentado, é decidir pelo que está posto, o que se aproxima da escolha. Discussão e decisão são as duas mais importantes funções no processo legislativo, onde reside o poder soberano do corpo político<sup>869</sup>.

Na avaliação de Harrington, numa monarquia absoluta, o rei divide e escolhe, ou seja, discerne e delibera; numa monarquia regulada, rei e nobres debatem e decidem. Em ambas formas de governo monárquico, o interesse público é avaliado e decidido pelo interesse de apenas uma parte do corpo político. Somente num governo popular, por meio da separação de funções no processo legislativo, é possível que uma parte divida e a outra parte escolha, esgotando-se as razões particulares e encontrando a razão pública, isto é, o interesse do todo<sup>870</sup>.

Seguindo o princípio da separação de funções no processo legislativo, para que o interesse do corpo político possa ser alcançado, Harrington propõe que no governo popular haja um conselho encarregado de dividir, ou seja, de debater e propor as

---

<sup>868</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 22.

<sup>869</sup> Harrington, J. *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. V, p. 298.

<sup>870</sup> Em *A System of Politics*, Harrington lembra que em uma monarquia absoluta, a decisão final cabe ao monarca; numa democracia, ao povo. Assim, a lei numa monarquia absoluta reflete o interesse do monarca, que dificilmente está próximo da equidade natural, do mesmo modo que o interesse de um só homem dificilmente está próximo do interesse da humanidade. Já a lei numa democracia se aproxima um pouco mais dessa equidade natural, porque ela reflete o interesse do povo. Harrington, J. *A System of Politics*, PE, cap. VIII, 2-11, p. 286-287.

leis, e outro conselho responsável por escolher, ou seja, deliberar e estabelecer as leis. Quando as duas funções do legislativo estão distribuídas em dois conselhos, com competência reconhecida para exercê-las, a probabilidade de que as leis produzidas visem interesses particulares é quase nula. Isto porque o conselho proponente sabe que não adianta encaminhar proposições de seu próprio interesse, já que o outro conselho não irá aprová-las; e o conselho decisório sabe que não pode simplesmente efetivar seus interesses, uma vez que não pode apresentar propostas para votação.

Harrington reconhece que ainda é necessário considerar a qualidade dos conselhos responsáveis pelo debate e pela deliberação. Se entre as garotas a separação de funções era indiferente, pois qualquer uma podia escolher ou dividir, no caso de uma república, é necessário atribuir essas funções aos cidadãos mais competentes para cada uma delas. O seu pressuposto é que Deus não deixou dúvidas quanto à atribuição de quem deve propor e quem deve decidir, ao distribuir a humanidade em duas ordens: uma pequena parcela com o direito natural de propor pela sua natural eminência; e a grande maioria dos homens com o direito natural de decidir pela sua natural capacidade de escolher o que é melhor para todos.

A prova dessa separação, segundo Harrington, é que basta tomar certo número de homens, para verificar que alguns são mais sensatos e se destacam dos demais pela sua capacidade de discernimento, sendo reconhecidos como os mais competentes para compreender os problemas que dizem respeito a todos e para propor soluções<sup>871</sup>: “esta não pode ser senão uma aristocracia natural difundida por Deus por todo o corpo do gênero humano para este fim e propósito; e por isso o povo tem não apenas uma obrigação natural, mas também positiva de segui-los como seus líderes” (*The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 23).

---

<sup>871</sup> A citação bíblica em apoio a esta ideia é: “Elegei homens sábios, inteligentes e competentes para cada uma das vossas tribos, e eu os constituirei vossos chefes” (Deuteronômio 1,13)

Em termos institucionais, esta aristocracia natural deve compor um conselho legislativo, chamado de Senado, encarregado de debater e propor as leis para a república. Os seus membros não devem ser apontados por um suposto direito hereditário nem pela extensão de suas propriedades, mas devem ser escolhidos por um processo que assegure a seleção dos melhores e mais competentes cidadãos para a discussão dos problemas e proposição de soluções. Desse modo, a república estará fazendo o uso adequado da sabedoria de seus membros mais eminentes, cuja virtude e autoridade os capacitam a propor as leis:

“o ofício do Senado não é comandar, mas aconselhar o povo; e aquilo que é próprio aos seus membros é primeiro debater os assuntos sobre os quais eles devem opinar; e depois opinar a respeito dos assuntos sobre os quais eles debateram; assim, os decretos do senado nunca são leis, nem podem ser chamados de leis, mas *senatusconsulta*” (*Ibid.*).

Diferente da tradição da retórica clássica, no modelo proposto por Harrington não há espaço para o debate popular ou para as paixões, já que o uso da oratória é restrito a uma aristocracia natural e está regulado por um complexo sistema de procedimentos institucionais que procuram inibir o apelo às emoções, a fim de evitar tanto as comoções sociais quanto a manipulação de demagogos<sup>872</sup>. A experiência do Senado romano, um conselho reduzido com uma audiência limitada, mostrava a única forma adequada de oratória. O pressuposto parece ser de que apenas essa aristocracia natural tem o *decorum* necessário para fazer uso da palavra no debate público<sup>873</sup>.

O princípio a ser respeitado é que este Senado seja apenas um conselho que proponha leis, mas não as estabeleça. Se o Senado também fosse encarregado de deliberar, não haveria garantias institucionais contra ações discricionárias por parte de seus membros, uma vez que eles concentrariam os dois

<sup>872</sup> A exclusão do povo e dos apelos emocionais no debate sobre a coisa pública ficará mais evidenciada e explicitada no modelo constitucional proposto para Oceana, analisado no item 4.6 deste trabalho.

<sup>873</sup> Remer, Gary. “James Harrington’s new deliberative rhetoric: reflection of an anticlassical republicanism”. In: *History of political thought*. Vol. XVI. n. 4, 1995, p. 532-557.

procedimentos do processo legislativo: propor e decidir; e toda concentração de poderes permite a arbitrariedade<sup>874</sup>.

Harrington reconhece que, se a sabedoria de poucos pode iluminar os caminhos da humanidade, o interesse de poucos não reflete o interesse do gênero humano. O mesmo vale para uma república: a sua aristocracia natural é capaz de discernir os problemas e apresentar soluções para o corpo político, mas não representa o interesse do todo. Assim, se o Senado tem indiscutível competência para discutir e propor, não deve deliberar e decidir, já que ele representa o interesse apenas de uma pequena parte do corpo político. A decisão deve caber então a outra parte, constituída pela maioria: “aquilo que for debatido no Senado e proposto ao povo, decidido pelo povo, é decretado *auctoritate patrum et jussu populi*, pela autoridade dos pais e pelo poder do povo, que em conjunto fazem a lei” (*Ibid.*, p.24).

O ideal para Harrington seria reunir todo povo para deliberar sobre as propostas encaminhadas pelo Senado. Mas como isto é impraticável em nações com grandes extensões territoriais, a melhor solução em termos institucionais é estabelecer um segundo conselho, chamado de Assembleia do Povo, composta por representantes do povo, escolhidos por meio de eleições entre os cidadãos comuns. Esta Assembleia seria encarregada da decisão, uma vez que expressa os interesses do povo, a quem cabe deliberar. Além de votar as propostas do Senado, tornando-as ou não leis, ela também teria a função de interpretar as leis, já que foi ela quem as sancionou.

Na estrutura de governo proposta, o debate encontra-se separado da decisão. Essa divisão de funções separa os dois princípios que Harrington pretende equilibrar e harmonizar: a sabedoria de poucos, representada no Senado, e o interesse da maioria, representado na Assembleia. Aquilo que é debatido no Senado deve ser proposto ao povo, que delibera em sua

---

<sup>874</sup> Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. I, cap. IV, p. 450-451; *A System of Politics*, PE, cap. V, 27-30, p. 280

Assembleia. O Senado não pode votar nas suas próprias propostas nem a Assembleia discutir as propostas que vai votar. Os dois conselhos, responsáveis pela elaboração, alteração, anulação e interpretação das leis, quando estão reunidos são chamados de Parlamento, onde reside o poder soberano<sup>875</sup>.

Assim, o problema inicial – como garantir que as leis sejam estabelecidas tendo em vista o interesse público, quando elas são feitas por homens que buscam efetivar seus próprios interesses – é solucionado pelo dispositivo institucional da separação no processo legislativo entre debate e decisão. A proposta institucional para que as leis visem o interesse público é que elas sejam o resultado do trabalho conjunto dos dois conselhos: do Senado, onde se reúnem os cidadãos mais competentes para discutir, avaliar as razões e propor as leis; e da Assembleia, onde se reúnem os representantes do povo para votar as propostas recebidas do Senado, decidir e decretar as leis. O pressuposto para que esta divisão de funções não seja meramente formal é que os membros de cada conselho sejam provenientes de duas ordens realmente distintas do corpo político, fundadas na própria natureza, que diferencia os homens e os separa em diferentes classes. Debate e decisão tornam-se mutuamente excludentes: aqueles que propõem não podem decidir e vice-versa, de tal modo que a legislação não seja proveniente de apenas uma parte da sociedade e reflita apenas os interesses desta parte, mas vise e efetive o interesse público<sup>876</sup>.

Uma vez a lei estabelecida, é proposto um terceiro órgão para executá-la, denominado de Magistratura, cuja forma e

---

<sup>875</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 23-24; *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. V, p. 298-299.

<sup>876</sup> Cromartie observa que o sistema proposto não é totalmente análogo à imagem das duas garotas que têm de dividir um bolo. Isto porque, se uma garota dividir o bolo de maneira desigual, ela será punida naturalmente pela escolha da outra garota, que vai ficar com o maior pedaço; já se o Senado propuser uma lei que vise o seu próprio interesse, ele não corre o mesmo risco de punição, porque o máximo que pode acontecer é ver a sua proposta ser rejeitada pela Assembleia. Cromartie, Alan. "Harrington Virtue: Harrington, Machiavelli and the Method of the Moment", p. 994-995.

composição variam de acordo com o tipo de república. O importante para Harrington é assegurar que este órgão encarregado da função executiva do governo aja de acordo com as leis sancionadas pelo povo, preste contas de suas ações ao povo e possa ser responsabilizado diante do povo, para que as vantagens do sistema bicameral de legislação não sejam perdidas pela aplicação arbitrária das leis<sup>877</sup>.

Harrington não se preocupa tanto com o lugar da função judiciária, que ora é exercida pela Magistratura, como nos julgamentos civis e criminais, ora é exercida pela Assembleia, como em casos de apelo e julgamento em última instância<sup>878</sup>. Ele reconhece que as leis não são capazes de prever todos os acontecimentos e admite o uso de certa arbitrariedade na judicatura, tanto nos casos de escassez de leis, quando o julgamento é feito sem suficiente amparo legal, quanto nos casos da multiplicidade de leis, quando o julgamento é realizado pela necessidade de conciliação de diferentes normas legais. Para que esta arbitrariedade seja o menos prejudicial possível à liberdade dos cidadãos e da república, ele apresenta duas propostas. A primeira é evitar leis intrincadas, complexas e volumosas, optando por leis sintéticas e breves, que deixem pouco espaço para o arbítrio do juiz<sup>879</sup>. A segunda proposta é constituir uma judicatura – ela pode consistir num juiz ou juízes sem júri, num júri sem juiz ou juízes, num júri com juiz ou juízes – com membros eleitos periodicamente pelo princípio da alternância<sup>880</sup>.

---

<sup>877</sup> Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. I, cap. IV, p. 450-451.

<sup>878</sup> Como será analisado na seção 4.6 deste trabalho, na descrição da constituição proposta para Oceana, esta associação entre as funções executiva e judiciária fica evidente nas atribuições dos conselhos, no governo central, e nas atribuições do Juiz de Paz, no governo local. Mas sempre lembrando que o último apelo jurisdicional compete à Assembleia do Povo. Harrington propõe ainda que os membros do judiciário sejam eleitos por um sistema de votação secreta e exerçam suas funções respeitando o princípio da alternância.

<sup>879</sup> Harrington, J. *A System of Politics*, PE, cap. IX, 1-14, p. 288-289.

<sup>880</sup> *Id.*, *ibid.*, cap. IX, 15-25, p. 289-290.

O modelo de governo popular apresentado espelha o governo misto descrito pelos antigos, ao ser constituído por um Senado que propõe as leis, com seu caráter aristocrático, por uma Assembleia que delibera sobre elas, com seu princípio democrático, e por uma Magistratura que as executa, com seu cunho monárquico: “sendo estimulada pela arte, a república consiste do Senado propondo, do Povo resolvendo e da Magistratura executando, da qual se nutre a aristocracia no Senado, a democracia no Povo e a monarquia na Magistratura” (*Ibid.*, p.25).

O governo misto, que não aparecia na tipologia proposta com base no fundamento material do governo, determinado pelo balanço do domínio, reaparece na descrição do modelo de governo popular, como se este governo fosse necessariamente um governo misto<sup>881</sup>. A sua estrutura é considerada a única capaz de efetivar o interesse público, porque é regulada pela combinação de razão e interesse, garantindo uma ampla participação do povo<sup>882</sup>.

Harrington sustenta que esta forma de governo foi estabelecida pela vontade divina, que moldou assim a República de Israel, constituída por um Senado, composto por um conselho de anciãos eleitos pelo povo, uma Assembleia formada por todo o povo, que se reunia de acordo com a necessidade, e uma Magistratura, ocupada pelos primogênitos de cada tribo. A mesma estrutura de governo pode ser encontrada na história dos povos antigos, que deixaram os exemplos de Atenas, Esparta, Cartago e Roma, como também na experiência dos contemporâneos, que estabeleceram as constituições de Veneza, Suíça e Holanda<sup>883</sup>.

---

<sup>881</sup> Para alguns intérpretes, a sua concepção de governo misto consiste na combinação de apenas dois elementos, o Senado e a Assembleia, representando a aristocracia e a democracia, já que a Magistratura é apenas um órgão executor. Toth, K. “Interpretation in Political Theory: The Case of Harrington”. In: *Review of Politics*, n. 37, 1975, p. 317-339; Goodale, Jesse R. J. G. A. “Pocock’s neo-Harringtonians: a reconsideration”. In: *History of Political Thought*, n. 1, 1980, p. 237-259.

<sup>882</sup> Fukuda, A. *Sovereignty and The Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*, p.96-110; 123-126.

<sup>883</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p.25-29.

Harrington rejeita a afirmação feita por Hobbes de que a monarquia é a forma mais perfeita de governo, evitando o conflito entre interesse público e privado, uma vez que o interesse do monarca é idêntico ao interesse da nação<sup>884</sup>. O seu argumento é de que, se a perfeição de um governo reside em seu equilíbrio interno, alcançado quando nenhum homem ou grupo de homens tenham o interesse – e se tiverem o interesse, não tenham o poder – de causar distúrbios por meio de sedições, a monarquia não proporciona este equilíbrio, visto que é evidente que a família real e a nobreza sempre têm suficiente poder para causar distúrbios; e com frequência provocam sedições em nome de seus próprios interesses. Mesmo a forma mais perfeita de monarquia traz este defeito intrínseco de fomentar facções e suscitar sedições, desequilibrando o governo<sup>885</sup>.

A sua conclusão é de que, se não há república que não seja monárquica ou popular, como sustenta o próprio Hobbes, e se nenhuma espécie de monarquia pode ser considerada uma forma perfeita de governo, ou não há governo perfeito ou este tem de ser o governo popular. Para ilustrar então a superioridade do governo popular sobre a monarquia, são enumerados alguns argumentos: não havia relatos históricos de governos populares conquistados por monarquias, ao contrário, os governos populares têm frequentemente vencido poderosas monarquias; se algum governo popular conheceu sedições, não foi por uma imperfeição de sua

---

<sup>884</sup> Harrington deve estar se referindo ao primeiro argumento em favor da monarquia, apresentado no capítulo XIX do *Leviathan*. Depois de enumerar as três espécies possíveis de governo, Hobbes sustenta a superioridade da monarquia. Ele afirma que se houver conflito entre o interesse público e o interesse privado, o governante vai quase sempre preferir seu próprio interesse, porque as paixões humanas são em geral mais fortes do que a razão. Ao contrário, quanto mais unidos estiverem o interesse público e o interesse privado, mais se beneficiará o interesse público. Neste sentido, a monarquia era a forma mais perfeita de governo, porque nela o interesse pessoal do monarca é o mesmo que o interesse público: "A riqueza, o poder e a honra de um monarca provêm unicamente da riqueza, da força e da reputação de seus súditos. Porque nenhum rei pode ser rico ou glorioso, ou pode ter segurança, se acaso seus súditos forem pobres, ou desprezíveis, ou demasiado fracos" (Hobbes, T. *Leviathan*, L. I, cap. XIX, p. 241-242)

<sup>885</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 30-31; *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. IX, p. 312-315.



forma, mas por deficiências específicas em constituições particulares; quando os governos populares se aproximaram da igualdade, jamais foram sediciosos, como mostram os exemplos de Esparta e Veneza; e quando alcançaram a mais perfeita igualdade, nenhum homem ou grupo de homens teve interesse ou poder para perturbar a república. A história ainda mostrava que se algum governo popular não foi tão bem ordenado quanto poderia, o motivo foi algum impedimento ou algum defeito na sua estrutura ou no seu balanço, mas nunca em sua forma<sup>886</sup>.

Em *The Prerogative of Popular Government*, numa espécie de apêndice ao tratado, Harrington responde a três objeções contra o governo popular, utilizadas geralmente para enaltecer a monarquia. A primeira é de que o governo monárquico é mais natural, porque as repúblicas sempre tiveram de recorrer à forma monárquica, ao longo da história, como aconteceu em Esparta com seus reis, Roma com seus ditadores e Veneza com seus duques. Harrington argumenta que todo governo, seja popular ou monárquico, é igualmente produto da arte humana e para saber qual é o mais natural, seria necessário considerar qual peça de arte se aproxima mais da natureza. Assim como um navio é mais natural para o mar e uma casa é mais natural para terra, a monarquia é mais natural, quando um só homem ou poucos homens têm a preponderância na propriedade das terras, e a república é mais natural, quando esta preponderância é do povo. Nos exemplos dados, os reis em Esparta e os duques em Veneza sempre foram apenas magistrados encarregados do poder executivo; já os ditadores em Roma eram uma magistratura utilizada em situações de emergência e perigo eminente para a República Romana. O argumento decisivo em favor do governo popular é a longevidade de Veneza, jamais alcançada por uma monarquia, que provava a sua maior naturalidade, pois quanto

---

<sup>886</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p.32; *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. X, p. 329-335.

mais durável e permanente é alguma coisa, mais natural esta coisa deve ser<sup>887</sup>.

A segunda objeção é que o governo monárquico é mais perfeito, uma vez que espelha o governo celeste. Referindo-se a Maquiavel que teria alertado para o fato de que um príncipe está sempre sujeito ao erro, porque é um homem, Harrington argumenta que a perfeição do governo celeste vem do fato dele ser exercido por Deus, cuja natureza é superior à natureza de suas criaturas. Assim, numa nação em que a preponderância da propriedade das terras é de um só homem ou de poucos, o governo deve mesmo ser monárquico ou aristocrático, uma vez que o povo depende deste ou destes homens para viver. Porém, onde o povo não tenha esta dependência, as causas do governo celeste não se encontram na terra e o governo deve ser popular<sup>888</sup>.

A terceira e última objeção é que Deus teria instituído a monarquia com os patriarcas, em particular com Melquisedec, antes do surgimento da república<sup>889</sup>. Harrington refuta que os patriarcas tenham sido reis, argumentando que, se Canaã fosse uma monarquia, seria comparável à Alemanha, onde os príncipes detêm o direito de espada, como o imperador, assemelhando-se mais a uma república do que a uma monarquia absoluta<sup>890</sup>.

#### **4.5. A estabilidade da república**

Embora o governo popular seja considerado o mais apropriado, Harrington admite que nem sempre é possível sua efetivação, em razão das diferentes formas assumidas pelas repúblicas. Elas são inicialmente classificadas em simples, como Israel, Atenas e Esparta, ou organizadas em ligas, como Suíça e

---

<sup>887</sup> Harrington, J. *The Prerogative of Popular Government*, CW, p.433.

<sup>888</sup> *Id.*, *ibid.*, p.434.

<sup>889</sup> Genesis 14, 17-20.

<sup>890</sup> Harrington, J. *The Prerogative of Popular Government*, CW, p.434.

Holanda, sem uma avaliação sobre a melhor forma de organização, que depende das circunstâncias históricas de sua fundação.

Em seguida, com base na distinção feita por Maquiavel, elas são classificadas em repúblicas direcionadas para preservação de seus territórios, como Esparta e Veneza, que não permitiram mais cidadãos do que o necessário para sua defesa, ou para a conquista de novos territórios, como Atenas e Roma, que admitiram tantos cidadãos quanto fossem preciso para sua expansão<sup>891</sup>. Seguindo a avaliação de Maquiavel, a opção de Roma é considerada a mais adequada, pois uma república com amplo contingente de cidadãos armados está mais preparada para enfrentar as adversidades dos tempos e as ameaças externas<sup>892</sup>.

Mas nem a primeira nem a segunda classificação interessam muito a Harrington, que concentra sua análise na divisão das repúblicas em iguais ou estáveis, isto é, com suas diferentes partes equilibradas e harmonizadas, como Veneza, onde nunca houve desavenças entre o povo e o Senado, e desiguais ou instáveis, isto é, divididas em partes contrárias, como Roma, onde havia um conflito permanente entre o povo e a nobreza. Por considerar esta distinção determinante para a paz e a segurança da república, Harrington especula sobre os mecanismos institucionais capazes de manter a estabilidade de uma república.

A república igual ou estável é definida como "igual tanto em seu balanço ou fundamento quanto em sua superestrutura, isto é, em sua lei agrária e em sua rotatividade" (*The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 33). Desse modo, além de um governo misto – um Senado que debate e propõe, uma Assembleia que vota e decide e uma Magistratura que executa a lei sancionada pelo povo – uma república necessita, para se conservar estável, assegurar o equilíbrio no domínio das propriedades, que é estabelecido e preservado pela lei agrária:

---

<sup>891</sup> Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap. 6.

<sup>892</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 32-33.

“uma igualdade agrária é uma lei perpétua que estabelece e preserva o balanço do domínio, de tal modo que nenhum homem ou grupo de homens dentro dos limites de poucos ou de uma aristocracia possa se sobrepor a todo o povo em sua propriedade de terras” (*Ibid.*).

Assim, se o império tem seu embasamento na propriedade das terras, a manutenção de qualquer governo requer necessariamente a fixação do balanço do domínio. No caso da república, ela só se mantém se o povo conservar a preponderância na propriedade das terras. Para isso, é necessária uma lei agrária que fixe este balanço no domínio, impedindo que um homem ou grupo de homens tenha condições de concentrar a propriedade das terras.

Os outros mecanismos institucionais necessários para manter a estabilidade de uma república formam a sua superestrutura. O primeiro é a rotatividade ou sucessão no exercício das magistraturas<sup>893</sup>. Na avaliação de Harrington, a contínua permanência nas magistraturas destrói o movimento natural de uma república e conseqüentemente, a sua vida. A alternância nos ofícios públicos, conferidos sempre apenas por determinado tempo, evita que os magistrados se tornem uma classe de profissionais com interesses específicos. Se, de um lado, ela inibe o pleno desenvolvimento da virtude cívica, ao limitar o tempo de participação dos cidadãos no governo, do outro, ela possibilita que cada cidadão tenha a mesma oportunidade de exercer um ofício público<sup>894</sup>.

Em *A System of Politics*, a alternância no exercício das magistraturas é considerada fundamental, não apenas para o governo popular, mas para todos os tipos de governo. Segundo Harrington, numa monarquia absoluta, os governadores de províncias devem ser substituídos periodicamente pelo monarca;

---

<sup>893</sup> Pocock avalia que a alternância proposta por Harrington teria a mesma função da contínua renovação das instituições, proposta por Maquiavel por meio do retorno contínuo aos primeiros princípios da república. Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment*, p. 394.

<sup>894</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 33; *The Art of Lawgiving*, CW, L. I, cap. IV, p. 450-451.

numa monarquia regulada, se alguns condados pertencem à nobreza de maneira vitalícia e hereditária, outros devem ser administrados temporariamente por viscondes ou xerifes, que devem se suceder no governo; já numa democracia, todas as magistraturas devem ser eletivas e exercidas alternadamente pelos cidadãos, para que a maior parte do povo participe do governo<sup>895</sup>.

Em *The Prerogative of Popular Government*, Harrington esclarece que em um governo popular a alternância pode acontecer de diversas maneiras: nos ofícios públicos, como em Israel, Atenas, Esparta, Roma e Veneza, onde a maioria das magistraturas era exercida alternadamente entre os cidadãos; no Senado, como em Atenas e em Veneza, onde os cidadãos se revezavam no conselho do Areópago e no conselho chamado de *Pregati*; na Assembleia, como na congregação dos israelitas, na *ecclesia* dos gregos e na *comitia* dos romanos, nas quais o povo ou seus representantes decidiam sobre a guerra e a paz, a criação das leis, a eleição de magistrados e outros assuntos referentes à vida pública; nos ofícios públicos e na Assembleia, como em Israel, onde tanto o ofício de juiz quanto a participação na congregação eram funções eletivas; nos ofícios públicos e no Senado, como em Atenas e em Veneza; ou nos ofícios públicos, no Senado e na Assembleia, como no modelo proposto para Oceana<sup>896</sup>.

O segundo procedimento vinculado à superestrutura, que completa o primeiro, é o sufrágio popular para todas as magistraturas pelo voto secreto. Ele garante que as eleições sejam as mais livres possíveis, já que a obrigação ou o receio de votar diminui a liberdade dos cidadãos. Para uma eleição ser

---

<sup>895</sup> Harrington, J. *A System of Politics*, PE, cap. V, 11-13, p. 277-278.

<sup>896</sup> Harrington, J. *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. XII, p. 350-362.

efetivamente livre, é necessário que não haja favorecimentos por causa de amizades, nem constrangimentos por causa do medo<sup>897</sup>.

Os dois mecanismos que formam a superestrutura da república – rotatividade e sufrágio secreto – garantem a ampla participação dos cidadãos no governo e a sua mais plena liberdade. Eles são claramente inspirados no exemplo de Veneza, a única república contemporânea admirada por Harrington pela sua estabilidade, assegurada por ter mantido o olhar na prudência dos antigos<sup>898</sup>.

Em *The Prerogative of Popular Government*, afirma que numa república igualitária, o povo não provoca distúrbios, nem sedições, por três razões: não deseja mais liberdade, já que a estrutura do governo lhe assegura a necessária liberdade; não ambiciona mais poder, porque já exerce o que lhe cabe; e não cobiça mais riquezas, uma vez que a lei agrária regula a propriedade das terras<sup>899</sup>.

A república desigual ou instável é definida como aquela na qual “deve haver uma ausência ou desigualdade da lei agrária, ou da rotatividade, ou de ambas” (*The Commonwealth of Oceana*, PE, p.37). Os exemplos vinham da antiguidade: em Atenas havia alternância nas magistraturas, mas ela era exagerada, impedindo que os membros do governo compreendessem seus ofícios e adquirissem autoridade para conter a turbulência popular; em Roma, por ter duas ordens – patrícios e plebeus – com interesses distintos, a ambição dos patrícios impedia a alternância equitativa nas magistraturas, obstruindo a participação dos plebeus. A desigualdade no fundamento e na superestrutura explicaria a falta

---

<sup>897</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 33-34; *The Art of Lawgiving*, CW, L. I, cap. IV, p. 451.

<sup>898</sup> Se a constituição veneziana sempre despertou grande interesse dos ingleses, pelo menos desde o início do século XVI, foi no período do interregno que cresceu o entusiasmo pelas suas instituições políticas. A descrição de Harrington da constituição de Veneza parece se inspirar em *De Magistratibus et Republica Venetorum* de Gasparo Contarini, publicada em 1543 e traduzida para o inglês em 1599.

<sup>899</sup> Harrington, J. *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap.VIII, p.306.

de tranquilidade interna dessas repúblicas em comparação com Veneza, que tem mantido a paz e a serenidade por tanto tempo, em razão de uma lei agrária e de uma alternância nas magistraturas equitativas<sup>900</sup>.

Roma serve assim muito mais como ilustração de uma patologia política do que como um modelo de governo. Apesar de admirar sua disciplina militar e suas conquistas, a República romana não é utilizada, como nos escritos de Nedham, como exemplo a ser imitado. Ela é considerada instável e suscetível a tempestades domésticas. A inimizade contínua entre patrícios e plebeus, que caracterizou sua história, é avaliada como prejudicial ao interesse público, devendo ser evitada por meio de ordenações que promovam a concórdia entre as partes que compõem a república<sup>901</sup>.

Há dessa maneira uma rejeição à concepção maquiaveliana de que os conflitos são inerentes a todo corpo político e que é preciso criar mecanismos institucionais capazes de canalizar tais conflitos para que eles possam gerar boas leis e, conseqüentemente, a liberdade. Como Milton e Nedham, Harrington não tem entusiasmo por conflitos e dissensões sociais, nem os considera como algo que desperta e alimenta a virtude cívica. Acredita que Roma poderia ter conquistado seu império sem esses tumultos, que prejudicaram sua estabilidade. Em sua avaliação, os conflitos entre patrícios e plebeus poderiam ter sido evitados, se os patrícios não formassem uma ordem distinta e hereditária; e se fosse proibida a participação do povo no debate público<sup>902</sup>.

Só esta repulsa em relação às dissensões já seria suficiente para questionar a imagem construída de Harrington como o

---

<sup>900</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 37-38; *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. VIII, p. 307; *The Art of Lawgiving*, CW, L. I, cap. IV, p. 452.

<sup>901</sup> Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. II, cap. IV, p. 481.

<sup>902</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 80.

principal representante do republicanismo de Maquiavel na Inglaterra<sup>903</sup>. Nem seria necessário mostrar o seu desacordo em tantos outros pontos: no papel da aristocracia numa república, que ele considera fundamental para sua estabilidade; ou na noção de virtude, que ele emprega no sentido tradicional, distante da *virtù* maquiaveliana<sup>904</sup>.

O seu republicanismo está muito mais próximo do republicanismo antigo, na busca de uma constituição harmoniosa que, por sua mistura e equilíbrio de formas, previna discórdias políticas e sociais. Do mesmo modo que Bodin e Hobbes, preza a ordem, a paz e a tranquilidade; e teme o distúrbio, a intemperança e a turbulência da multidão. Mas, diferentemente dos dois teóricos da soberania, acredita que esta ordem e segurança podem ser alcançadas pelo governo popular, por meio da mistura de princípios da monarquia, da aristocracia e da democracia, como nas repúblicas de Esparta e de Veneza.

Na sua avaliação, a república saudável deve ser medida muito mais pela longevidade do que pela vitalidade ou pela potência. É a longevidade de Esparta que o impressiona, apesar de seu Senado ter sido vitalício e a sucessão de seus reis, hereditária. Contra o tradicional argumento de que as repúblicas sempre foram um palco de anarquia, sedições e conflitos entre facções, Harrington procura mostrar que uma república pode ser estável, desde que não permita o surgimento de facções, suscitadas pelos conflitos e dissensões. Isto porque, quando se estabelecem facções, elas passam a lutar pelos seus interesses, colocando em risco a liberdade, uma vez que tentam impor seus interesses privados ao corpo político. Para Harrington, a origem de toda facção não estaria tanto nas diferenças sociais, religiosas ou

---

<sup>903</sup> Imagem construída principalmente pelos escritos de Pocock. Pocock, J. G. A. *The Ancient Constitution and The Feudal Law*, p.124-147; "Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century", p. 549-583; "*The only politician*": *Machiavelli, Harrington and Felix Raab*, p. 265-296; *The Machiavellian Moment*, p. 383-422.

<sup>904</sup> Cromartie, Alan. "Harringtonian virtue: Harrington, Machiavelli, and the method of the moment", p. 987-1009.



políticas, mas principalmente nos defeitos dos arranjos institucionais. Por isso, as instituições deveriam ser construídas e deveriam funcionar de tal modo que fossem capazes de evitar o surgimento de facções.

Outra república da antiguidade estimada, citada invariavelmente como exemplo a ser seguido, é Israel. Apesar de suas eleições irregulares para os cargos públicos, ela é descrita como modelo de estabilidade entre as repúblicas antigas pela sua lei agrária e sua alternância no exercício das magistraturas. Se Harrington não foi o único a avaliar a constituição dos hebreus que antecedeu o estabelecimento da realeza como republicana, ele foi o primeiro, pelo menos na Inglaterra, a identificar princípios constitucionais no estado hebreu pelos quais uma república poderia ser construída nos tempos modernos<sup>905</sup>.

As narrativas bíblicas são uma referência constante em sua obra, sendo mais citadas do que qualquer outra fonte<sup>906</sup>. Algumas passagens dizem respeito a questões propriamente teológicas, em particular à ação divina no mundo. Mas a maioria das citações refere-se à descrição histórica do governo de Israel, visto tanto como uma ordenação estabelecida por Deus a ser reproduzida pela arte humana quanto um exemplo da prudência dos antigos a ser considerado na comparação com outros governos<sup>907</sup>.

A sua profunda admiração pela República de Israel, juntamente com o uso exaustivo das Sagradas Escrituras, tem levado alguns intérpretes a destacar o fundamento teológico de seu pensamento político. Eles argumentam que, por ser um típico

---

<sup>905</sup> Harrington dedica alguns capítulos de *The Prerogative of Popular Government* e todo livro II de *The Art of Lawgiving* à análise da República de Israel, apresentando-a como modelo a ser seguido pela Inglaterra. Harrington, J. *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. II, cap. III, p. 392-399; cap. IV, p. 400-408; *The Art of Lawgiving*, CW, L. II, p. 454-492.

<sup>906</sup> O conhecimento bíblico de Harrington, como da maioria dos intelectuais protestantes de sua época, era vasto, principalmente em relação ao Antigo Testamento. Gooch, G. P. *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, p.249 e seg.

<sup>907</sup> Em *Seven Models of a Commonwealth*, o governo da República de Israel é apresentado como o primeiro modelo de um governo popular. Harrington, J. *Seven Models of a Commonwealth*, CW, p. 628-629.

puritano, identificado mais claramente com os Independentes, Harrington pensava a política com base num esquema rigidamente cristão, atribuindo à providência divina um papel preponderante no movimento da história<sup>908</sup>. Um exemplo frequentemente citado do seu providencialismo é a parte final do discurso que encerra a apresentação do modelo proposto para Oceana<sup>909</sup>.

Numa espécie de compilação do *Cântico dos Cânticos*, Oceana é apresentada como a rosa de Sharon e o lírio formoso dos vales, comparada com as tendas de Cedar e a torre de Davi, exaltada como a rainha da terra e a sagrada esposa de Jesus, numa clara reminiscência ao canto de Salomão dedicado a Jerusalém<sup>910</sup>. Assim, a restauração da república do reino de Deus teria em Oceana, a nação eleita para ser a nova Jerusalém, o momento apocalíptico, no qual se veria a atuação da graça divina na história:

“Agora se você adiciona à propagação da liberdade civil, que é tão natural nesta república que não pode ser omissa, a propagação da liberdade de consciência, este império, este patronato do mundo, é o reino de Cristo. Porque como o reino de Deus do Pai foi uma república, assim também será o reino de Deus do Filho; e o povo estará preparado para o dia de seu poder” (*The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 232).

Mas outros intérpretes têm relativizado este providencialismo, com o argumento de que Harrington vê a constituição da República de Israel muito mais como produto da arte humana do que da criação divina. Nessa perspectiva, Deus aparece simplesmente como aquele que propôs uma constituição política para seu povo, mas deixou a ele a decisão de adotá-la. Prova disso é o seu reconhecimento de que, mesmo tendo uma inspiração divina, Israel não alcançou a perfeição de uma república estável, uma vez que o povo hebreu não manteve as ordenações estabelecidas por Deus. Esses intérpretes ainda

<sup>908</sup> Gough, J. W. “Harrington and Contemporary Thought”. In: *Political Science Quarterly*, n. 45, 1930, p. 395-404; Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment*, p. 366 e 396-397;

<sup>909</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 232-233.

<sup>910</sup> Cântico dos Cânticos 1, 5-6; 2,1-2 e 10-23; 4,4-5; 5,3; 6,4

observam que Harrington faz uso do argumento, frequentemente empregado para criticar os defensores do direito divino, de que Deus determinou a existência de governos, para que os homens pudessem ter uma vida civil organizada, mas não definiu um tipo específico de governo, deixando à prudência humana esta escolha. Eles também advertem que Harrington, seguindo o procedimento comum entre os seus contemporâneos, que colocavam a história clássica ao lado da bíblica e as tratavam concomitantemente, quase sempre cita seus exemplos históricos em ordem cronológica, o que implica necessariamente em começar pela República de Israel e depois seguir com outros modelos de governo da antiguidade clássica<sup>911</sup>.

De fato, nos escritos de Harrington, Deus aparece quase sempre agindo nos assuntos humanos por vias naturais. O único caso concebido em que a providência divina deve atuar de maneira direta é a segunda vinda de Cristo, quando ele deverá reinar com seus santos e mártires. A atuação divina se dá por meio de agentes secundários, como a prudência humana, sendo sua influência muito mais mediada do que imediata. Se Harrington cita vários exemplos de repúblicas criadas por legisladores humanos ou pelas vicissitudes históricas, ele não exemplifica nenhuma república que tenha sido criada diretamente pelas mãos de Deus. Mesmo uma nação eleita, como Israel, não teria recebido uma assistência especial de Deus, pois se desenvolveu por regras estabelecidas pela prudência humana. Neste sentido, o valor dos antigos foi ter retirado os princípios políticos das marcas deixadas pela providência divina na natureza<sup>912</sup>.

A sua defesa do acréscimo de liberdade de consciência à liberdade civil também comprava o caráter secular de seu

---

<sup>911</sup> Davis, J. C. Pocock's Harrington: Grace, Nature and Art in the Classical Republicanism of James Harrington. In: *The Historical Journal*, 1981, v. 24, n. 3, p. 683-697; Wettergrenn, John. "Note on the intention of James Harrington's political art", p. 64-65; Diamond, Craig. "Natural Philosophy in Harrington's Political Thought". In: *Journal of the History of Philosophy*, vol. XVI, 1978, p. 387-398.

<sup>912</sup> Harrington, J. *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, p. 370.

pensamento político. Num período em que a liberdade de consciência era um dos temas mais controversos, três possibilidades apresentavam-se como as mais viáveis: absoluta liberdade de consciência e nenhuma interferência do poder civil na vida religiosa dos cidadãos; tolerância ilimitada em torno de uma Igreja nacional estabelecida pelo governo civil; tolerância limitada em torno de uma Igreja nacional. O ponto em comum entre as três possibilidades era o reconhecimento da inevitável dissidência religiosa e, conseqüentemente, impossibilidade de uma uniformidade de crença religiosa. A questão discutida era o nível de tolerância admitido que não compromettesse a estabilidade política. Em *A System of Politics*, ao tratar da religião, Harrington afirma que num governo, no qual não é admitido o livre exercício de outra crença, a não ser a religião oficial, não há liberdade de consciência. Ele diferencia então a liberdade de consciência total – quando o cidadão pratica sua religião livremente, de acordo com sua consciência, sem ser impedido de ocupar um ofício público – da liberdade de consciência parcial – quando o cidadão pratica sua religião livremente, de acordo com sua consciência, mas se esta não for a religião nacional, é impedido de ocupar um ofício público; e defende a liberdade de consciência total<sup>913</sup>.

Para Harrington, a liberdade de consciência aparece inseparável da liberdade civil. Qualquer restrição na liberdade de crença e de expressão no campo religioso implica numa ameaça para a liberdade civil. Sem a liberdade de consciência total, a liberdade civil não pode ser perfeita; e sem liberdade civil, a liberdade de consciência não pode ser total: “os homens que têm os meios de assegurar a liberdade de consciência também têm os meios de assegurar a liberdade civil; e eles o farão se forem oprimidos em suas consciências” (*A System of Politics*, PE, cap. VI, 5, p.282). Os meios de assegurar a liberdade de consciência são então relacionados à propriedade: “os homens partícipes na

---

<sup>913</sup> Harrington, J. *A System of Politics*, PE, cap. VI, 1-4, p. 282.

propriedade, ou num ofício civil ou militar, têm os meios de assegurar a liberdade de consciência” (*Ibid.*, cap. VI, 6, p.282).

Segundo Harrington, o governo popular é o único capaz de admitir a liberdade de consciência total e assegurá-la. Tanto na monarquia absoluta quanto na monarquia regulada, o povo não tem a preponderância na propriedade das terras, impedindo os cidadãos de ter os meios necessários para assegurar a liberdade civil e, conseqüentemente, a total liberdade de consciência. Outro inconveniente da monarquia é que a religião nacional não reflete a crença da maior parte do povo. Já num governo popular em que as decisões políticas sempre refletem o interesse da maior parte do povo, a religião nacional será estabelecida por esta maioria. Além disso, em geral, o governo monárquico tem a pretensão da infalibilidade em matéria religiosa, perseguindo e punindo aqueles que professam outra fé. A religião imposta é desse modo coercitiva, submetida aos interesses do monarca ou da nobreza, impedindo a prática da verdadeira religião. Ao contrário, o governo popular não tem esta pretensão de infalibilidade, mas, pela sua multiplicidade de pontos de vista, permite a diversidade de expressão religiosa. A religião nacional de um governo popular é assim menos coercitiva e permite a prática da verdadeira religião<sup>914</sup>.

Para Harrington, o homem é um ser religioso e o governo que não permite a livre expressão deste sentimento não é adequado à natureza humana. Além disso, qualquer tentativa de imposição de uniformidade religiosa, numa comunidade dividida em diversas crenças, seria destrutiva para a ordem social, causando inevitavelmente tumultos e sedições. A crença religiosa deve ser vista como algo puramente pessoal, uma opção dos indivíduos que tem de ser respeitada pelo poder público, que deve garantir a sua livre expressão. Mas, por reconhecer o potencial da religião como força social unificadora, Harrington defende o estabelecimento de

---

<sup>914</sup> Harrington, J. *A System of Politics*, PE, cap. VI, 7-21, p. 282-284.

uma Igreja nacional, que deveria estar sob o controle do governo civil, responsável pela formulação de uma doutrina aceitável para a vida civil<sup>915</sup>.

Nos últimos parágrafos da primeira parte de seu discurso preliminar, ao tratar do poder legislativo, Harrington diferencia as leis civis das leis eclesiásticas e lamenta que as leis eclesiásticas tenham deixado de ser responsabilidade dos magistrados, como era na prudência antiga, para ficar nas mãos do papado, como tem sido na prudência moderna. Ele argumenta que, se a convicção privada de um homem produz sua religião privada, a consciência nacional, representada pela república, deve produzir uma religião nacional; e ambas podem coexistir na vida pública, no âmbito de cada consciência, particular e nacional. Afinal, a vida civil demanda liberdade de consciência e a subordinação da Igreja ao Estado<sup>916</sup>.

Harrington não se cansa de repetir que a política é uma arte e que a arte é a observação ou imitação da natureza. A imitação da natureza na arte da política resulta em diferentes tipos de governo, de acordo com as circunstâncias históricas. Todos os governos são artificiais e não podem ser instituídos pela fantasia da mente humana, mas devem sê-lo pelo conhecimento da natureza. Oceana é descrita como uma república imortal, não por estar sustentada na providência divina, mas por estar de acordo com os princípios identificados na natureza pela sabedoria humana.

Se os mecanismos institucionais apresentados são capazes de manter uma república estável, para garantir a sua existência e efetividade, eles devem estar estabelecidos nas ordenações fundamentais do governo, que por sua vez devem estar expressas

---

<sup>915</sup> Seguindo os defensores da mais ampla tolerância religiosa daquela época, Harrington excluía dessa tolerância os não cristãos e os católicos romanos, com o argumento protestante tradicional de que eles não eram confiáveis, já que não estavam ligados por um juramento de fé, e de que os católicos eram fiéis a um poder estrangeiro, no caso, o papado, que conspirava contra os protestantes ingleses.

<sup>916</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 40-41.

na sua constituição. Em *Art of Lawgiving*, Harrington distingue as ordenações, entendidas como a estrutura ou moldura de um governo, que estabelecem a sua constituição, das leis, que são emanadas das ordenações legislativas desse governo. Neste sentido, a legislação estaria hierarquicamente abaixo das ordenações e não poderia alterá-las. Por isso, para uma república manter-se igual e estável, as suas ordenações deveriam ser inalteráveis<sup>917</sup>.

As ordenações de um governo, que estabelecem suas instituições, descrevem suas funções e limitam seus poderes, são consideradas essenciais para a estabilidade de uma república. Elas asseguram que as ações dos cidadãos visem o interesse comum e impedem a existência de poderes arbitrários e ilimitados de indivíduos ou grupo de indivíduos. Embora haja certa desconfiança de Harrington da ação humana sem o controle institucional, ele acredita que a constituição, este conjunto de ordenações, deve ser obra de um só homem, que concentre todo poder em suas mãos e possa estabelecê-la de uma só vez, para que ela seja perfeita desde o seu início. A tradicional figura do Legislador, que conhece o que é melhor para o povo, reaparece então no lugar do desenvolvimento histórico.

#### **4.6. O modelo constitucional**

Antes de apresentar sua proposta constitucional, Harrington narra, já no encerramento de seu discurso preliminar, a escolha do comandante do exército de Oceana, pelo sufrágio universal dos soldados, para a função de Lorde Arconte. A opinião de Maquiavel de que feliz é o povo que tem a sorte de ter um sábio legislador capaz de lhe dar todas as ordenações de uma única vez, como Esparta teve Licurgo<sup>918</sup>, é lembrada para saudar a decisão de

---

<sup>917</sup> Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. I, cap. IV, p. 452.

<sup>918</sup> Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L.I, cap.2, p.12-13.

atribuir ao Lorde Arconte o papel de demiurgo da nova constituição<sup>919</sup>.

De acordo com a narrativa ficcional, que descreve a formação do Conselho de Legisladores, Lorde Arconte nomeia 50 conselheiros para lhe auxiliar na elaboração da nova constituição. Por considerar inseguro seguir apenas a imaginação nesta tarefa, ele recomenda que os conselheiros vasculhem os arquivos da história e explorem os tesouros escondidos nas minas da prudência antiga. Ele traz então uma urna da qual cada conselheiro retira o nome de uma república memorável – Israel, Atenas, Esparta, Cartago, Roma, Veneza, Províncias Unidas, entre outras – a fim de estudá-la e preparar-se adequadamente para apresentar suas sugestões.

Em seguida, as ordenações propostas pelos conselheiros são apresentadas, no palácio chamado Alma (St. James), aos delegados do povo, uma vez que a nova constituição deve ser sancionada pelo povo. Os delegados reúnem-se posteriormente no grande hall do Panteão (Westminster Hall), para discutir as ordenações sugeridas e propor, quando considerarem necessárias, alterações. Expostas as sugestões e encerradas as discussões, a nova constituição é redigida pelo Lorde Arconte, que se dirige ao povo, a fim de enunciá-la e explicá-la<sup>920</sup>.

O modelo constitucional apresentado, nesta parte ficcional da obra, revela a tentativa de traduzir princípios extraídos da história de repúblicas memoráveis num arranjo institucional capaz de proporcionar estabilidade e longevidade à república instaurada na Inglaterra. Cada ordenação, instituição ou magistratura é ditada

---

<sup>919</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 66-67. Em *A System of Politics*, Harrington retoma esta ideia de que um só legislador, procedendo de acordo com a arte e o conhecimento, é capaz de produzir uma constituição perfeita. Ao contrário de um conselho que dificilmente alcança tal perfeição, em razão da diversidade de pontos de vista. O principal argumento é de que o estabelecimento de uma constituição é um trabalho de invenção, próprio de quem detém conhecimento, e não de julgamento, mais apropriado para uma assembleia. Harrington, J. *A System of Politics*, PE, cap. V, 3 e 18, p. 276 e 279.

<sup>920</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 69-71.



por alguma consideração teórica, ancorada por um princípio normalmente enunciado no discurso preliminar. Nada é incidental nem gratuito. O modelo está dividido em duas grandes partes: a construção da república e a sua forma.

#### **4.6.1. A construção da república**

Na construção da república, a tarefa inicial a ser realizada é a distribuição da matéria da qual a república é constituída, ou seja, a sua população. A divisão da população de Oceana é o primeiro passo para a organização do sistema eleitoral, que vai estabelecer as fundações sobre as quais todas as instituições e magistraturas serão posteriormente edificadas.

Entre as repúblicas analisadas, três são consideradas as principais referências para esta tarefa: Israel, Esparta e Roma. O exemplo de Israel ilustra que os habitantes de uma república devem estar distribuídos em unidades territoriais de acordo com o local de sua residência. Em cada unidade, da mais elementar até a mais abrangente, deve haver instituições e magistraturas, hierarquizadas conforme sua abrangência e importância. O exemplo de Esparta, além dessa distribuição territorial com suas instituições e magistraturas, mostra a importância de dividir os cidadãos segundo a idade mais conveniente para o serviço militar e os ofícios públicos<sup>921</sup>.

Mas é o exemplo de Roma a referência mais relevante para a distribuição da matéria. A divisão de sua população em servos e homens livres, a distribuição dos cidadãos em cúrias, centúrias e tribos, a separação dos cidadãos entre as centúrias de acordo com a idade e a renda inspiram as ordenações que estabelecem a construção da República de Oceana. Ao mesmo tempo, Roma parece ser o exemplo do que deve ser evitado, para que a república não seja perturbada com distúrbios e conflitos entre os

---

<sup>921</sup> *Id., ibid.*, p. 72-74.

seus cidadãos. Por exemplo, a reforma proposta por Sêrvio Túlio, que privilegiava as centúrias das primeiras classes, é criticada por concentrar as decisões nos mais ricos, prejudicando a participação das outras classes, o que pode gerar contínuos conflitos entre os cidadãos<sup>922</sup>.

A primeira ordenação proposta classifica a população de Oceana de acordo com a qualidade das pessoas em servos (*servants*) e homens livres (*freemen*). Só os homens livres, definidos como aqueles que se mantêm com seus próprios recursos, são considerados capazes de exercer a cidadania. Os servos, definidos como aqueles que dependem da vontade de outrem para viver, são excluídos da vida política, por não ter independência econômica necessária para expressar a própria vontade<sup>923</sup>.

Sem entrar no longo debate sobre o sentido de servo (*servants*) na Inglaterra seiscentista, é importante ressaltar que a servidão é considerada por Harrington incompatível com a cidadania, porque implica em dependência ou submissão em relação à vontade de outrem, num argumento muito próximo daquele enunciado pelos *levellers* nos debates em Putney. A autossuficiência econômica surge como um critério decisivo para ser cidadão, porque ela permite a independência e autonomia para o exercício da própria vontade. Mas esta autossuficiência, diferentemente dos *levellers* e mais próxima da tradição inglesa, aparece claramente condicionada à propriedade, uma vez que só proprietários são considerados homens livres. O argumento

---

<sup>922</sup> Sêrvio Túlio elevou o número de centúrias das classes sociais mais elevadas, sendo 18 centúrias ocupadas pela classe da cavalaria – 12 para os membros da aristocracia romana, os patrícios, 6 para os não aristocratas – e 80 centúrias ocupadas pelos soldados mais ricos da infantaria. Como a votação nas centúrias começava pelas centúrias das classes mais altas, quando essas 98 centúrias concordavam, o restante das centúrias romanas sequer era convocado para o sufrágio. Por isso, as centúrias com maior número de cidadãos, compostas por aqueles provenientes das classes intermediárias e mais baixas, acabavam não participando das decisões políticas, o que trouxe diversos distúrbios em Roma, especialmente com o aumento da população.

<sup>923</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 75.

decisivo parece ser que sem propriedade, meio através do qual as pessoas podem expressar seus interesses, não há possibilidade de participação no interesse comum<sup>924</sup>.

A exclusão de cidadãos da vida política é prevista apenas em dois casos: quando eles desperdiçam seu patrimônio ou quando se recusam a prestar o serviço militar. O argumento para a primeira exclusão é de que, se alguém gasta de maneira pródiga seus bens, não pode ser considerado apto para um ofício público, que lida em geral com o patrimônio da república. O argumento para a segunda é de que a recusa em defender a república demonstra a falta de compromisso com o bem público.

A segunda ordenação classifica os cidadãos de acordo com a idade em jovens (*youth*), entre 18 e 30 anos, e anciões (*elders*), acima dos 30 anos<sup>925</sup>. Esta divisão está baseada principalmente em propósitos militares, já que os jovens são designados a servir o exército nas campanhas militares, fora do território como soldados, enquanto os anciões, no comando e guarda da nação como oficiais. Mas ela serve também para designar os ofícios públicos aos mais experientes, já que somente os anciões devem ocupar as principais magistraturas da república<sup>926</sup>.

A terceira ordenação qualifica os cidadãos de acordo com a riqueza. Os cidadãos cujas propriedades – terras, bens e rendas – estão abaixo de 100 libras por ano formam a ordem da infantaria (*foot*); e aqueles que possuem propriedades acima de 100 libras

---

<sup>924</sup> Esta possibilidade fica mais clara na afirmação, em *A System of Politics*, de que um homem pode viver de seus próprios recursos, sem ser assim um homem livre, e ser um servo de outro homem, a fim de aumentar sua renda. Harrington, J. *A System of Politics*, PE, cap. I, 15, p. 270.

<sup>925</sup> Em *The Art of Lawgiving*, a divisão é justificada pelo fato de os cidadãos acima dos 30 anos serem mais aptos para a administração civil, por serem mais experientes em razão da idade, enquanto os cidadãos entre 18 e 30 anos estariam mais aptos para a vida militar. Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. III, cap. I, p. 501.

<sup>926</sup> Kubik observa que 14 das 30 ordenações propostas referem-se ao exército; e 8 delas tratam especificamente da organização militar. Harrington emprega também termos militares tanto no nome das magistraturas quando na descrição de suas funções; e a maioria desses termos reproduz o vocabulário utilizado pelo Parlamento inglês, entre 1558 e 1660, em seus atos sobre o exército. Kubik, T. R. W. "How far the sword? Militia tactics and politics in The Commonwealth of Oceana", p. 186-212.

por ano formam a ordem da cavalaria (*horse*)<sup>927</sup>. Os termos infantaria e cavalaria referem-se claramente a organização militar e dividem os cidadãos entre aqueles que podem se equipar para o combate – cavalos, armaduras e outros equipamentos – e aqueles que só têm condições de combater com a força de seu corpo. Além disso, ela vai separar os cidadãos mais ricos, provenientes da ordem da cavalaria, para ocuparem determinadas magistraturas, revelando um critério econômico na formação da aristocracia de Oceana<sup>928</sup>.

A quarta ordenação distribui os cidadãos de acordo com o local de residência. Oceana é dividida geograficamente em 10.000 freguesias (*parishes*), 1.000 centúrias (*hundreds*) e 50 tribos (*tribes*). A freguesia é a unidade territorial mais elementar da república. Cada 10 freguesias reunidas formam 1 centúria; e cada 20 centúrias reunidas formam 1 tribo. Nessa distribuição dos cidadãos, as unidades territoriais devem ter uma extensão e população similares. A justificativa é de que a vida de uma república depende da reunião metódica do povo e a sua distribuição deve facilitar esta reunião<sup>929</sup>.

Tendo os cidadãos sido distribuídos de acordo com o local de residência, riqueza e idade, as ordenações seguintes vão tratar do processo eleitoral, um intrincado sistema de sucessivas votações

---

<sup>927</sup> Numa projeção de valores, 100 libras seriam equivalentes, hoje, a cerca de 280.000 libras. Este valor era o mínimo que o Parlamento de 1558 havia fixado para a participação militar. O Parlamento de 1650 havia aumentado este valor para 200 libras por ano em rendas, provenientes da propriedade da terra, e 2.000 libras em bens pessoais. Beckett, Ian F. W. *The Amateur Military Tradition 1558-1945*. Manchester: Manchester University Press, 1991, p. 7-60.

<sup>928</sup> Harrington alerta para os riscos dos extremos: a riqueza excessiva de alguns cidadãos pode subverter o balanço no domínio, o que implicaria numa mudança do império, ou seja, o fim da república; a pobreza extrema poderia levar os cidadãos que fazem parte do exército a trair a república em troca de pão. Assim, quando utiliza a expressão os mais ricos ou os mais pobres é sempre em torno daquela renda de 100 libras por ano. Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 76-77.

<sup>929</sup> Em *A System of Politics*, Harrington também afirma que o legislador deve começar delineando a forma de governo, que significa dividir o território da república em regiões apropriadas, e estabelecendo os ofícios e funções nessas regiões. No caso de uma democracia, em que sem igualdade dos eleitores dificilmente haverá igualdade dos eleitos, a divisão do território deve ser a mais igualitária possível. Ao contrário da monarquia absoluta ou da monarquia regulada, em que a divisão pode ser igualitária ou não. Harrington, J. *A System of Politics*, PE, cap. V, 4-6, p. 276.

em diferentes lugares e períodos do ano. A votação em todos os níveis – freguesias, centúrias e tribos – e para todas as magistraturas ocorre anualmente e combina fator aleatório – o nome de um candidato é proposto por um cidadão escolhido por sorteio – com voto secreto – o candidato se retira e os votos favoráveis ou contrários são depositados numa urna, definindo a eleição por maioria simples. A combinação de sorteio na nomeação e voto secreto no sufrágio visa tanto prevenir a influência sobre a votação, seja por intimidação, seja por compra de voto, quanto impedir qualquer arranjo partidário que estabeleça facções. A complexidade do sistema ainda é maior pelo fato de que são eleitos em todos os níveis dois tipos de representantes: aqueles que vão ocupar um ofício público nas três unidades territoriais; e aqueles que vão participar como deputados nas eleições para as magistraturas do nível superior<sup>930</sup>.

De acordo com a narrativa ficcional, para dirigir a primeira eleição, pois não foram ainda instituídos os magistrados responsáveis pelas eleições nas freguesias, centúrias e tribos, Lorde Arconte institui 1.000 inspetores (*inspectors*) e envia 500 para o norte e 500 para o sul. Ele institui também 4 supervisores gerais (*surveyor-general*) que vão fiscalizar esta primeira eleição. Cada inspetor fica encarregado da eleição de 10 freguesias ou de um número equivalente de habitantes.

A quinta ordenação define a forma pela qual serão eleitos, em cada uma das 10.000 freguesias, os representantes dos cidadãos mais velhos<sup>931</sup>. O mecanismo é relativamente complexo: na Igreja da freguesia, na primeira segunda-feira de dezembro, às 8 horas, reúnem-se os cidadãos com mais de 30 anos, para eleger um quinto dos presentes; os responsáveis pela eleição colocam

<sup>930</sup> O mesmo procedimento é proposto em *The Art of Lawgiving*. Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. III, cap. I, p. 501-504.

<sup>931</sup> Harrington justifica a preponderância dos cidadãos mais velhos nas magistraturas por exemplos históricos, em especial de Israel e de Roma, que mostram a preponderância do poder paterno e dos mais velhos. Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 80.

uma urna sobre a mesa central, com tantas bolas quanto o número de anciões presentes, sendo que uma das bolas é dourada e as demais, prateadas; os anciões vêm um a um e retiram uma bola; se a bola for prateada, ela é depositada numa bacia ao lado da urna e o ancião retorna ao seu lugar; aquele que retirar a bola dourada é o proponente (*proposer*); o proponente nomeia os candidatos, que ele considera mais aptos; cada candidato apontado se retira e todos os demais anciões votam de maneira secreta com bolinhas de linho (*pellet*) numa urna que possui dois lados, um para os votos positivos e outro para os votos negativos; as bolinhas afirmativas são derramadas numa bacia branca que se encontra do lado direito da mesa e as bolinhas negativas numa bacia verde que se encontra do lado esquerdo; após a apuração, se o candidato apontado obtiver a maioria dos votos afirmativos, é designado deputado da freguesia; os deputados (*deputies*) escolhidos são listados na ordem em que foram eleitos, sendo que o primeiro da lista deve necessariamente ser da ordem da cavalaria. Nenhum deputado pode ser eleito por duas vezes consecutivas<sup>932</sup>.

A ordenação estipula também as respectivas funções de cada um dos eleitos pelo resultado do sufrágio. Os cinco primeiros da lista vão exercer ofícios públicos na própria freguesia: os dois primeiros tornam-se supervisores (*overssers*), responsáveis pelas próximas eleições e por registrar os resultados do sufrágio; o terceiro da lista torna-se delegado (*constable*), encarregado de manter a paz e a ordem pública na freguesia; e os outros dois tornam-se acólitos (*churchwardens*), responsáveis por cuidar das propriedades da Igreja e dos pobres. Todos os deputados eleitos, inclusive os cinco primeiros magistrados, formam a chamada lista da primeira moção e vão ser representantes da freguesia nas eleições das centúrias.

---

<sup>932</sup> Id., *ibid.*, p. 78-80.

A sexta ordenação estabelece a eleição dos párocos (*parsons*) e vigários (*vicars*) das freguesias em casos de falecimento ou afastamento. Este mecanismo também é complexo: o mais antigo deputado da freguesia reúne a congregação dos fiéis, que elege um ou dois deputados; esses deputados dirigem-se à universidade com um certificado dirigido ao vice-chanceler, informando a morte ou afastamento do pároco, o valor disponibilizado pela congregação para o novo pároco e o desejo de receber um candidato por um período de experiência; o vice-chanceler da universidade aponta um candidato que exerce o ofício de pároco ou vigário por um período de um ano; após o período experimental, o candidato é submetido à votação dos anciões; se ele não obtiver dois terços dos votos afirmativos, deve ser substituído por um novo candidato, enviado pelo vice-chanceler; quando um candidato obtiver dois terços dos votos afirmativos, torna-se o pároco da freguesia<sup>933</sup>. Os párocos ou vigários são responsáveis pelas preces, pela pregação da palavra divina e pela administração dos sacramentos, segundo as diretrizes do Parlamento<sup>934</sup>.

O próximo passo no processo eletivo é reunir os deputados das 10 freguesias mais próximas, ou de um número mais ou menos perto deste, para uma assembleia anual, a ser realizada numa cidade localizada na região mais conveniente entre as freguesias. Trata-se do segundo nível de eleições, que ocorre anualmente nas

---

<sup>933</sup> Esta ordenação, segundo Harrington, devolve ao povo o poder da ordenação sacerdotal ao povo, que lhe pertencia originariamente, de acordo com as Escrituras. Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 82-83. Em *The Prerogative of Popular Government*, ele procura mostrar como na Igreja Cristã dos primeiros apóstolos prevalecia o poder do povo na ordenação de seus vigários. Harrington, J. *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. II, cap. V, p. 409-431

<sup>934</sup> Esta ordenação também proporciona a liberdade de consciência, pois permite que, mesmo diante de uma religião oficial, as demais seitas protestantes possam existir e professar sua fé, com exceção dos judeus, papistas e idólatras. Essa liberdade de consciência mitigaria as disputas internas entre os cidadãos a respeito da religião e garantiria a existência de magistrados para auditar casos de diferenças religiosas. Em *The Art of Lawgiving*, mantendo os mesmos princípios de uma religião oficial e de plena liberdade de consciência, Harrington dedica um capítulo para tratar da parte religiosa do modelo de governo proposto. Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. III, cap. II, p. 514-517.

1.000 centúrias. Neste segundo nível, o método da eleição passa a ser indireto, no sentido de que apenas os representantes das freguesias têm direito de voto<sup>935</sup>.

A sétima ordenação da constituição proposta estabelece a forma pela qual os deputados das freguesias, reunidos na sua centúria, elegem sete magistrados para exercer ofícios públicos na centúria: um juiz de paz (*justice of peace*), um primeiro jurado (*juryman*), um capitão (*captain*) e um porta-estandarte (*ensign*) pela ordem da cavalaria; e um segundo jurado (*juryman*), um delegado (*high constable*) e um magistrado responsável pelos inquéritos (*coroner*) pela ordem da infantaria. O sistema de votação é similar ao da eleição dos deputados da freguesia, combinando sorteio com sufrágio, a fim de impedir qualquer possibilidade de fraude ou de favorecimento. A ordenação estipula ainda as funções civis e militares de cada um desses magistrados que formam a chamada lista das nebulosas<sup>936</sup>.

O passo seguinte é a eleição nas 50 tribos. Cada tribo é formada pela reunião de 20 centúrias. Os eleitores neste nível ainda são os deputados das 200 freguesias que formam cada tribo. O procedimento de votação é mais complexo do que os anteriores, seguindo o mesmo espírito de uma combinação de sorteio com voto secreto.

A oitava ordenação estabelece a organização das listas da primeira moção e das nebulosas recebidas das freguesias e das centúrias, para que possa ser realizado o encontro anual da tribo. Descreve também o sorteio dos capitães e dos porta-estandartes para cada grupo da cavalaria e da infantaria. A nona ordenação estipula o trabalho dos censores na preparação das listas dos deputados eleitos pelas freguesias e centúrias. A décima

---

<sup>935</sup> Este método indireto de eleição, presente em várias cidades italianas e em várias corporações comerciais e eclesiásticas do continente, não era desconhecido na Inglaterra. Tanto nas eleições para prefeito de Londres, nas décadas anteriores, quanto em eleições de várias congregações religiosas, recorria-se aos delegados eleitos, que representavam os membros da congregação na votação. Smith, H. F. Russell. *Harrington and his Oceana*, p. 39-40.

<sup>936</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 83-87.



ordenação estabelece a chamada lista da primeira magnitude, que contém os magistrados eleitos em cada tribo: um lorde xerife (*lord sheriff*) ou comandante em chefe (*commander-in-chief*), um lorde tenente (*lord lieutenant*), um lorde tabelião (*lord custos*), um condutor (*conductor*), um primeiro censor (*first censor*) e um segundo censor (*second censor*). A décima primeira ordenação estipula os deveres e as funções de cada um dos magistrados eleitos: o lorde xerife é responsável por todo o processo eleitoral da tribo e por comandar uma tropa especial (*phylarch*), formada por sessenta e seis soldados, para que possa ser mantida a ordem nos encontros da tribo e garantida a execução das decisões dos magistrados; o lorde tenente é o comandante-em-chefe das tropas da infantaria e o segundo em comando da tropa especial; o lorde tabelião é responsável pelas listas das reuniões anuais da tribo e por encaminhá-las para a capital de Oceana, sendo ainda o terceiro em comando da tropa especial; os dois censores zelam para que as regras eleitorais sejam observadas em todas as reuniões da tribo, podendo instituir ministros para interferir em disputas civis<sup>937</sup>.

Assim, essas quatro ordenações estipulam como as listas de eleitores das freguesias, centúrias e tribos são elaboradas e informam o número de deputados em suas respectivas circunscrições. Dessa forma, termina o primeiro dia de eleição nas tribos. A eleição prossegue no dia seguinte. Os eleitores continuam a ser os deputados das freguesias, mas os eleitos não serão mais encarregados dos ofícios públicos da tribo. Eles serão enviados para Empório, capital de Oceana, como representantes de cada tribo, a fim de formar o órgão legislativo supremo<sup>938</sup>.

---

<sup>937</sup> As funções de cada uma dessas magistraturas não são muito detalhadas. Charles Blitzer, em seu estudo sobre o pensamento político de Harrington, procura descrevê-las por analogia com os ofícios existentes na Inglaterra nesse período. Blitzer, Charles. *An Immortal Commonwealth*, p. 262-268.

<sup>938</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 88-95.

A décima segunda ordenação estabelece a chamada lista da galáxia, com nove deputados eleitos, cinco membros da ordem da cavalaria e quatro membros da ordem da infantaria. Os dois primeiros membros da ordem da cavalaria tornam-se representantes da tribo na câmara legislativa alta, chamada de Senado. Os outros sete restantes – três membros da ordem da cavalaria e quatro membros da ordem da infantaria – tornam-se representantes da tribo na câmara legislativa baixa, chamada de Assembleia do Povo. O mandato dos senadores e dos deputados do povo é de três anos, sem possibilidade de reeleição<sup>939</sup>.

O Senado e a Assembleia do Povo serão renovados anualmente em um terço de seus membros. Por isso, no momento da criação desses conselhos, serão necessárias três eleições consecutivas, em três dias seguidos, em cada uma das 50 tribos: no primeiro dia, uma primeira lista vai qualificar os eleitos para o mandato de um ano (100 senadores e 350 deputados do povo); no segundo dia de eleição, outra lista vai qualificar os eleitos para um mandato de dois anos (100 senadores e 350 deputados do povo); e no terceiro dia de eleição, outra lista vai qualificar os eleitos para um mandato de três anos (100 senadores e 350 deputados do povo). Assim, o Senado de Oceana é constituído por 300 senadores; e a Assembleia do Povo, por 1050 deputados, sendo 450 provenientes da ordem da cavalaria e 600 da infantaria. Nas duas casas os representantes estão divididos em três grupos, chamados de três regiões, de acordo com o ano em que se encontra seu mandato. A partir do primeiro ano de funcionamento dessas câmaras legislativas, as eleições passam a ter uma única lista da galáxia, que vai apontar os eleitos para um mandato de três anos (100 senadores e 350 deputados do povo). Desse modo, a cada ano um terço dos membros de cada câmara é substituído por novos membros, respeitando o princípio da alternância no

---

<sup>939</sup> O mesmo processo de composição do Senado e da Assembleia é descrito em *The Art of Lawgiving*. Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. III, cap. I, p. 504-505.

exercício das magistraturas. Este princípio visa assegurar a participação do maior número possível de cidadãos no governo, evitar o perigo da longa permanência no cargo público e garantir certa continuidade dos negócios públicos, ao manter dois terços de seus membros em cada eleição<sup>940</sup>.

O restante da eleição segue os mesmos procedimentos do primeiro dia<sup>941</sup>. A parte referente à construção da república, que tratou da distribuição da matéria, ou seja, da população de Oceana, e do processo eleitoral, termina com um longo discurso do orador Hermes da tribo de Núbia, no qual enaltece os méritos da nova constituição, por estar de acordo com os princípios expostos no discurso preliminar<sup>942</sup>.

Mas estes princípios não parecem ter sido totalmente respeitados. Harrington havia defendido que a proposta de leis era tarefa de especialistas, exigindo inteligência, conhecimento e, sobretudo, serenidade. Por isso, a função de debater os problemas e propor soluções devia ser exercida pelos mais sábios e virtuosos membros da comunidade, reunidos num órgão legislativo reduzido, para que a discussão fosse a mais profícua possível. Já a função de decidir devia ser dada aos representantes do povo, que explicitam os interesses do povo. A legislação exigia assim a conjunção de dois elementos distintos: a sabedoria de poucos para o debate e os interesses de muitos para a decisão. Isto porque restringir o processo a apenas um desses elementos implicaria em perigo para a república: a sabedoria de poucos nem sempre

---

<sup>940</sup> O mesmo procedimento eletivo para o Senado e Assembleia do Povo, que garante a alternância no exercício das magistraturas, é defendido em *The Prerogative of Popular Government*. No último capítulo do primeiro livro, Harrington apresenta as formas possíveis de alternância nas magistraturas – ofícios públicos, senadores e deputados – e defende o modelo proposto por permitir a ampla participação dos cidadãos e garantir a segurança nos negócios públicos. Harrington, J. *The Prerogative of Popular Government*, CW, L. I, cap. XII, p. 350-371.

<sup>941</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 95-97. Os mesmos procedimentos são sugeridos em *A System of Politics*. Harrington, J. *A System of Politics*, PE, cap. V, 17, 25-32, p. 278 e 280-281.

<sup>942</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p.97-100.

contemplava o interesse de muitos; o interesse de muitos podia ser míope diante dos problemas.

No modelo constitucional proposto, além do Senado ser composto exclusivamente por cavaleiros, proprietários com renda acima de 100 libras por ano, tornando explícito o critério econômico de sua formação, a Assembleia do Povo tem mais de quarenta por cento de cavaleiros, acentuando o caráter aristocrático do governo proposto. Se no discurso preliminar havia sido enfatizada a necessidade de uma assembleia popular composta de cidadãos comuns, para que ela pudesse representar o interesse do povo, no modelo constitucional apresentado esta assembleia tem quase a metade de seus membros provenientes da ordem da cavalaria. Na hipótese de uma pequena parcela de deputados da ordem da infantaria – mais precisamente 76 deputados, ou seja, pouco mais de dez por cento – se juntar aos deputados da ordem da cavalaria, esta assembleia passa a representar o interesse de poucos, os cidadãos mais ricos de Oceana, podendo simplesmente ratificar as propostas encaminhadas pelo Senado que visem atender apenas aos interesses dos cavaleiros.

Além disso, ao restringir a participação no processo eletivo das principais magistraturas aos mais velhos, isto é, cidadãos com mais de 30 anos, a maioria da população fica impedida de votar em representantes para o Senado e a Assembleia do Povo. Dada sua relação direta com a Inglaterra do século XVII, os historiadores estimam que apenas cerca de 500.000 cidadãos, só um quarto da população teria o direito de participar das eleições no primeiro nível, que é o paroquial. Depois dessa primeira eleição, na qual são escolhidos um quinto dos cidadãos mais velhos, como deputados da paróquia, o número de eleitores nas eleições das centúrias e das tribos cai para menos de um vigésimo da população.

#### 4.6.2. A forma da república

Se a matéria não se extinguir, a responsabilidade de manter uma república no decorrer do tempo recai, segundo Harrington, sobre a sua forma, que está basicamente no seu movimento. Como o movimento eterno é circular, o segredo para manter uma república imortal está em descobrir o centro em torno do qual ela se movimenta. Este centro ou a base de todo governo são as suas leis fundamentais, que estabelecem aquilo que cada cidadão pode chamar de seu, ou seja, a sua propriedade, e os meios que garantem o que é seu, ou seja, a proteção de sua propriedade. A propriedade é relacionada ao domínio e a sua proteção, ao poder soberano. Assim, as leis fundamentais de uma república são a lei agrária, que proporciona a estabilidade com a manutenção do balanço do domínio, e a lei eleitoral, que estabelece a alternância conveniente ao exercício do poder soberano.

A décima terceira ordenação da constituição proposta estabelece a lei agrária de Oceana, que limita a riqueza dos cidadãos, na forma da propriedade de terras, no valor de 2.000 libras por ano. O propósito dessa lei é evitar a concentração de riquezas, que resultaria na desigualdade entre os cidadãos e, conseqüentemente, fim da república; e de manter a distribuição igualitária das terras, que é base material do governo popular a ser estabelecido<sup>943</sup>.

Depois de enunciada a ordenação, é apresentado um longo debate entre um jovem aristocrata, Filauto de Garbo, e o Lorde Arconte sobre as vantagens e desvantagens da lei agrária. O jovem aristocrata expõe seis razões contrárias à lei agrária: ela não é necessária em uma república, como defendeu Aristóteles, ao criticar a tentativa de sua introdução em Atenas<sup>944</sup>, e como

---

<sup>943</sup> O mesmo limite é mantido nos tratados publicados depois por Harrington. Harrington, J. *The Prerogative of Popular Government* CW, L. I, cap. XI, p. 344-5; *The Art of Lawgiving*, CW, L. III, cap. I, p. 504.

<sup>944</sup> A passagem citada é Aristóteles. *Política* II, 7.

mostravam os exemplos de repúblicas contemporâneas que não a possuíam; ela é perigosa para a república pelas dissensões que pode gerar, como sustentou Maquiavel, ao apontá-la como causa da destruição de Roma<sup>945</sup>; ela é insuficiente para afastar o perigo do retorno da monarquia, como provava o exemplo de Israel, que adotou o regime monárquico, mesmo possuindo uma lei agrária estabelecida por Deus; ela destrói o direito de família, ao impedir que a herança seja transmitida para um só dos filhos; ela arruína a indústria, pois não incentivava o esforço do trabalho humano, como mostrava o exemplo de Esparta, onde cada cidadão estava restrito apenas ao que conseguia produzir em sua própria terra; e mesmo que fosse de alguma serventia, a lei agrária dificilmente poderia ser introduzida em Oceana, pois as terras já estavam nas mãos de seus proprietários e não poderiam mais ser divididas em lotes iguais, como foi feito no início das repúblicas de Israel e de Esparta<sup>946</sup>.

Lorde Arconte responde à primeira objeção, sustentando que a lei agrária é necessária. Se ela não está presente na constituição de algumas repúblicas contemporâneas, como na Suíça e na Holanda, é porque nelas há tanto uma lei implícita na natureza de seus povos, que os leva a viver de maneira igualitária, quanto uma lei explícita de herança, que ordena a igual ou quase igual distribuição de terras entre os filhos, impedindo assim a concentração de propriedades e o surgimento de grandes desigualdades; e em Veneza, porque não há o temor pelo aumento da nobreza, em razão da mais plena igualdade econômica entre seus habitantes. Lorde Arconte lembra que o propósito da lei agrária é prevenir a concentração de riquezas que coloque em risco a existência de um governo popular. Por isso, se o legislador conseguir introduz esta lei na formação da república, como em

---

<sup>945</sup> A passagem citada é Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* L.I, cap.37

<sup>946</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p.101-104.

Israel e em Esparta, ela será seu principal fundamento; se não, o legislador terá de criar outros artifícios, como o ostracismo, que foi introduzido em Atenas. Enfim, a lei agrária é imprescindível, uma vez que fixa institucionalmente o balanço no domínio, impondo a moderação nos cidadãos e garantindo a estabilidade do governo. Na sua ausência, há um risco natural de variação no equilíbrio das propriedades, que gera inevitavelmente instabilidade e mudanças na forma de governo<sup>947</sup>.

As respostas às demais objeções são mais sucintas. Sobre o seu perigo, Lorde Arconte argumenta que a destruição de Roma não foi causada pela lei agrária, mas por outras razões. Citando Tito Lívio, para quem a riqueza introduziu em Roma a avareza, a volúpia e o luxo, destruindo todas as ordens, ele sustenta que foi a negligência em relação à lei agrária que arruinou Roma. Sobre a ineficiência da lei agrária em impedir o estabelecimento da monarquia, afirma que o caso de Israel mostra sua eficácia: uma vez instalada a monarquia pela vontade do povo, que estava descontente com as frequentes derrotas frente aos seus inimigos, ela não se manteve, porque já havia uma lei agrária que favorecia o governo popular. A respeito da destruição da família, Lorde Arconte lembra que a lei agrária não arruína a propriedade, mas apenas a limita. No caso de Oceana, apenas uns 300 proprietários ultrapassam o limite proposto de 2.000 libras por ano e o interesse de tão poucos não pode pôr em risco o equilíbrio de toda uma nação<sup>948</sup>. No que se refere à herança, se alguém tiver só um filho, suas terras já serão deste filho, mas se tiver cinco, é melhor para a família que as terras sejam divididas igualmente entre os filhos, atendendo assim o interesse de todos os descendentes e não apenas o interesse do filho mais velho. Sobre a destruição da

---

<sup>947</sup> *Id.*, *ibid.*, p.104-106.

<sup>948</sup> O padrão de 2.000 libras equivaleria a ter no máximo 5.000 lotes, conseqüentemente, 5.000 proprietários, segundo Harrington, o que não alteraria o equilíbrio que sustenta uma república. Ele parece estimar o total da renda anual em terras, na Inglaterra (Oceana), no valor de 10.000.000 libras. A lei agrária também fixa a mesma lei para a Irlanda (Panoepa) e o limite a 500 libras por ano na Escócia (Marpesia).

indústria, Lorde Arconte argumenta que o limite de propriedades resulta numa maior devoção ao bem possuído e uma maior indústria para melhorá-lo. Finalmente, sobre a impossibilidade de sua implantação em Oceana, ele reconhece as dificuldades em algumas situações, mas acredita que a força de um consentimento geral pode garantir a sua introdução. Além disso, argumenta que há o registro de todas as propriedades da nação no Tesouro Nacional, sendo possível dessa maneira refazê-lo. Se o governo popular é a melhor forma de governo, como já foi provado, e ele exige um balanço do domínio que lhe seja adequado, só a lei agrária pode fixá-lo para sempre, garantindo a estabilidade do governo<sup>949</sup>.

A décima quarta ordenação estipula a lei eleitoral de Oceana, de acordo com as determinações já estabelecidas pelas ordenações precedentes, que regulam as eleições nas freguesias, centúrias e tribos. Ela ainda trata do processo de eleição no Parlamento. Por ser inspirado no sistema veneziano, a primeira parte da ordenação apresenta o processo de escolha dos magistrados em Veneza<sup>950</sup>.

Após um longo discurso de Lorde Epimônio de Gárrula, que considera este sistema eleitoral complexo e inapropriado para os hábitos e costumes de Oceana, em especial a votação secreta e o recurso à sorte, Lorde Arconte responde que este é o sistema mais adequado contra possíveis fraudes e que a saúde de um governo

---

<sup>949</sup> *Id., ibid.*, p.107-114.

<sup>950</sup> O sistema descrito é relativamente complexo: para cada cargo público, são necessários 4 candidatos, sendo que para cada candidato é preciso um eleitor; no exemplo dado para a eleição de seis cargos, são necessários 24 candidatos e conseqüentemente 24 eleitores; os 24 eleitores são sorteados entre os 300 senadores por um sistema de bolas coloridas; cada grupo de 6 senadores sorteados forma uma comissão, no caso, serão 4 comissões constituídas; cada comissão nomeia um candidato, no caso, serão nomeados 4 candidatos para cada cargo público; os candidatos são apresentados ao Senado e os senadores votam de maneira positiva ou negativa nos candidatos; os candidatos com mais votos positivos são indicados para os cargos públicos.



popular reside na lisura do sufrágio, garantida pelo sorteio e votação secreta<sup>951</sup>.

Em seguida, Lorde Arconte passa do centro para as circunferências ou órbitas da república. A primeira apresentada é órbita civil, que abrange o Parlamento, onde reside o poder soberano. Se a lei agrária pode ser considerada o fundamento sobre o qual reside a estrutura política de Oceana, o Parlamento é indiscutivelmente a mais importante parte desta estrutura. Ele é composto por um Senado, que reúne 300 membros, todos necessariamente provenientes da ordem da cavalaria, e por uma Assembleia do Povo, que reúne 1050 membros, sendo 450 provenientes da ordem da cavalaria e 600 da ordem da infantaria. Além da função legislativa, cabe ao Parlamento escolher magistrados e conselheiros encarregados do poder executivo, supervisionar as ações desses magistrados e exercer a judicatura suprema. Por isso, ele deve permanecer continuamente reunido.

Lorde Arconte inicia com a descrição das ordenações referentes ao Senado, reunido no Panteão ou Palácio da Justiça, onde se realizam eleições de três classes: anuais, bienais e extraordinárias. A décima quinta ordenação estabelece a eleição anual dos magistrados, com mandatos de um ou três anos, e a descrição de suas funções.

As magistraturas com mandato de um ano, para as quais podem ser eleitos todos os senadores, são: lorde estratega (*lord strategus*), que é o primeiro presidente do Senado e o general do exército em tempos de guerra; lorde orador (*lord orator*), que é o segundo presidente do Senado e a quem compete manter a ordem nesta câmara legislativa; e dois censores (*first censor - second censor*), que são os chanceleres das duas grandes universidades de Oceana, Clio e Calíope, e presidentes dos conselhos de magistrados, sendo também inspetores das eleições, com poder para punir os desvios de conduta e destituir magistrados.

---

<sup>951</sup> *Id., ibid.*, p.114-118.

As magistraturas com mandato de três anos, para as quais só podem ser eleitos os senadores que se encontram na terceira região, isto é, que estão no primeiro ano de seu mandato, são: três comissários do selo (*commissioner of the seal*), encarregados de ajuizar sobre os documentos públicos; e três comissários do tesouro (*commissioner of the treasury*), que são os juizes do tribunal de contas.

A reunião do lorde estrategico, que é o mais importante dos magistrados de Oceana, com os seis comissários forma a Senhoria da República – uma clara alusão ao executivo de Veneza – com direito de voto em todos os conselhos e direito de propor assuntos de interesse do governo em todos os conselhos ou diretamente no Senado<sup>952</sup>.

A décima sexta ordenação estabelece o processo de eleição e a estrutura dos quatro grandes conselhos, que representam o segundo elemento do executivo: o Conselho de Estado, que é composto por 15 cavaleiros, sendo 5 de cada uma das três regiões do Senado; o Conselho de Guerra, que é formado por 9 cavaleiros, sendo 3 de cada uma das três regiões; o Conselho de Religião, que é formado por 12 cavaleiros, sendo 4 de cada uma das três regiões; e o Conselho de Comércio, que é composto por 12 cavaleiros, sendo 4 de cada uma das três regiões. Todos os membros destes conselhos são eleitos anualmente entre os senadores e têm um mandato de três anos. O mesmo princípio da alternância, que rege as eleições para o Senado, regula a eleição dos membros dos conselhos, que também são renovados em um terço a cada ano<sup>953</sup>.

Cada conselho elege semanalmente três membros para formar a Academia de Prebostes (*academy of provosts*), que se renova a cada semana, até que todos os membros dos conselhos façam parte dela. Esta academia formada por doze prebostes deve

---

<sup>952</sup> *Id., ibid.*, p.121-122.

<sup>953</sup> *Id., ibid.*, p.122-124.

se reunir todas as noites, num grande salão aberto ao público, a fim de informar aos cidadãos os assuntos do governo, ouvir suas opiniões e receber sugestões. No caso em que um cidadão não possa comparecer, tendo algo a propor de interesse público, ele pode se dirigir por escrito. As cartas devem ser distribuídas aos prebostes, encarregados de selecionar os assuntos considerados relevantes e encaminhá-los aos conselhos competentes. Nos casos em que o assunto for secreto, os prebostes podem receber os cidadãos em gabinetes fechados, anexos ao grande salão<sup>954</sup>.

A décima sétima ordenação estabelece as eleições bianuais para as embaixadas ordinárias, formadas por quatro principais residências: França, Espanha, Veneza e Constantinopla. Cada embaixador eleito deve ficar dois anos em cada embaixada, começando pela França e passando em seguida para as outras, até regressar a Oceana, onde vai servir como uma espécie de conselheiro sobre assuntos internacionais. Assim, a cada dois anos, regressa à república um cidadão com a experiência nos principais centros comerciais e políticos da Europa. Os cavaleiros do Senado e os deputados da Assembleia não podem ser eleitos para as embaixadas, porque não é permitido que um cidadão acumule duas magistraturas. Tampouco podem ser eleitos cidadãos com mais de 35 anos, para que os embaixadores que retornarem de seu período de oito anos no exterior ainda possam servir à república<sup>955</sup>.

A décima oitava ordenação estipula que todas as eleições extraordinárias, com exceção da eleição para ditador, devem ser realizadas por escrutínio ou por um tipo de votação na qual se tenha cinco candidatos. Por exemplo, se é necessário eleger um embaixador extraordinário, o Conselho de Estado deve escolher um candidato, que será apresentado ao Senado, que escolhe mais

---

<sup>954</sup> As mesmas magistraturas, conselhos e instituições são propostas em *The Art of Lawgiving*. Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. III, cap. I, p. 506-507.

<sup>955</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 124. As mesmas embaixadas e procedimentos são propostos em *The Art of Lawgiving*. Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. III, cap. I, p. 507.

quatro candidatos; os cinco candidatos devem então ser apresentados ao Senado, que vai eleger esse embaixador extraordinário<sup>956</sup>.

Descrito o processo eletivo para as magistraturas e para os conselhos, Lorde Arconte passa para as instruções dos conselhos, ou seja, às matérias sobre as quais os conselheiros vão atuar e os seus procedimentos. A décima nona ordenação estabelece os assuntos que são próprios à competência de cada conselho. O Conselho de Estado cuida dos assuntos externos, recebe os embaixadores de outras nações, lida com os conselhos provinciais, trata de toda legislação referente aos assuntos externos e aos recursos necessários para a guerra.

O Conselho de Guerra é uma espécie de adjunto do Conselho de Estado, principalmente quando os casos exigem sigilo. É o único conselho que pode agir sem o conhecimento do Senado e no qual os membros não são eleitos entre os senadores, mas entre os membros do Conselho de Estado. Sua principal função é cuidar das negociações diplomáticas e das operações militares, nas quais Oceana encontra-se envolvida. É responsável também pela preservação dos fundamentos da república, podendo prender, condenar e executar qualquer cidadão que prejudique o governo. Apesar de seu poder extraordinário, não tem competência para comprometer a república sem o consentimento do Senado e da Assembleia do Povo.

O Conselho de Religião arbitra em assuntos de consciência, mais particularmente aqueles que se referem à religião, à caridade cristã e à vida piedosa. Em relação à religião nacional, controla as duas grandes universidades e supervisiona a conduta do clero. É responsável também por dirigir o debate de questões teológicas. Já em relação à liberdade de consciência, ele deve garantir que não seja exercido qualquer poder coercitivo em matéria de religião,

---

<sup>956</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p.124-125.

protegendo todas as congregações, com exceção dos judeus e católicos.

Por fim, o Conselho de Comércio é responsável pelos assuntos que mantêm a vida material da república, informando ao Senado as conveniências e inconveniências das medidas econômicas. As decisões em todos os conselhos devem ser tomadas depois de um amplo debate plenário e, em seguida, submetidas ao Senado e à Assembleia do Povo. Cada conselho deve contar com uma estrutura de assessores: dois secretários, dois zeladores e dois mensageiros. Esses vinte e quatro funcionários constituem uma espécie de quadro permanente de servidores públicos<sup>957</sup>.

Em tempos de crise, que exigem rapidez ou segredo, a constituição prevê que o Senado pode eleger a qualquer momento nove cavaleiros com poderes emergenciais que, reunidos ao Conselho de Guerra, formarão uma junta de governo por três meses, chamada de ditador. O ditador de Oceana terá plenos poderes por este período de três meses para convocar homens, instituir impostos, declarar guerra e paz, decretar leis com vigência por um ano, desde que sejam aprovadas depois pelo Senado e pela Assembleia do Povo. A fim de minimizar os perigos eminentes ao estabelecimento desse poder extraordinário, as leis propostas pelo ditador podem ser rejeitadas pelo legislativo a qualquer momento, uma vez que ele continua reunido e seguindo os procedimentos usuais previstos na constituição. Assim que se extinguir o perigo ou o prazo de três meses, desaparece a figura do ditador e volta-se ao processo e ao curso normal do governo<sup>958</sup>.

A vigésima ordenação estabelece os procedimentos a serem observados pelos magistrados e conselheiros na apresentação e

---

<sup>957</sup> *Id., ibid.*, p.125-129.

<sup>958</sup> A defesa da ditadura é feita por um longo discurso de Lorde arconte, baseado nos exemplos de Veneza, cujo conselho dos dez era muito semelhante ao ditador de Oceana, e de Roma, onde havia a magistratura da ditadura, como também da opinião de Maquiavel sobre a necessidade, apesar dos riscos, desta instituição em tempos de crise. Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p.129-133.

na votação das proposições no Senado<sup>959</sup>. O processo se inicia com a apresentação por parte de magistrados ou conselheiros de uma questão que eles considerarem pertinentes ao governo. Esta questão é debatida no conselho apropriado e as proposições são registradas pelos secretários deste conselho. Em seguida, qualquer magistrado ou conselheiro pode reunir o Senado para discutir a questão e as proposições decorrentes. No Senado, a questão e as proposições são lidas para conhecimento de todos. Os membros do conselho que apresentou as proposições têm prioridade no uso da palavra, por estarem mais inteirados do assunto; e depois qualquer senador, seguindo a ordem das três regiões, pode fazer uso da palavra. Tendo sido suficientemente debatidas, as proposições são submetidas à votação secreta<sup>960</sup>.

O procedimento de votação no Senado é bastante complexo. Em resumo e de maneira simplificada, funcionários passam pelos senadores, um deles expondo uma das proposições em votação e três carregando as urnas: uma para votos favoráveis, outra para votos contrários e uma para votos de abstinência. Cada senador deposita seu voto de modo secreto numa dessas três urnas. A proposição na qual a maioria dos senadores votar pela abstinência é imediatamente descartada, pois é uma clara indicação de que ela não foi compreendida. Se nenhuma das proposições obtiver a maioria dos votos favoráveis, aquela que recebeu o menor número também é eliminada; e o procedimento se repete, até uma proposição receber a maioria de votos favoráveis ou restar apenas uma proposição a ser votada. Se a última proposição restante também não obtiver a maioria dos votos favoráveis, ela é retirada

---

<sup>959</sup> Segundo Wood, a inspiração desses procedimentos vinha principalmente das instituições de Veneza. Wood, David. "Ulysses Bound? Venice and the Idea of Liberty from Howell to Hume". In: Wood, David (ed.) *Republicanism, Liberty and Commercial Society 1649-1776*, p. 346-347.

<sup>960</sup> Se Harrington detalha os procedimentos do debate – a ordem do debate nos conselhos e no senado; a ordem na qual as opiniões dos conselheiros e dos senadores devem ser apresentadas no senado etc. – ele não discorre como o orador deve se dirigir à audiência, qual a linguagem apropriada para cada assunto, etc., questões tratadas pela retórica clássica, que se relacionavam com o republicanismo clássico. Remer, Gary. "James Harrington's new deliberative rhetoric: reflection of an anticlassical republicanism", p. 532-557.

de discussão e retorna para o conselho na qual ela se originou. Ela pode ser votada novamente pelo Senado depois das reconsiderações dos conselheiros ou ser descartada de vez pelo conselho no qual se originou. A proposição que receber a maioria dos votos favoráveis dos senadores se torna decreto do Senado. Se este decreto for somente administrativo, entra imediatamente em vigor; se for de natureza legislativa, promulgando, anulando ou modificando uma lei da república, ele é encaminhado para a Assembleia do Povo. Se aquilo que for proposto pelo Senado for aprovado pela Assembleia do Povo torna-se lei de Oceana ou ato do Parlamento<sup>961</sup>.

Lorde Arconte faz então um longo discurso sobre a importância e necessidade de uma boa aristocracia para o governo de uma república. Ele divide seu discurso em quatro partes: os diversos tipos de aristocracia; a competência dos aristocratas para o Senado; os diversos tipos de Senado; e o Senado proposto para Oceana<sup>962</sup>.

Sobre os diversos tipos de aristocracia, Lorde Arconte afirma que há aquela que concentra a propriedade da nação em suas mãos, como na constituição gótica, sendo incompatível com o governo popular, como demonstrou Maquiavel. Mas há também aquela que não detém a preponderância da propriedade, sendo compatível com o governo popular, ao aceitar a supremacia do povo no balanço do domínio. Neste caso, ela chega até mesmo a ser benéfica para a república, se não limitar sua participação à defesa de seus próprios interesses. O terceiro tipo de aristocracia é aquela estabelecida por um título, honra ou distinção, detendo privilégios, como em Atenas e em Roma, ou não, como em Oceana, que é o mais adequado a um governo popular.

---

<sup>961</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p.133-135. Os procedimentos propostos se repetem em *The Art of Lawgiving*. Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. III, cap. I, p. 508-509

<sup>962</sup> *Id.*, *ibid.*, p.135-147.

Sobre a competência dos aristocratas para o Senado, Lorde Arconte recorre aos exemplos das repúblicas de Israel, Atenas, Esparta, Roma, Holanda e Suíça, onde os mais experientes e mais doutos ocupavam as principais magistraturas. Mas o principal exemplo vinha de Veneza, onde só a aristocracia tinha acesso ao Senado, pela sua capacidade de discernimento e sua competência, sem que representasse um perigo para a existência da república.

Em seguida, são descritos e avaliados os Senados de algumas repúblicas. O Senado de Israel, apesar de ser composto por sessenta anciões eleitos pelo povo, é criticado por ter cargos vitalícios e hereditários, o que resultou num governo aristocrático. O Senado de Atenas, formado por quatrocentos cidadãos eleitos anualmente por sorteio, é considerado ineficiente por não ter um critério adequado de seleção de seus membros. O Senado de Roma, composto por trezentos patrícios, também é criticado por ter cargos vitalícios e hereditários. O Senado de Esparta, constituído por trinta membros, sendo dois reis hereditários e os demais escolhidos por sufrágio pelos cidadãos maiores de sessenta anos, é enaltecido por deter a prerrogativa da discussão, deixando ao povo o poder de decisão. O Senado de Veneza é o mais elogiado pela sua alternância e seleção natural dos mais eminentes cidadãos. Lorde Arconte encerra seu discurso com a descrição do Senado de Oceana, semelhante ao de Veneza, com a vantagem da rotatividade anual de um terço de seus membros, que impede a permanência por muito tempo na magistratura e evita a inexperiência dos magistrados nos negócios públicos. Este Senado proposto permite o movimento circular que dá vida à república, com a contínua renovação de seus membros, sem prejudicar os negócios públicos, pois sempre haverá uma parte dos senadores bem informada sobre os assuntos do governo. Além disso, os senadores no seu terceiro ano de mandato, aos quais cabe a preeminência e o exercício das principais magistraturas, têm



tempo suficiente para instruir os novatos e inexperientes, antes de deixarem seus mandatos<sup>963</sup>.

Depois do Senado, as ordenações seguintes tratam da Assembleia do Povo, também chamada de Prerrogativa da Tribo. A vigésima primeira ordenação determina a forma de eleição dos deputados da lista da galáxia, que são escolhidos anualmente em cada uma das 50 tribos: 3 deputados pela ordem da cavalaria e 4 deputados pela ordem da infantaria, o que resulta em 150 cavaleiros e 200 infantes, num total de 350 deputados, que assumem a cada ano seu lugar na Assembleia do Povo<sup>964</sup>.

A vigésima segunda ordenação estabelece a eleição desses deputados para magistraturas trienais – um capitão (*captain*) e um porta-estandarte (*cornet*) pela ordem da cavalaria; um capitão (*captain*) e um porta-estandarte (*ensign*) pela ordem da infantaria – e para magistraturas anuais – dois tribunos (*tribunes*) pela ordem da cavalaria e dois tribunos (*tribunes*) pela ordem da infantaria – responsáveis pela administração e pela disciplina da reunião da Assembleia.

Lorde Arconte profere então um longo discurso no qual reforça que esta câmara baixa não pode ser um fórum de debates, mas apenas de decisões<sup>965</sup>. Ele recorda a afirmação de Cícero de que as repúblicas gregas conheceram sua ruína pela intemperança de suas assembleias populares<sup>966</sup>; e ressalta os exemplos de Esparta e de Veneza que não concederam a função de debater ao povo e por isso foram repúblicas bem ordenadas. Seguindo a descrição de Tito Lívio, afirma que em Roma, onde a discussão foi facultada ao povo, depois da expulsão dos reis Tarquínios, o

---

<sup>963</sup> Harrington parece acreditar que o respeito às leis fundamentais da república – a lei agrária que restringe a propriedade das terras; e a lei eleitoral que prevê a forma e os procedimentos de eleição e a rotatividade dos ofícios públicos – é capaz de evitar que a aristocracia faça uso de sua proeminência para efetivar os seus interesses particulares.

<sup>964</sup> *Id., ibid.*, p.147-148.

<sup>965</sup> *Id., ibid.*, p.148-166.

<sup>966</sup> A passagem citada é Cícero, M. *Pro L. Flacco oratio*, IV,9 e VII,16.

resultado foram os contínuos conflitos entre patrícios e plebeus que marcaram a tumultuada vida daquela república<sup>967</sup>.

Em seguida, Lorde Arconte destaca a diferença estabelecida por Maquiavel entre repúblicas que buscaram a preservação, como Esparta e Veneza, onde não houve tumultos, e aquelas que procuraram a expansão, como Roma, onde as dissensões entre patrícios e plebeus foram constantes<sup>968</sup>. Ele sustenta que as causas dos tumultos em Roma foram externas e internas. No que se refere às causas internas, elas poderiam ter sido evitadas, pois uma república pode ser igual ou desigual internamente; e se for igualitária não haverá dissensões entre seus cidadãos. O primeiro exemplo é o de Esparta que, embora não tivesse paz externa, tinha tranquilidade interna, porque era igualitária tanto em sua lei agrária quanto na rotatividade de seus magistrados; além disso, respeitava a regra da divisão de funções no processo legislativo: o Senado debatia e a Assembleia do Povo decidia. Veneza é outro exemplo citado de república igualitária. A sua serenidade não podia ser atribuída apenas às causas apontadas por Maquiavel, mas era derivada de sua igualdade tanto material quanto da forma de participação de seus cidadãos. Porém, se a república for internamente desigual, como Roma, onde havia duas ordens sociais, patrícios e plebeus, caracterizando um corpo político dividido, os conflitos tornavam-se inevitáveis. No caso de Oceana, a sua lei agrária e seu sistema eleitoral garantiam a igualdade necessária para que houvesse a expansão sem os tumultos internos.

Para demonstrar a superioridade do modelo constitucional apresentado, Lorde Arconte divide o final de seu discurso em duas partes. Na primeira, discorre sobre as assembleias populares de algumas repúblicas, como Israel, Atenas e Roma, ressaltando os seus inconvenientes, por permitir a discussão ao povo. Na

---

<sup>967</sup> A passagem citada é Tito Lívio. *História de Roma* L.II, XXI-XXXIII.

<sup>968</sup> A passagem citada é Maquiavel, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, L. I, cap.6

segunda parte, ressalta a superioridade da Assembleia proposta para Oceana: evita a confusão da presença de todo o povo reunido com o estatuto da representação; combina a escolha por sorteio ao sufrágio secreto; permite a estabilidade e a rotatividade dos cargos públicos com a renovação contínua de um terço de seus membros; e possibilita a igual representação de todas as partes da nação pela eleição de representantes de todas as tribos. Para encerrar, recorda a opinião de Aristóteles e também de Maquiavel de que o povo, quando bem ordenado, é mais sábio e constante do que o príncipe, assegurando a superioridade do governo popular.

A vigésima terceira ordenação trata do funcionamento da Assembleia do Povo, que têm duas funções: decretar a lei e a julgar em última instância<sup>969</sup>. No campo legislativo, o decreto do Senado chega à Assembleia do Povo por meio de dois oficiais, chamados de propositores, que expõem a proposta que deve ser votada em até seis semanas. O procedimento de votação é tão complexo quanto aquele do Senado. Em resumo e de maneira simplificada, os deputados votam de maneira secreta em três urnas: uma para votos favoráveis, outra para votos contrários e uma última para votos de abstinência. Se a maioria votar pela abstinência, a proposta retorna ao Senado, para ser novamente debatida e ter uma nova formulação. Se a maioria votar contrário, a proposta é excluída imediatamente. Se a maioria votar favorável, os propositores apresentam em seguida o decreto do Senado ponto por ponto, para ser votado. Se o decreto receber a maioria de votos favoráveis, ele torna-se lei.

No campo judiciário, se qualquer cidadão apelar à Assembleia do Povo contra uma decisão judicial, cabe a ela a prerrogativa de julgar em última instância. O procedimento é tão complexo quanto os anteriores: os tribunos são notificados da demanda judicial; se a demanda for aceita, mediante o depósito de

---

<sup>969</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 66-173. As mesmas funções e procedimentos são propostos em *The Art of Lawgiving*. Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. III, cap. I, p. 509-510.

\$ 100 libras, eles a apresentam à Assembleia do Povo, que ouvirá as partes envolvidas e decidirá por voto secreto pela condenação, absolvição ou continuação do julgamento no dia seguinte; se houver condenação, segue-se novo julgamento sobre a pena a ser aplicada, novamente por voto secreto, que pode ir desde a reparação do dano, passando pela multa, privação de liberdade, cassação dos direitos políticos, ostracismo, até a pena de morte.

Lorde Arconte profere então mais um longo discurso sobre essa ordenação que trata dos poderes de legislar e de julgar da Assembleia do Povo. Inicia com a questão proposta por Maquiavel sobre a quem deve ser dada a guarda da liberdade e afirma que a guarda da liberdade significa a resolução. Assim, o problema é determinar se a resolução cabe ao Senado, onde estão os grandes, ou à Assembleia do Povo, onde se encontram os representantes do povo. Depois de mostrar que esse poder sempre esteve com o povo nas repúblicas antigas e modernas, sustenta que deve ser assim em Oceana, já que a Assembleia do Povo é a mais qualificada para decidir. Lorde Arconte recorda ainda a opinião de Maquiavel de que o povo não apenas reconhece e abraça rapidamente a verdade como também é o seu mais constante e fiel guardião. O discurso é encerrado com a advertência de que esses representantes devem prestar contas de seus atos ao povo de quem receberam os poderes de legislar e de julgar, pois se a magistratura for tomada como atividade pessoal o resultado será a inevitável perda da liberdade da república.

A vigésima quarta ordenação prescreve que é legítimo que a província da Marpesia (Escócia) tenha representantes no Parlamento de Oceana – com 30 representantes no Senado, todos provenientes da ordem da cavalaria, e 180 deputados na Assembleia do Povo, sendo 60 representantes da ordem da cavalaria e 120 da ordem da infantaria – desde que seja respeitada a mesma rotatividade anual de um terço desses representantes. Ela determina ainda que é legítimo que a província da Panopea

(Irlanda) também tenha os seus representantes, mas não estipula o seu número<sup>970</sup>.

A vigésima quinta ordenação trata dos custos dessa estrutura, que perfazem a soma de \$ 287.459,15 libras, considerados os salários dos senadores, dos deputados, dos funcionários do Parlamento, dos magistrados, dos conselheiros, as despesas de alojamento e mantimentos, entre outras. Lorde Arconte responde às críticas sobre o uso do dinheiro público com tal estrutura, sustentando que as eleições populares proporcionam a escolha dos melhores cidadãos e que essas despesas são necessárias para a boa condução dos negócios públicos. Na sua avaliação, elas podem ser assumidas pelo povo sem causar transtornos ou inconvenientes, pois ao serem divididas entre todos os cidadãos elas não pesariam muito<sup>971</sup>.

A órbita civil da República de Oceana, representada pelo Parlamento, que reúne o Senado e a Assembleia do Povo, é considerada completa. Ela é comparada com o coração humano que, composto por dois ventrículos, mantém o sangue em circulação permanente, assegurando a vida do homem. A vida da república depende também desse movimento vital, garantido pela sua órbita civil.

Antes de passar à órbita militar da república, Lorde Arconte trata da capital de Oceana, Empório. Ele descreve inicialmente a organização de suas 3 tribos, que segue as determinações estabelecidas pelas ordenações anteriores. Em relação à administração da própria cidade, ele apresenta a estrutura de seus 26 distritos, sua composição e organização; descreve também suas juntas, suas associações profissionais e comerciais, seus magistrados e suas competências. Trata, em seguida, da constituição do conselho comunitário, que tem como principais atribuições a regulação do comércio e dos costumes, com poder

---

<sup>970</sup> Harrington, J. *The Commonwealth of Oceana*, PE, p. 173-174.

<sup>971</sup> *Id.*, *ibid.*, p.175-184.

para organizar as eleições de vereadores e de deputados dos distritos, que elegem o prefeito da cidade a quem compete presidir a reunião dos vereadores e deputados. Pela relevância econômica e política, Empório deve servir de modelo para a organização das demais cidades de Oceana<sup>972</sup>.

#### **4.6.3. As demais órbitas da república**

Lorde Arconte destaca a importância da educação das crianças de Oceana, da qual depende a saúde da república, e defende que ela não se deve confiada inteiramente aos pais, pois eles podem ser negligentes ou imprudentes, trazendo inúmeros prejuízos à formação de seus filhos. Ressalta que tem sido prática de toda república bem ordenada, como mostram os exemplos de Atenas, Esparta e Roma, confiar a educação de sua juventude a magistrados públicos competentes.

A vigésima sexta ordenação dispõe que todos os meninos entre 9 e 15 anos devem frequentar a escola, a fim de receber uma instrução básica. A única exceção são os filhos únicos. Se a família tiver apenas um filho, as despesas de educação desse filho deve ficar unicamente ao encargo dos pais. Se a família tiver mais de um filho, caso o pai não possa pagar pelos seus estudos, cada tribo deve proporcionar uma escola pública gratuita, inspecionada pelos censores da tribo. A ordenação ainda estabelece que os censores devem controlar a presença das crianças na escola, punindo aqueles pais que não enviarem seus filhos. Depois dos 15 anos, as crianças devem escolher um ofício, de acordo com suas aptidões e gosto, iniciando como aprendiz, ou seguir os estudos numa das universidades de Oceana.

A mesma ordenação também dispõe sobre a eleição entre os jovens, ou seja, todos os cidadãos entre 18 e 30 anos que não optaram por uma atividade profissional. Em resumo e de maneira

---

<sup>972</sup> *Id.*, *ibid.*, p.185-189.

simplificada, o processo de eleição se inicia com os jovens se apresentando anualmente na reunião de sua paróquia para eleger – como na reunião dos anciãos, um quinto do número total dos jovens presentes – os membros do exército tanto pela ordem da cavalaria quanto pela ordem da infantaria, conforme sua classe econômica. A eleição é feita por sorteio. Os eleitos seguem para a reunião da tribo, onde são escolhidos também por sorteio 200 jovens pela ordem da cavalaria e 600 jovens pela ordem da infantaria. Como Oceana tem 50 tribos, o seu exército regular é formado por 10.000 soldados de cavalaria e 30.000 soldados de infantaria<sup>973</sup>.

A ordenação ainda estabelece que, duas vezes por ano, esses soldados devem se reunir nas suas respectivas tribos para participar de torneios, que distribuirão prêmios e identificarão os mais aptos nas ações militares. Com essas manobras militares, os jovens são considerados prontos para marchar em defesa da república, liderados por capitães escolhidos entre eles e por oficiais eleitos pelo Parlamento. Os cidadãos acima dos 30 anos devem ser incentivados a participar desses exercícios militares como voluntários, para que estejam também preparados em casos de emergência. O tempo de serviço militar é estipulado em um ano e ninguém pode ser eleito por dois períodos sucessivos. O jovem que se recusar a ser incluído nesse processo, exceto no caso previsto pela lei do filho único, será considerado servo público e pagará, além dos impostos ordinários, um quinto de sua renda anual pela sua proteção. Ele será também proibido de exercer qualquer ofício público<sup>974</sup>.

A vigésima sétima ordenação prevê que em casos de emergência, como uma invasão estrangeira, o lorde xerife de cada

---

<sup>973</sup> Este número pode ser comparado com os exércitos da época: o exército regular proposto por Richelieu, para a França, em 1626, era de 20.000 soldados, enquanto o exército liderado por Cromwell, na segunda guerra civil, era de aproximadamente 60.000 soldados. O cidadão-soldado de Oceana é o proprietário que serve a república como primeiro interessado na proteção de sua propriedade.

<sup>974</sup> *Id.*, *ibid.*, p.191-195.

tribo, seguindo o mandato recebido do Parlamento ou do ditador, pode convocar mais 40.000 soldados, 10.000 soldados pela ordem da cavalaria e 30.000 soldados pela ordem da infantaria, com o mesmo procedimento estabelecido pela ordenação precedente; e aqueles que se recusarem a servir ao exército devem responder diante do Conselho de Guerra como desertores da pátria<sup>975</sup>.

Lorde Arconte inicia então um longo discurso sobre a importância da educação dos jovens para a formação dos cidadãos. Afirma que os vícios de um povo provêm de seus governantes; os vícios de seus governantes, de suas leis e ordenamentos; e os vícios de suas leis e ordenamentos, de sua educação. Ele sustenta que, em política, aquilo que na sua origem é imperfeito raramente alcança a perfeição, e na origem da formação do cidadão está a educação. Por isso, a relevância da educação dos jovens de Oceana.

No sistema proposto, a educação dos jovens tem seis fases: a escola, a profissionalização, a universidade, a chancelaria, as viagens e a disciplina militar<sup>976</sup>. As escolas devem ser oferecidas pelas tribos a fim de que todas as suas crianças, mesmo as mais pobres, tenham até os 15 anos uma instrução básica. Depois dos 15 anos, sob a inspeção dos censores, os pais devem dirigir seus filhos, segundo as capacidades e inclinações de cada um, para uma atividade profissional, como a agricultura, a manufatura ou o comércio, ou para a universidade, nas áreas de teologia, filosofia ou direito.

Sobre a profissionalização, Lorde Arconte comenta apenas alguns aspectos dessas atividades mecânicas, em especial da agricultura, que é considerada relevante tanto para a sobrevivência material da república quanto para a produção do caráter dos cidadãos. Referindo-se diretamente a Aristóteles,

---

<sup>975</sup> *Id., ibid.*, p.195-196. Em *The Art of Lawgiving*, Harrington dedica um capítulo para tratar da parte militar do modelo de governo proposto. Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. III, cap. III, p. 518-521.

<sup>976</sup> A disciplina militar é tratada junto com a educação, revelando sua íntima relação no pensamento político de Harrington.



comenta que uma república ideal seria composta apenas de agricultores, por serem menos ambiciosos e mais inocentes.

Em relação às universidades, reconhece que o ensino da teologia deve ser ministrado onde se adquire o conhecimento das línguas antigas, uma vez que as Sagradas Escrituras foram escritas em hebraico e grego. Mas para compreender as Sagradas Escrituras não basta conhecer as línguas antigas, é preciso também entender o sentido de suas palavras, que só pode ser compreendido, quando se conhece a época na qual os textos foram escritos e as circunstâncias às quais se referem; e este conhecimento só se adquire nas universidades. Do mesmo modo, a perfeição de uma república não é alcançada sem o conhecimento da prudência antiga, cujo aprendizado depende do ensino ministrado nas universidades.

Se na chancelaria os critérios de justiça podem ser aprendidos pelos jovens, Lorde Arconte reconhece sua falta de conhecimento para tratar desse assunto. Lembra apenas que aqueles que se dedicam à teologia, à filosofia e ao direito, por não participar dos exercícios e treinamentos militares, não devem exercer magistraturas; e entre os jovens que se dedicam aos estudos, os futuros juristas são os menos indicados para ocupar cargos públicos. Ele reconhece que o poder legislativo pode ter necessidade do conselho e assistência daqueles que são versados no campo jurídico e por isso os juizes podem ser muitas vezes convocados para auxiliar no Senado, mas não devem ser membros de conselhos legislativo ou executivo.

Sobre as viagens, Lorde Arconte reconhece a sua importância na formação dos jovens, mas lembra que, sem o conhecimento da história, o viajante não irá entender o que viu e vivenciou. Ele sustenta que o bom político precisa ser historiador e viajante, para constatar o que deve ser e o que pode ser realizado. Por isso, as embaixadas de Oceana devem ser prêmios aos jovens que tenham uma inclinação política. Conclui que a educação é a

balança sem a qual nenhum homem ou nação pode conhecer verdadeiramente seu próprio peso e valor.

Em relação à disciplina militar, Lorde Arconte toma Roma como exemplo, pois a principal causa de sua grandeza foi a sua disciplina interna, aquela que foi posta em exercício em suas províncias e terras conquistadas. Descreve então o exército romano, a sua formação e a sua organização; e o compara ao exército de Oceana. Faz ainda um elogio ao exército próprio e permanente, e uma severa crítica às tropas mercenárias<sup>977</sup>.

A administração das províncias é tratada na sua parte civil, formada pelos anciões, e na sua parte militar, formada pelos jovens. A parte civil da órbita provincial é redigida pela vigésima oitava ordenação, que trata da instituição do Conselho da Província, formado por 12 cavaleiros, eleitos anualmente pelo Senado de Oceana entre os membros de cada região, com a mesma rotatividade de um terço de seus membros em cada eleição. As opiniões debatidas e propostas neste conselho, cujo quórum mínimo é de dois terços em tempos de paz e de um terço em tempos de distúrbios, devem ser transmitidas ao Conselho de Estado, que responde por meio de pareceres ou ordens de acordo com o caso em questão<sup>978</sup>.

Lorde Arconte adverte que os conselhos provinciais de Marpesia e de Panopea devem ter especial atenção com a lei agrária, assim como em relação às demais leis decretadas pelo Parlamento de Oceana, pois cabe a esses conselhos pôr as leis em execução. Eles devem também recolher recursos suficientes para manter os seus soldados e oficiais, os seus magistrados e funcionários públicos. Os cidadãos das províncias devem eleger seus próprios magistrados e devem ser governados por suas

---

<sup>977</sup> *Id., ibid.*, p.196-213.

<sup>978</sup> Em *The Art of Lawgiving*, os assuntos referentes às províncias do modelo proposto são tratados num capítulo específico. Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L. III, cap. IV, p. 522-527.

próprias leis; se for necessário, eles podem apelar das decisões dos conselhos ao Parlamento de Oceana<sup>979</sup>.

A vigésima nona ordenação trata da parte militar do governo das províncias, determinando a forma da instituição das tropas e de sua organização, que deve ser similar à organização do exército de Oceana, com um contingente de 1.000 soldados de cavalaria e 5.000 soldados de infantaria<sup>980</sup>.

A trigésima e última ordenação prescreve a forma de distribuição dos espólios da guerra entre os soldados e oficiais do exército, revelando a preocupação com a disciplina militar em tempos de guerra<sup>981</sup>.

Lorde Arconte profere então outro longo discurso sobre as últimas ordenações, que tratam do império de uma república. Afirma que a imagem de que Roma caiu pelo seu próprio peso só pode ser entendida de maneira poética, pois assim como os edifícios, que se mantêm mais firmes e por mais tempo quanto maior for seu peso, as repúblicas podem manter seu crescimento se tiverem sólidos alicerces. Uma república bem ordenada pode então ser imortal, no que depender das causas internas. As causas da destruição de uma república normalmente estão nas contradições de sua própria constituição, como Esparta – feita para a guerra, e não para a expansão, e por isso seu crescimento teve como consequência a sua natural ruína – ou na desigualdade entre seus cidadãos, como Roma – onde havia um contínuo enfrentamento entre Senado e Povo. Se não houver esta contradição ou esta desigualdade, e for mantido o balanço no domínio, com a igual distribuição das terras conquistadas, não há razões para temer pela vida de uma república.

Em seguida, Lorde Arconte lembra a opinião de Maquiavel sobre os três meios de expansão de uma república: seguindo o

---

<sup>979</sup> *Id., ibid.*, p. 214-215.

<sup>980</sup> *Id., ibid.*, p. 215-216.

<sup>981</sup> *Id., ibid.*, p. 216-217.

procedimento das monarquias, por meio da força, impondo seu jugo, como fizeram Atenas e Esparta; formando ligas num plano de igualdade, como Suíça e Holanda; ou ainda formando ligas desiguais, como Roma. Critica o primeiro meio por se basear na força e por isso manter o confronto; e o segundo por ser inútil e perigoso, pois não estabelece uma autoridade central. Detém-se então no exemplo de Roma que teve procedimentos distintos de expansão de acordo com seu desenvolvimento: primeiro, na sua formação, por meio de colônias; depois, por meio de ligas desiguais. Comenta cada um desses meios e a forma como Roma tratava suas províncias, questionando se esse método de expansão foi legítimo, se é factível para Oceana e se não acarretaria a destruição da república como aconteceu com Roma. Ele argumenta que questionar se é legítimo a uma república aspirar ao império do mundo é perguntar se é legítimo que ela cumpra com seu dever de conduzir o mundo para uma melhor condição. Conclui que o modelo proposto proporciona este grande empreendimento e não é possível negligenciá-lo<sup>982</sup>.

A parte ficcional da obra encerra-se com a descrição da promulgação da constituição proposta, depois de uma síntese de suas ordenações, pelo consentimento do povo que a ratificou em suas assembleias, dando forma à República de Oceana<sup>983</sup>.

No corolário da obra, Harrington narra que, ao ver a instituição de Oceana concretizada, Lorde Arconte sentiu a mesma satisfação de Deus ao concluir a criação do mundo, pois na arte humana, sendo a imitação da natureza, nada é mais belo do que a ordem no lugar do caos. Por isso Licurgo, vendo que seus ordenamentos eram bons, suficientes para uma vida feliz e virtuosa, determinou que suas leis fossem observadas sem alterações até seu retorno de Delfos, onde permaneceu até morrer, para que os cidadãos de Esparta mantivessem sua constituição; e

---

<sup>982</sup> *Id., ibid.*, p. 217-233.

<sup>983</sup> *Id., ibid.*, p. 234-243.

Esparta tornou-se a primeira em glória e excelência entre os governos do mundo antigo. Do mesmo modo, Lorde Arconte sentiu esta exaltação de espírito, ao ver a harmonia do movimento das órbitas de Oceana. Mas não viu necessidade de pedir ao Senado e à Assembleia do Povo que jurassem observar suas instituições, como não seria necessário pedir a um homem saudável e feliz que jurasse não se matar. Depois de apresentar o modelo constitucional, abdicou da magistratura de Lorde Arconte, para espanto de todos, retirando-se para sua casa de campo, muito distante e escondida, para viver no anonimato<sup>984</sup>.

Harrington descreve então a mobilização no Senado para que fosse reconhecida a grandeza de Lorde Arconte e a gratidão dos cidadãos de Oceana por seu trabalho. É apresentado um longo discurso do presidente do Senado, no qual é proposto que a dignidade e ofício de Arconte, ou Protetor da República de Oceana, sejam conferidos perpetuamente ao seu legislador, que lhe seja dado uma renda de \$ 350.000 por ano, que ele seja encarregado de receber todos embaixadores estrangeiros, no Conselho do Estado, conforme as ordenações da nova constituição, e que ele disponha de um exército permanente de 12.000 homens, custeado por uma contribuição mensal dos cidadãos, durante três anos, a fim de proteger a república contra partidos dissidentes<sup>985</sup>.

Harrington descreve, em seguida, como Lorde Arconte aceitou as honras e o ofício proposto, tornando-se o príncipe da República de Oceana. Depois de narrar de maneira sucinta os feitos e as conquistas do novo governo nos anos seguintes, ele encerra o corolário com a descrição da morte e do funeral do Lorde Arconte e as homenagens que se seguiram à memória deste grande homem<sup>986</sup>.

---

<sup>984</sup> *Id., ibid.*, p. 244-248.

<sup>985</sup> *Id., ibid.*, p. 249-252.

<sup>986</sup> *Id., ibid.*, p. 253-265.

#### 4.7. A defesa do modelo

As esperanças de Harrington de ver seu modelo constitucional servir de inspiração para o Parlamento reunido por Cromwell foram completamente frustradas. Não houve qualquer menção às suas propostas nos debates parlamentares. Em fevereiro de 1657, foi apresentado *The Humble Petition and Advice*, a fim de substituir o *Instrumento de Governo*. O novo documento propunha que Cromwell assumisse o título de rei, com a prerrogativa de indicar seu sucessor, e que o Parlamento voltasse a ter duas casas, com a criação do que chamava de Outra Casa, constituída por 40 a 70 membros, nomeados por Cromwell e aprovados pela Casa dos Comuns, para servir como uma corte de apelação para os casos julgados em cortes inferiores. O documento ainda propunha a substituição do Conselho de Estado por um Conselho Privado, mais restrito e com menos poder decisório, cujos membros seriam nomeados por Cromwell, que poderia suspendê-los, sendo removidos apenas com a aprovação das duas casas do Parlamento<sup>987</sup>.

Na falta de consenso, os parlamentares decidiram considerar cláusula por cláusula de *The Humble Petition and Advice*. No início de março, o artigo que dava poderes a Cromwell de nomear seu sucessor e o artigo que estabelecia a Outra Casa foram aprovados quase por unanimidade. O artigo mais debatido foi o que concedia a coroa a Cromwell, já que sofria forte resistência dos oficiais, em particular de Lambert e Fleetwood. No final de março, Cromwell se pronunciou oficialmente, declinando do título de rei. A nova constituição foi finalmente aprovada no mês seguinte, com a

---

<sup>987</sup> Gardiner, S. R. (ed.). *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*, p. 447-459.

manutenção do Protetorado, que foi novamente atribuído a Cromwell<sup>988</sup>.

Diante das reações negativas às suas ideias, em 26 de novembro de 1656, Harrington publicou o panfleto *Pian Piano, or an Intercourse between H. Ferne and James Harrington; upon occasion of the doctor's censure of the Commonwealth of Oceana*, no qual eram reproduzidas e comentadas as principais objeções feitas por Henry Ferne, em cartas escritas para a irmã de Harrington, que havia encaminhado um exemplar da obra ao bispo de Chester.

As objeções concentravam-se em seis temas: o governo de Israel que antecedeu a monarquia não havia sido popular, mas uma teocracia ordenada pelas leis de Deus ditadas a Moisés; este governo não estava sustentado num balanço do domínio popular; as mudanças na forma de governo não eram provocadas por alterações no balanço do domínio; o governo da Igreja de Cristo nunca foi popular; não era possível comparar o governo da Igreja de Cristo com os governos estabelecidos na Cristandade; a razão e a experiência mostravam que a monarquia era a melhor forma de governo, instituída por Deus, fundada na autoridade paterna e estabelecida em situações de emergência.

As respostas de Harrington limitaram-se a reproduzir argumentos e exemplos utilizados em *The Commonwealth of Oceana*, recorrendo abundantemente às Sagradas Escrituras, a fim de provar que o governo de Israel havia sido popular, composto por um Senado que propunha e uma Assembleia do Povo que decidia, servindo posteriormente de inspiração para a Igreja de Cristo<sup>989</sup>.

O jornal oficial do governo, *Mercurius Politicus* também atacou duramente as propostas de Harrington. Adotando o mesmo

<sup>988</sup> Woolrych, Austin. *Britain in Revolution*, p. 638-663; Hill, Christopher. *O Eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*, p. 153-178.

<sup>989</sup> Harrington, J. *Pian Piano, or an Intercourse between H. Ferne and James Harrington; upon occasion of the doctor's censure of the Commonwealth of Oceana*, CW, p. 656-677.

caráter ficcional da obra, em cartas escritas semanalmente de *Oceana*, o suposto correspondente estrangeiro do jornal descrevia uma estranha coceira infecciosa na população da ilha, provocada por discursos políticos fantasioso e sem fundamento na realidade<sup>990</sup>.

Nos editoriais do mesmo jornal, Nedham denunciava os falsos princípios que sustentavam teorias utópicas, em particular a ideia de que o governo está fundado no desenvolvimento material da história. Ele argumentava que o governo é sempre um artifício, uma arte baseada na sabedoria dos homens e, ocasionalmente, na necessidade. Ele ainda defendia que as ordenações constitucionais não eram assim tão fundamentais para a manutenção da liberdade, mas somente dispositivos necessários para levar os homens a agir de acordo com o interesse comum<sup>991</sup>.

Em agosto de 1657, Matthew Wren publicou o panfleto *Considerations on Mr Harrington's Commonwealth of Oceana*, no qual atacava os princípios expostos no discurso preliminar da obra de Harrington<sup>992</sup>. Wren criticava inicialmente a separação entre prudência antiga e moderna, porque ela negligenciava a experiência de outros povos antigos como os babilônios, persas, egípcios e chineses; depois, considerava reducionista a interpretação da história de Israel, de Roma e de outros estados antigos; finalmente, não acreditava que os estados populares, em razão sua forma institucional, estivessem imunes aos ataques externos e que suas turbulências fossem causadas apenas por algum defeito em suas ordenações. Mas o ponto fundamental de

---

<sup>990</sup> *Mercurius Politicus* n. 352 (5 a 12 de março de 1657).

<sup>991</sup> *Ibid.*, n. 354 (19 a 26 de março de 1657) e n. 355 (26 de março a 12 de abril de 1657).

<sup>992</sup> Wren, Matthew. *Considerations on Mr Harrington's Commonwealth of Oceana: Restrained to the first part of the Preliminaries*, disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com). Matthew Wren é considerado um dos seguidores das ideias de Hobbes. Skinner, Q. "The ideological context of Hobbes's Political Thought". In: *Historical Journal*, n. 9, 1966, p. 305.



sua censura aos exemplos históricos era de que eles não provavam nada, não podendo sustentar uma teoria política<sup>993</sup>.

Wren criticava também a distinção entre governo de leis e governo de homens, argumentando que todas as leis refletiam a vontade do soberano. Ele argumentava que todo governo estava fundamentado na autoridade patriarcal ou na força. No caso da autoridade patricarcal, o governo era exercido pela extensão do domínio natural do patriarca sobre seus filhos, dando ao monarca o direito de estabelecer o que julgava ser correto e adequado ao seu reino; no caso do aumento da força, os homens eram obrigados a sujeitar-se ao governo do vencedor e ao seu julgamento. Em todos os casos, o governo sempre estava fundado na vontade do detentor do poder soberano, que estabelecia a lei à qual todos deviam estar submetidos. Por isso, todo governo devia dispor de meios adequados para obrigar seus súditos à obediência das leis, que expressavam a sua vontade. Embora existissem diferentes formas de governo, deveria haver em todas elas um único supremo poder, de tal modo que nenhuma função do governo – legislativa, executiva ou deliberativa – era mais importante do que as outras. Neste sentido, a ideia de um governo misto, que seria estabelecido para conter os abusos de possíveis arbitrariedades, não era adequada. Seguindo os primeiros teóricos da soberania, era defendido que não era prudente dividir o poder soberano, colocando uma parte da sociedade contra a outra<sup>994</sup>.

Wren diminuía ainda a novidade e a relevância da teoria do balanço do domínio, argumentando que se tratava somente de uma forma lexical diferente para expressar a antiga ideia de que os ricos sempre detêm o poder político. Ele argumentava que, se todo governo estava fundado na propriedade, a propriedade teria de existir antes do governo, estabelecida pela natureza. Mas isso era

---

<sup>993</sup> Wren, Matthew. *Considerations on Mr Harrington's Commonwealth of Oceana: Restrained to the first part of the Preliminaries*, p. 1-3; 30-34; 50-57; 123.

<sup>994</sup> Id. *Ibid.*, p. 7-8; 22-23.

impossível, já que toda propriedade era estabelecida e garantida pelo governo. Numa perspectiva hobessiana, ele afirmava que o balanço no domínio não podia ser a causa natural do governo, porque na condição natural todos os homens detinham direito a todas as coisas; e apenas depois de instituída a sociedade civil o soberano estabelecia a propriedade e determinava a sua forma, de acordo com sua vontade<sup>995</sup>.

Por fim, Wren avaliava que a proposta da lei agrária estava fundada numa falsa teoria e sua aplicação era injusta. Ao fixar a propriedade num determinado limite, aqueles que o ultrapassassem teriam de se livrar do excedente, normalmente alcançado pelo próprio esforço. A especificação do limite de 2.000 libras por ano ignorava as inevitáveis alterações no valor do dinheiro e não considerava a enorme acumulação de capital de mercadores e banqueiros das grandes cidades. Além do mais, se era preciso submeter o interesse privado ao interesse público, não se podia esperar que os homens abandonassem seu direito à propriedade em razão da forma de governo escolhida<sup>996</sup>.

Em 28 de novembro do mesmo ano, Harrington publicou *The Prerogative of Popular Government*, no qual refutava essas críticas e reafirmava os princípios expostos no discurso preliminar de *The Commonwealth of Oceana*<sup>997</sup>. A primeira parte do novo tratado visava especialmente responder às objeções apresentadas por Wren, sintetizadas em doze tópicos: a distinção entre prudência antiga e moderna; a diferenciação entre governo de leis e governo de homens; o princípio de que o balanço do domínio determina o império; a divisão entre império nacional e provincial; a distinção

---

<sup>995</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 17-20; 81-82.

<sup>996</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 85-89.

<sup>997</sup> O título completo do tratado era *The Prerogative of Popular Government, Being a Political Discourse in Two Books. The Former Concerning the first Preliminary of Oceana, enlarg'd, interpreted, and vindicated from all such Mistakes or Slanders as have bin alleg'd against it under the Notion of Objections. The Second Concerning Ordination, against Dr. H. Hammond, Dr. L. Seaman, and the Authors they follow.*

entre interesse público e privado num governo popular; a separação da função legislativa entre Senado e Assembleia; a existência desta separação nas repúblicas antigas, em particular, em Israel; a perfeição de uma república que adota esta separação; a impossibilidade dessa separação numa monarquia; a superioridade do governo popular; a necessidade da lei agrária e sua aplicação em Oceana; e a necessidade da rotatividade no exercício das magistraturas. Mas as respostas simplesmente reproduziam suas ideias, acrescentando pouca coisa na argumentação anteriormente apresentada.

Apenas algumas críticas foram refutadas com novos argumentos. Sobre o fato de ter negligenciado os exemplos de outros povos antigos, Harrington afirma que o governo dos babilônios, dos persas, e mesmo dos chineses, era muito parecido com a monarquia absoluta da Turquia, da qual tratou longamente e em detalhes<sup>998</sup>. Sobre o princípio de que o verdadeiro fundamento do governo encontra-se no aumento da força ou do poder de alguns homens, Harrington sustenta que esta força só pode residir nas armas. Ele repete então a ideia de que as armas são empunhadas por soldados e que um exército é um animal de grande estômago, que subsiste apenas com grandes pastos; e aquele que tiver pastos suficientes para mantê-lo, terá o controle do exército e a força necessária para manter o governo, provando que aquele que detém o predomínio da propriedade das terras tem o domínio necessário para exercer o governo<sup>999</sup>. Sobre a anterioridade da propriedade em relação ao governo, Harrington afirma que jamais negou que a propriedade derivava da lei, ou seja, de um governo já instituído. Mas apenas ressaltou que a forma do império era decorrente do estado legal da propriedade,

---

<sup>998</sup> Harrington, J. *The Prerogative of Popular Government*, CW. L. I, cap. I, p. 282-283.

<sup>999</sup> *Id.*, *ibid.*, L. I, cap. III, p. 292.

que podia ser estabelecida até mesmo pela força das armas ou por outras vicissitudes<sup>1000</sup>.

A segunda parte de *The Prerogative of Popular Government* volta a tratar do governo de Israel e da Igreja apostólica, refutando as opiniões do bispo anglicano Henry Hammond e do pastor presbiteriano Dr. Seaman. A intenção é provar que o governo de Israel era inicialmente popular e que os presbíteros e diáconos ordenados pelos apóstolos não eram consagrados pela sucessão sacerdotal, mas eram eleitos pela assembleia dos fiéis. Toda argumentação gira em torno do uso indiscriminado desses autores dos termos gregos *chirotonia* e *chirothesia* na descrição dos governos de Israel e da Igreja primitiva. Segundo Harrington, o primeiro termo significava tanto a ação realizada com as mãos quanto a ratificação ou a eleição feita pela ação de levantar as mãos, procedimento utilizado no sufrágio popular, seja na eleição de magistrados, seja na ratificação das leis, como acontecia em Atenas e em Roma. Já o segundo termo significava a imposição das mãos, um costume muito utilizado entre os judeus, posteriormente transmitido aos cristãos, para indicar a ordenação de um membro da congregação, conferida por um determinado tempo ou de forma vitalícia<sup>1001</sup>.

Com esta distinção de significados, Harrington procura mostrar que tanto no governo de Israel, até o estabelecimento dos reis, quanto no governo da Igreja primitiva os magistrados eram instituídos pela elevação das mãos (*chirotonia*), ou seja, pelo sufrágio popular, e não pela imposição das mãos (*chirothesia*), isto é, pela ordenação. Desse modo, ambos os governos eram populares, pois a decisão competia ao povo, já que tanto os magistrados civis quanto os magistrados religiosos eram instituídos pelo povo em suas assembleias.

---

<sup>1000</sup> *Id., ibid.*, L. I, cap. XI, p. 344.

<sup>1001</sup> *Id., ibid.*, L. II, cap. I, p. 375.

O mesmo procedimento de votação havia sido estabelecido por Solon em Atenas, onde as leis propostas pelo legislador eram ratificadas pelo sufrágio popular, e por Rômulo em Roma, onde cada tribo e cada cúria elegiam senadores também pela elevação das mãos (*chirotonia*). Já a imposição das mãos (*chirothesia*) designava a indicação de um magistrado pelo poder de um ou de poucos homens. No Antigo Testamento, Moisés designou Josué como seu sucessor pela imposição de mãos; em Roma, Rômulo estabelecia o protetor da cidade (*proesectus urbi*), um magistrado que o substituíria quando ele estava ausente, também pela imposição de mãos<sup>1002</sup>.

Harrington sustenta que a imposição de mãos (*chirothesia*) foi uma prática introduzida em Israel, quando o governo popular foi substituído pela monarquia, para excluir o povo das decisões políticas. Em inúmeras passagens do Antigo Testamento, procura mostrar essa mudança na instituição dos magistrados e os seus inconvenientes<sup>1003</sup>. Já na análise dos Evangelhos, procura provar que este procedimento não teria sido adotado na Igreja primitiva. Prova disso era que quando os apóstolos começaram a se ausentar de suas congregações para difundir a boa nova, os mais velhos eram ordenados para substituí-los, não pela imposição de mãos, mas pela proposição de seus nomes e pela elevação das mãos (*chirotonia*) dos membros da congregação<sup>1004</sup>.

Como meio de estender a influência de suas ideias, Harrington estabeleceu um clube informal, *The Rota Club*, que se reunia regularmente no New Palace Yard, em Westminster, para discutir questões políticas. Entre os frequentadores dessas reuniões estavam antigos *levellers*, como John Wildman e

<sup>1002</sup> *Id., ibid.*, L. II, cap. III, p. 389-399.

<sup>1003</sup> *Id., ibid.*, L. II, cap. IV, p. 400-408.

<sup>1004</sup> *Id., ibid.*, L. II, cap. II, p. 380-388 e cap. V, p. 409-414.

Maximilian Petty, e velhos republicanos, como Henry Neville e Cyriac Skinner<sup>1005</sup>.

Entre alguns membros do Parlamento que se autodenominavam republicanos – Captain Adam Baynes, Henry Marten, Arthur Haselrig, Henry Vane, Edmund Ludlow – as ideias de Harrington tiveram algum acolhimento, mas foram empregadas de maneira seletiva, em particular no debate em torno do restabelecimento da segunda câmara legislativa. Os republicanos reconheciam que outra câmara legislativa era necessária para contrabalançar a Casa dos Comuns, mas sustentavam que os seus membros não podiam ser os antigos lordes, nem os oficiais do Exército ou os seguidores de Cromwell. Ela tinha de ser restabelecida por intermédio do novo balanço do domínio, a fim de garantir o equilíbrio constitucional e de evitar que as leis fossem decretadas de maneira precipitada, sem a devida discussão<sup>1006</sup>.

---

<sup>1005</sup> Pocock, J. G. A. "Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century", p. 549-583.

<sup>1006</sup> Cotton, James. *James Harrington's Political Thought and Its Context*, p. 172-173.

## Capítulo 5

### O Fracasso da República

Logo após a sua segunda investidura como Lorde Protetor, em 26 de junho de 1657, Cromwell convocou um novo Parlamento, constituído de duas casas, sendo os membros da Outra Casa e do Conselho Privado nomeados diretamente por ele. Em 31 de dezembro, ele nomeou também seu filho Richard, que já ocupava uma cadeira na Outra Casa, como membro do Conselho Privado. No decorrer do ano seguinte, a sua saúde começou a se deteriorar rapidamente. Em 6 de agosto de 1658, sua filha Elizabeth morreu, agravando ainda mais sua débil saúde. Em 3 de setembro, no dia da comemoração da batalha de Worcester, que consolidou a vitória do Exército parlamentar sobre os realistas, Cromwell morreu. O seu filho Richard assumiu o Protetorado no mesmo dia, já que na véspera ele havia sido apresentado ao Conselho Privado como sucessor escolhido por Cromwell, conforme previa a constituição estabelecida por *The Humble Petition and Advice*<sup>1007</sup>.

#### 5.1. Harrington e a república desejável

Com o novo governo, Harrington viu a ocasião propícia para reapresentar sua proposta constitucional e publicou, em 13 de novembro de 1658, *Seven Models of a Commonwealth: or, brief directions shewing how a fit and perfect model of popular government may be made, found, or understood*. O objetivo do novo tratado era mostrar que o regime republicano era o mais apropriado para a nação inglesa e que entre as formas de governo

---

<sup>1007</sup> Woolrych, Austin. *Britain in Revolution*, p. 684-702.

a mais adequada era o governo popular tal como havia sido proposto para Oceana<sup>1008</sup>.

A primeira parte do tratado apresentava de maneira muito sintética a descrição de sete repúblicas: Israel, Esparta, Atenas, Roma, Veneza, Holanda e uma república não nomeada governada por um rei<sup>1009</sup>. A segunda parte reproduzia também de maneira sumária as ordenações propostas em *The Commonwealth of Oceana*, com os mesmos critérios de distribuição dos cidadãos, segundo a idade, riqueza e local de residência, os mesmos procedimentos de eleição, a mesma organização civil, militar e religiosa, as mesmas magistraturas, os mesmos conselhos, as mesmas instituições e os mesmos princípios<sup>1010</sup>.

Na conclusão, era ressaltada mais uma vez a diferença entre invenção e julgamento, com a ênfase de que a formação de um modelo de governo exigia a faculdade de invenção, melhor utilizada quando exercida por uma só pessoa do que por uma assembleia. A esperança de Harrington era de que Richard aproveitasse a oportunidade, que seu pai havia desperdiçado, de estar só no poder para estabelecer o modelo constitucional proposto<sup>1011</sup>.

Com a mesma intenção, em 6 de fevereiro de 1659, ele publicou um manifesto intitulado *The ways and means wherby and equal and lasting Commonwealth may be suddenly introduc'd, and perfect founded, with the free consent and actual confirmation of the whole people of Engand*. Neste manifesto, Harrington sugeria a convocação de um novo Parlamento, eleito com os mesmos procedimentos anteriormente expostos em suas obras, composto por duas casas legislativas: um conselho de cavaleiros, responsável pelo debate e proposição de leis; e uma assembleia

---

<sup>1008</sup> Harrington, J. *Seven Models of a Commonwealth*, CW, p. 626.

<sup>1009</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 628-638.

<sup>1010</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 639-645.

<sup>1011</sup> *Id.*, *ibid.*, p.646



de deputados do povo, responsável pela votação das propostas e aprovação das leis<sup>1012</sup>.

No mesmo período, Matthew Wren voltou a criticar as ideias políticas de Harrington em *Monarchy Asserted or The State of Monarchicall and Popular Government in Vindication of the Considerations upon Mr. Harrington's Oceana*<sup>1013</sup>. A resposta de Harrington veio logo em seguida, em março de 1659, com a publicação de *Politicaster: or, a comical discourse in answer to Mr. Wren's book, intituled, Monarchy Asserted, against Mr. Harrington's Oceana*<sup>1014</sup>. A intenção era contestar capítulo por capítulo do tratado de Wren, mas o novo tratado limitou-se a refutar apenas os dois primeiros capítulos.

No prólogo, em resposta à crítica de que lhe faltava competência para propor um modelo constitucional, uma vez que nunca havia sido ministro de governo nem exercido qualquer magistratura, Harrington sustenta que ele dispunha dos dois requisitos necessários para propor uma nova constituição: conhecia bem a prudência dos antigos, ou seja, a história das repúblicas e seus princípios políticos; e não estava engajado em nenhum dos partidos em disputa. Além de possuir essas duas qualidades, ele havia acompanhado de perto as sucessivas mudanças de governo, desde o enfrentamento entre o rei e o Longo Parlamento até o Protetorado de Richard, o que lhe capacitava a propor uma nova forma de governo para a Inglaterra<sup>1015</sup>.

---

<sup>1012</sup> Harrington, J. *The ways and means wherby and equal and lasting Commonwealth may be suddenly introduc'd, and perfect founded, with the free consent and actual confirmation of the whole people of Engand*, CW, p. 647-648.

<sup>1013</sup> Wren, Matthew. *Monarchy Asserted or The State of Monarchicall and Popular Government in Vindication of the Considerations upon Mr. Harrington's Oceana* (1659) disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>1014</sup> Harrington, J. *Politicaster, or, a comical discourse in answer to Mr. Wren's book, intituled, Monarchy Asserted, against Mr. Harrington's Oceana*, CW, p. 692-708.

<sup>1015</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 693-695.

O primeiro capítulo trata da questão se há realmente uma distinção entre a prudência dos antigos e a prudência dos modernos. Mais uma vez é enfatizada a clara diferença entre os governos das antigas repúblicas e das modernas monarquias, assim como a anterioridade e superioridade do regime republicano sobre o monárquico<sup>1016</sup>.

O segundo capítulo reafirma que somente a república pode ser definida como um governo de leis, enquanto a monarquia é necessariamente um governo de homens. O ponto de partida é a concordância do próprio Wren de que a lei procede da vontade dos homens, seja do monarca, seja do povo, e que esta vontade é movida pelo interesse. Em seguida, é reiterado que enquanto o interesse do povo expressa o interesse público e por isso, onde o interesse público governa, tem-se um governo de leis, o interesse do monarca exprime apenas o interesse privado e por isso, onde o interesse privado governa, tem-se um governo de homens. Assim, as leis feitas numa monarquia manifestam o interesse do monarca e dos nobres, sendo sempre parcial, enquanto as leis estabelecidas numa república pelo consentimento do povo exprimem o interesse público e efetivam a justiça. Mas, para assegurar que o interesse público seja realmente realizado é ainda necessário que o processo legislativo esteja separado em duas funções exercidas por dois conselhos diferentes: um conselho composto pelos mais eminentes cidadãos com a função de debater e propor a lei; e uma assembleia de representantes do povo com a função de votar e decretar a lei<sup>1017</sup>.

No mesmo ano, Harrington publicou *The Art of Lawgiving*, obra composta de três livros, na qual reafirmava suas principais ideias: o primeiro livro reproduzia os princípios políticos apresentados no discurso preliminar de *The Commonwealth of Oceana*; o segundo procurava mais uma vez mostrar, com os

---

<sup>1016</sup> *Id., ibid.*, cap. I, p. 695-699.

<sup>1017</sup> *Id., ibid.*, cap. II, p. 699-708.

mesmos argumentos das obras anteriores, que Israel havia sido uma república antes do estabelecimento da monarquia e que a Igreja dos apóstolos tinha uma organização baseada nesta forma de governo; e o terceiro livro apresentava o governo popular, com as mesmas ordenações propostas em seu modelo constitucional, como o mais adequado para a Inglaterra. A única diferença em relação aos escritos anteriores estava na sua veemente crítica à proposta constitucional dos *levellers*<sup>1018</sup>.

No prefácio do terceiro livro, Harrington julga que a assembleia de representantes do povo proposta pelos *levellers*, em *An Agreement of the People*, era totalmente inadequada para a nação inglesa<sup>1019</sup>. O seu principal argumento é de que uma nação estimada em cinco milhões de habitantes não poderia ter uma única assembleia constituída por apenas 400 cidadãos, sem qualquer critério de qualificação, reunida a cada dois anos e por um período não superior a oito meses, para debater e deliberar ao mesmo tempo as leis. Ela não expressaria o interesse público, pelo número reduzido de seus membros, nem a sabedoria dos mais eminentes cidadãos, pela natureza dos representantes escolhidos. Ela conduziria inevitavelmente a nação para um governo oligárquico e, posteriormente, para uma nova monarquia. Harrington retoma a ideia de que a razão consiste em duas partes – invenção e julgamento – e que, se a assembleia de representantes do povo expressa melhor o interesse público, ela não é a mais qualificada para propor, pois lhe falta o discernimento necessário para reconhecer os problemas e sugerir soluções. Esta assembleia única, encarregada de debater e deliberar, só poderia abrir as portas para homens ambiciosos e gananciosos, para todo tipo de confusão e tumulto. Além disso, a mudança total de seus

---

<sup>1018</sup> A única concordância com os *levellers* está na proposta de uma Igreja nacional e plena liberdade de consciência para todos os protestantes.

<sup>1019</sup> As críticas feitas por Harrington sugerem que ele utilizou a última versão de *An Agreement of the People*, escrita na prisão por Lilburne, Walwyn, Overton e Thomas Prince, publicada em maio de 1649. Sobre esta proposta dos *levellers* ver capítulo 1, seção 1.4., deste trabalho.

membros a cada eleição e o seu pouco tempo de reunião implicariam na inevitável inexperiência e insegurança na resolução dos assuntos públicos<sup>1020</sup>.

Outro problema apontado é a contradição da proposta dos *levellers* em dizer que esses representantes exercem o poder soberano, exceto naquelas coisas que o povo não permitiu, podendo até mesmo resistir por meio das armas. Harrington sustenta que não é a limitação ao exercício do poder soberano que constitui uma república, mas a estabilidade de suas instituições, de tal modo que nenhum homem tenha o interesse, e se tiver, não tenha o poder, de causar distúrbios à coisa pública. No campo militar, a proposta dos *levellers* de que nenhum cidadão seja obrigado a prestar serviço militar, a não ser em casos de invasão estrangeira, é severamente criticada por suscitar o uso de um exército mercenário, que causa tantos males a uma república, como já demonstraram vários autores<sup>1021</sup>.

A conclusão reproduz praticamente a resposta dada em *Politica* às críticas feitas por Matthew Wren. Harrington volta a sustentar que mesmo uma república não bem ordenada, como Corinto ou Roma, é menos sediciosa do que uma monarquia, como mostrava a história dos reinos da França, Espanha e Inglaterra. Já uma república bem ordenada, tal como a proposta em seu modelo constitucional, estaria imune às sedições e, conseqüentemente, dissolução, provocada por causas internas. Diante da crítica de que sua proposta constitucional é mera ficção, sem qualquer sombra de veracidade, Harrington lembra que seu modelo não propõe mostrar a verdade de fato, mas a verdade fundamentada na natureza e, por isso, sustentada em princípios irrefutáveis.

Sobre o risco dos representantes do povo se perpetuarem no governo, já que há um desejo natural de poder por parte dos homens, Harrington afirma que eles não teriam o poder soberano

---

<sup>1020</sup> Harrington, J. *The Art of Lawgiving*, CW, L.III, p. 494-496.

<sup>1021</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 497-498.

pela supremacia da força, mas pelo consentimento do povo e pelas ordenações da república. Nem mesmo o ditador, previsto em seu modelo constitucional, com toda concentração de poder prevista pelas ordenações propostas, teria esta força. Além disso, o Exército seria constituído de cidadãos, que não iriam atentar contra si mesmos, destruindo as ordenações da república. Enfim, ele sustenta que o modelo proposto garante a estabilidade, ao efetivar o princípio de que nenhum homem ou partido, que possa ter o poder, tenha o interesse, e se tiver o interesse, não tenha o poder, de causar danos à república<sup>1022</sup>.

Mas Richard também ignorou as ideias de Harrington. Sem a mesma habilidade política e autoridade sobre o Exército que tinha seu pai, ele enfrentou várias frentes de resistência em seu governo, em particular dos oficiais do Exército, dos republicanos e dos puritanos mais radicais. O primeiro Parlamento de seu Protetorado, reunido em 27 de janeiro de 1659, só o reconheceu como Lorde Protetor em 19 de fevereiro, com a condição do estabelecimento de limites mais claros e definidos ao seu poder.

Os rumores de que Richard aceitaria o título de rei, que seu pai havia rejeitado, aumentaram a oposição republicana e a insatisfação entre os oficiais. No final de abril, depois de ordenar a dispersão do Conselho de Oficiais e propor aos comuns que discutissem a reestruturação do Exército, o General Fleetwood ocupou Londres, exigiu que Richard dissolvesse o Parlamento e entregasse o governo temporariamente para uma junta militar, nomeada pelo Conselho de Oficiais. Richard procurou apoio nos oficiais que se encontravam na Escócia, na Irlanda e em Flandres, mas sem sucesso<sup>1023</sup>.

No meio desta crise, em 2 de maio, Harrington publicou *Pour enclouer le Canon*, no qual reafirmava sua proposta constitucional e defendia que o momento para sua realização havia finalmente

---

<sup>1022</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 528-534.

<sup>1023</sup> Woolrych, Austin. *Britain in Revolution*, p. 707-726.

chegado. No início do panfleto, é destacada a oposição entre repúblicas como Veneza, Holanda e Suíça, que não são molestadas por sedições e conflitos civis, e monarquias, como França, Espanha e Inglaterra, marcadas por confusões e instabilidades. No caso da Inglaterra, desde a conquista normanda, passando pela luta dos barões pelas suas liberdades, pelo conflito entre as casas de York e Lancaster, até as últimas décadas de enfrentamento, primeiro entre o rei e o povo, depois entre os diversos partidos, os conflitos pareciam intermináveis.

Harrington ressalta então o papel do Exército na defesa do povo, que não deseja ser mais governado por prerrogativas e leis opressivas, mas por leis estabelecidas de acordo com seu interesse. Como o balanço do domínio era claramente popular, o Exército deveria realizar o que Cromwell e Richard, mesmo tendo a oportunidade, não haviam conseguido, isto é, instituir um autêntico governo popular, inspirado em seu modelo constitucional. Entre os possíveis empecilhos, o mais temido era o surgimento de uma oligarquia, estabelecida pelo governo de um conselho vitalício, não eleito pelo povo, que poderia conduzir a Inglaterra novamente a um governo monárquico<sup>1024</sup>.

Neste período foi publicado um manifesto, *The Armies Dutie*, composto de duas cartas que reproduziam as principais ideias de Harrington<sup>1025</sup>. Sobre as condições materiais da nação, a primeira carta ressaltava que o balanço do domínio era favorável a um governo popular, uma vez que as propriedades das terras encontravam-se tão equitativamente divididas entre o povo que quem procurasse atentar contra a sua preponderância não conseguiria manter seu império. A única possibilidade de evitar um

---

<sup>1024</sup> Harrington, J. *Pour enclouer le Canon*, CW, p. 709-713.

<sup>1025</sup> *The Armies Dutie; or, faithfull advice to the Souldiers: Given in two Letters written by several honest men, unto the Lord Fleetwood Lieutenant-Generall of the Armie, and now published for the instruction of the whole Armie, and the good People of this Commonwealth*, Londres, 2 de maio de 1659, disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com). Assinam o manifesto H.M., H.N., J.L., J.L., S.M., o que tem levado os historiadores a afirmar que entre seus principais autores encontravam-se os republicanos Henry Marten e Henry Neville.

governo popular seria sustentar o poder com um exército mercenário, que é inerentemente instável, já que serve a quem lhe paga mais.

A segunda carta defendia que a liberdade do povo só podia ser assegurada se o próprio povo estabelecesse a lei. O ponto de partida era a reflexão sobre a natureza da obediência política. Para os autores do manifesto, os homens se submetiam à autoridade política voluntariamente ou por coação, em razão do reconhecimento das diferenças de virtude ou de império. A primeira forma de submissão era considerada excepcional e transitória, porque dependia do caráter do governante, cuja continuidade em seus sucessores não podia ser assegurada. A obediência fundada no império era dessa maneira mais frequente; e a sua principal causa era a propriedade das terras. Se as terras encontravam-se divididas igualmente entre o povo, como já havia sido afirmado na primeira carta, só podia ser estabelecido um governo popular, já que qualquer outra forma de governo só se manteria pela força e de modo temporário. Enfim, a atual situação no balanço do domínio demandava um governo popular.

Depois de uma semana de intensas negociações entre os republicanos e os oficiais, a junta militar restabeleceu o Parlamento *Rump*. Em 6 de maio, 42 parlamentares remanescentes do Longo Parlamento assumiram novamente suas cadeiras na Casa dos Comuns. Mas apenas no dia 25 de maio, Richard reconheceu a autoridade do Parlamento *Rump* restaurado, admitindo o fim do Protetorado. Logo em seguida, viajou para a França, onde foi morar em Paris com o nome de John Clarke até 1680, quando retornou para a Inglaterra, vivendo seus últimos anos no anonimato<sup>1026</sup>.

Duas semanas depois da restauração do Parlamento *Rump*, em 16 de maio, Harrington publicou *A Discourse upon this Saying: The Spirit of the Nation is not yet to be trusted with Liberty; lest it*

---

<sup>1026</sup> Woolrych, Austin. *Britain in Revolution*, p. 725-726.

*introduce Monarchy, or invade the Liberty of Conscience*, no qual alertava mais uma vez para os inconvenientes do poder soberano ser exercido por uma única assembleia com o direito de debater e decidir<sup>1027</sup>.

Na sua avaliação, o retorno do Parlamento *Rump* era incompatível com a liberdade dos ingleses, pois se tratava muito mais de um governo oligárquico do que de um governo popular; e como toda oligarquia era transitória, o seu restabelecimento poderia resultar na volta da monarquia. Contra a ideia disseminada de que o povo, ao se libertar de um governo tirânico, provocava contínuas sedições, em razão de seu espírito volúvel e turbulento, Harrington sustenta que o povo, quando bem ordenado, tem um espírito prudente e sereno, evitando discórdias e tumultos. Assim, como uma multidão não forma naturalmente um exército, mas somente quando ela se submete a uma determinada organização, que estabelece sua disciplina e a sua distribuição em tropas e regimentos, um governo popular poderia ser estável e seguro, mantendo a liberdade do povo, se ele estivesse fundado em adequadas ordenações.

Harrington enfatiza que é preciso estabelecer boas instituições, pois são elas que garantem a liberdade, confiando nelas e não nos homens. Por isso, apresenta de maneira sintética as ordenações já enunciadas nos seus escritos anteriores e encerra seu discurso ressaltando que o governo popular é o único capaz de garantir a plena liberdade de consciência, tão desejada por todos os partidos, sem a qual a liberdade civil não pode ser assegurada.

Com o restabelecimento do Parlamento *Rump*, as ideias de Harrington ganharam novo vigor. Em 6 de julho, Henry Neville apresentou ao Parlamento o manifesto *The Humble Petition of Divers Well-affected persons*, no qual defende que toda autoridade

---

<sup>1027</sup> Harrington, J. *A Discourse upon this Saying: The Spirit of the Nation is not yet to be trusted with Liberty; lest it introduce Monarchy, or invade the Liberty of Conscience*, CW, p. 714-721.



política reside no consentimento do povo, que deve escolher representantes para o exercício do governo; e que o governo unicameral, mesmo com eleições frequentes, é extremamente perigoso, uma vez que a concentração dos poderes executivo e legislativo nas mesmas mãos é claramente prejudicial à liberdade dos cidadãos. O manifesto propõe a convocação de um novo Parlamento com duas câmaras legislativas, uma formada de poucos membros com a função de debater e outra mais ampla com a função de votar as medidas propostas, ambas submetidas à renovação contínua de parte de seus membros por meio do sufrágio livre e universal. Propõe ainda a criação de uma magistratura executiva, indicada e supervisionada pelo Parlamento, com a função de fazer cumprir a lei promulgada pelos representantes do povo<sup>1028</sup>.

O panfleto anônimo, *A Commonwealth and Commonwealthmen Asserted and Vindicated*, publicado no mesmo período, ressaltava o princípio de que a distribuição e a preponderância da propriedade das terras determinavam naturalmente o tipo de governo e sustentava que os problemas enfrentados pela República seriam facilmente superados se os escritos de Harrington fossem lidos seriamente e suas ideias fossem aplicadas sistematicamente<sup>1029</sup>.

Em *A Needful Corrective or Balance in Popular Government, Expressed in a Letter to James Harrington*, Henry Vane recorria às ideias de Harrington para sustentar sua proposta de governo já esboçada em *A Healing Question Propounded and Resolved* (1656). Vane tomava o dispositivo constitucional de um Senado propositivo e de uma Assembleia do Povo decisória, para defender que os chamados santos, os mais qualificados em razão de sua

---

<sup>1028</sup> Neville, Henry. "The Humble Petition of Divers Well-affected persons". In: Toland, John (ed.) *The Oceana and Other Works of James Harrington, with an Account of His Life by John Toland*, p. 650-655.

<sup>1029</sup> Anônimo. *A Commonwealth and Commonwealthmen Asserted and Vindicated* (1659), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com), p. 3-4 e 8.

proximidade com Deus, deveriam compor este Senado; e que ele deveria ser perpétuo. O seu modelo era a República de Israel: um Senado perpétuo de anciões executando a lei e propondo medidas; e uma Assembleia de representantes do povo dando seu assentimento às medidas propostas. Ele enfatizava a necessidade da nação ser guiada pela graça divina, caso desejasse ser efetivamente livre<sup>1030</sup>.

Em *An Essay in Defence of the Good Old Cause*, Henry Stubbe mantinha a adaptação feita por Vane, com o acréscimo de uma perspectiva contratual da origem do poder político, argumentando que este poder, sendo derivado do povo, deveria ser limitado pelas leis estabelecidas pelo povo, para que pudesse ser exercido licitamente. Stubbe expressava sua admiração pelo modelo proposto por Harrington, mas acreditava que a Inglaterra não estava preparada para ser uma república igualitária, necessitando ainda de um guia capaz de conduzi-la à liberdade. Esta guia seria um senado vitalício, composto por seletos membros, que reunisse os melhores de cada congregação religiosa: independentes, anabatistas, pentamonarquistas e quakers<sup>1031</sup>.

Harrington comentou algumas dessas propostas constitucionais. Em *A Sufficient Answer to Mr. Stubbe*, argumenta que um senado vitalício só existiu em Roma, sem ter tipo outra manifestação na história, e que esta forma de governo seria prejudicial para a Inglaterra. A principal razão apresentada contra esta proposta é de que um senado constituído por cidadãos seletos governaria de acordo com o seu interesse, que não representaria o interesse comum. Além disso, a excelência de um governo não reside na santidade de seus magistrados, mas na

---

<sup>1030</sup> Vane, Henry. *A Needful Corrective or Balance in Popular Government, Expressed in a Letter to James Harrington* (1659), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com), p. 8-10.

<sup>1031</sup> Stubbe, Henry. *An Essay in Defence of the Good Old Cause* (1659), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com), p. 2-4.

inteireza de sua forma, que provém da sua adequada instituição e das ordenações que o sustentam<sup>1032</sup>.

Em *A Discourse shewing that the Spirit of Parliaments, with a Council in the Intervals, is not to be trusted for a Settlement; lest it introduce Monarchy and Persecution for Conscience*, publicado em 21 de julho, Harrington retoma suas objeções ao governo unicameral do Parlamento *Rump*, em particular ao Conselho de Estado, que exercida o poder de forma cada vez mais oligárquica. Ele alerta novamente para os riscos do retorno da monarquia e sustenta que a sua restauração seria contrária ao balanço do domínio, exigindo do novo monarca que ele sustentasse seu governo por meio da força, com a supressão da liberdade civil e, conseqüentemente, da liberdade de consciência. Por isso, só um Estado livre, cuja estrutura consiste na sabedoria da nação propondo e no interesse do povo decidindo, poderia garantir a segurança e a liberdade do povo. Apenas numa república livre e igual, não haveria possibilidade de violação da liberdade civil e, conseqüentemente, da liberdade de consciência<sup>1033</sup>.

Neste período intensamente conturbado, há uma verdadeira batalha panfletária em torno das ideias de Harrington: de um lado, aqueles que denunciavam a falsidade do princípio do balanço do domínio na determinação da forma de governo ou que sustentavam que o domínio existente era incompatível com o regime republicano<sup>1034</sup>; de outro, aqueles que defendiam a teoria do balanço do domínio, a necessidade de uma lei agrária para manter a estabilidade do governo, a importância da alternância nos cargos públicos a fim de evitar o seu uso em benefício privado, o voto

<sup>1032</sup> Harrington, J. *A Sufficient Answer to Mr. Stubbe*, CW, p. 732-733.

<sup>1033</sup> Harrington, J. *A Discourse shewing that the Spirit of Parliaments, with a Council in the Intervals, is not to be trusted for a Settlement; lest it introduce Monarchy and Persecution for Conscience*, CW, p. 722-726.

<sup>1034</sup> Entre esses escritos, destacam-se: *A Brief Admonition of Some of the Inconveniencies of all the three most famous Governments* (junho de 1659); *Vox verè Anglorum: or England Loud Cry for Their King* (julho de 1659); *Animadversions upon Generall Monck's Letter to the Gentry of Devon: the weaknesse of his Harringtonian Principle detected* (agosto de 1659); disponíveis em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

secreto como forma de garantir eleições livres, a necessidade de duas casas legislativas, uma para discutir e outra para votar as leis, entre outros princípios enunciados por Harrington<sup>1035</sup>.

## 5.2. Nedham e o interesse da república

No debate público sobre a restauração do Parlamento *Rump*<sup>1036</sup>, Nedham emprestou mais uma vez seu talento de polemista para defender a legalidade de seu empregador – ele havia sido afastado da função de editor do *Mercurius Politicus*, em 13 de maio, mas havia sido reconduzido novamente ao cargo no início de agosto. Em 27 de agosto de 1659, ele publicou *Interest Will not Lie. Or a view of England's True Interest* em resposta ao panfleto anônimo *The Interest of England Stated*, publicado em 11 de julho, que defendia o retorno das antigas leis do reino e do regime monárquico. A intenção de seu novo escrito, enunciada no subtítulo do panfleto, era mostrar que o verdadeiro interesse dos papistas, realistas, presbiterianos, batistas, neutros, parlamentares, militares e londrinos não estava na restauração da monarquia, mas na manutenção do Estado livre<sup>1037</sup>.

---

<sup>1035</sup> Entre os panfletos que reproduziam as ideias de Harrington destacam-se: *A Commonwealth, and Commoneralths-men Asserted and Vindicated* (junho de 1659); *Chaos: or A Discourse wherein is presented to the view of the Magistrate, and all others who shall peruse the same, a Frame of Government by way of a Republique* (junho de 1659); *A Model of A Democraticall Government, Humbly tendered to a Consideration, by a Friend and Wel-Wisher to this Commonwealth* (1659); *The Humble Petition of Many Inhabitants Presented to the Parliament* (12 de maio de 1659) de Samuel Moyer; *A Modest Plea for an Equal Commonwealth against monarchy, In which the genuine Nature, and true Interest of a Free-State is briefly stated* (18 de setembro de 1659) de William Sprigge; disponíveis em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

<sup>1036</sup> A defesa da ação militar na deposição de Richard e a legalidade da restauração do Parlamento *Rump* foram defendidas por vários panfletos. Entre eles, destaca-se *A Shield Against the Partian Dart, or A Word to the Purpose* de John Streater, publicado em 22 de junho de 1659, que respondia ao panfleto anônimo *A Word to Purpose: Or, A Parthian Dart*, publicado em 2 de junho de 1659, que atacava o restabelecimento do Parlamento *Rump*, argumentando que, se o governo deve estar adaptado à natureza do povo, o povo inglês devia ser governado de acordo com a antiga *common law*.

<sup>1037</sup> Nedham, M. *Interest Will not Lie. Or, a view of England's True Interest*, disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

No preâmbulo de seu novo opúsculo, reconhece que a máxima "o interesse jamais mente" era aceita e usada pelos ingleses para orientá-los tanto na condução de seus próprios negócios quanto no discernimento da conduta e objetivo dos negócios alheios. Isto porque ela podia ter dois sentidos: ao identificar o próprio interesse e manter-se fiel a ele, cada um seria guiado para os fins que julgou adequado para si mesmo; ou ao reconhecer qual era o verdadeiro interesse do adversário, seria possível saber qual caminho ele vai seguir e prever o que vai fazer<sup>1038</sup>.

Nedham adverte seus concidadãos de que uma parte da nobreza, principalmente aquela que se encontrava exilada, vinha tentando convencer os ingleses descontentes com as constantes alterações políticas e com o atual governo do Parlamento *Rump* de que o melhor para todos seria o retorno dos Stuart ao trono. Por isso, deseja mostrar qual era o verdadeiro interesse do povo inglês, para que ele não fosse seduzido e enganado, assumindo o interesse de seus inimigos. O seu principal argumento é de que, se o verdadeiro interesse de uma nação consiste no benefício de todos e não no benefício de um alguns ou de um só homem, não se pode esperar qualquer benefício, a não ser para os papistas, com a restauração da monarquia<sup>1039</sup>.

Apesar de ser relativamente recente na linguagem política inglesa a associação entre interesse público e interesses privados, como foi comentado no último capítulo, Nedham já se referia a esta relação, no decorrer da guerra civil, citando inclusive o texto do Duque de Rohan<sup>1040</sup>. Por exemplo, em *The Case of the Kingdom Stated, according to the proper interests of the severall parties ingaged*, publicado em 1647, quando escrevia a favor da causa dos realistas, ele advertia para o sério risco de desagregação do corpo

<sup>1038</sup> *Id., ibid.*, p. 3.

<sup>1039</sup> *Id., ibid.*, p. 4.

<sup>1040</sup> Gunn, J. A. W. *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*, p. 35-54.

político se os partidos envolvidos no conflito insistissem em realizar seus interesses mutuamente incompatíveis. A sua recomendação era que eles procurassem uma união em torno do rei, por ser o único agente capaz de garantir a realização dos diversos interesses em jogo<sup>1041</sup>.

Nos editoriais do *Mercurius Politicus*, escritos no início do regime republicano, Nedham reconhecia que havia outros aspectos na composição do interesse público, além da realização dos interesses particulares; e afirmava que ninguém melhor do que o povo para identificar o interesse público e os meios mais adequados para alcançá-lo<sup>1042</sup>. Nedham também sustentava que a maior parte do interesse público se relacionava com questões que podiam ser perfeitamente tratadas por cidadãos comuns, uma vez que eles possuíam o que era necessário para a sua compreensão, que era o reconhecimento de seus próprios interesses<sup>1043</sup>. Por isso, a decisão sobre o interesse público deveria ser tarefa da assembleia de representantes do povo<sup>1044</sup>. O novo regime era então enaltecido por efetivar o interesse público, uma vez que depositava nas mãos do povo, representado pelo Parlamento *Rump*, o supremo poder da nação<sup>1045</sup>.

Já nos editoriais escritos após a dissolução do Parlamento *Rump* por Cromwell, Nedham acusava os antigos parlamentares de ter impedido a efetivação de um verdadeiro Estado livre, quando relutaram em aceitar eleições livres e periódicas. Esta assembleia também era criticada pelo seu caráter aristocrático e pela defesa dos interesses da realeza. O seu principal argumento era de que o interesse monárquico não era defendido apenas pelo rei e pela

---

<sup>1041</sup> Nedham, M. *The Case of the Kingdom Stated, according to the proper interests of the severall parties engaged*, p. A2.

<sup>1042</sup> *Mercurius Politicus*, n.16 (19 a 26 de setembro de 1650).

<sup>1043</sup> *Ibid.*, n.92 (4 a 11 de março de 1652).

<sup>1044</sup> *Ibid.*, n.94 (18 a 25 de março de 1652).

<sup>1045</sup> *Ibid.*, n.68 (18 a 25 de setembro de 1651).

família real, mas também pela nobreza que desejava manter o povo na servidão. Desse modo, como os interesses da realeza e da nobreza estavam intrinsecamente unidos, a abolição da monarquia não havia sido suficiente para a instauração de um Estado livre. A dissolução do Parlamento *Rump* era justificada pela forte influência da nobreza nesta assembleia<sup>1046</sup>.

Em *Interest Will Not Lie*, Nedham volta a defender o Parlamento *Rump* restaurado, que ele havia tanto criticado durante o Protetorado. No novo opúsculo, partindo do pressuposto de que o interesse público não é a realização do interesse de uma parte da nação, mas de toda nação, no sentido da união dos interesses de todas as partes, sustenta que o interesse público deve respeitar os interesses de todos os partidos. Ele admite que o grande problema está em reconhecer o verdadeiro interesse de cada partido e o interesse da nação. Desse modo, propõe mostrar quais são os interesses de todos os partidos envolvidos – papistas, realistas, presbiterianos, batistas, neutros, parlamentares, militares e londrinos – e como o interesse da nação se realiza na manutenção do Estado livre, mantido pelo governo do Parlamento *Rump*, e não no restabelecimento da monarquia.

Para Nedham, os papistas eram os únicos que não tinham razões de temer o retorno de Carlos Stuart, em razão de sua notória relação com a corte de Roma, tão próxima quanto aquela que seu pai havia mantido, e de sua conhecida promessa ao Imperador de restabelecer o catolicismo nos três reinos. O interesse dos papistas, que não era o interesse da nação, era restaurar a monarquia e garantir a Carlos Stuart, educado pelos jesuítas nas máximas da razão de estado, um poder absoluto, para que eles pudessem também se beneficiar do poder arbitrário do monarca<sup>1047</sup>.

---

<sup>1046</sup> *Ibid.*, n. 173 (29 de setembro a 6 de outubro de 1653), n. 174 (6 a 13 de outubro de 1653) e n. 175 (13 a 20 de outubro de 1653).

<sup>1047</sup> Nedham, M. *Interest Will not Lie. Or, a view of England's True Interest*, p. 4-6.

Em relação aos realistas, Nedham os classifica em dois grupos. O primeiro era constituído por aqueles que permaneceram fiéis a Carlos Stuart, chamados de grandes ou cavaleiros, e que tinham a esperança de recuperar suas fortunas depois da restauração da monarquia. Eles viviam geralmente no exílio e faziam de tudo para subverter o governo da República. O segundo grupo era constituído por aqueles que aceitaram e receberam do Parlamento *Rump* a proteção de suas vidas e propriedades, apesar da obstinação em prestar homenagem ao estandarte real. Este último grupo não podia esperar qualquer vantagem com o retorno dos Stuart, pois não havia possibilidade de sua reconciliação com o novo rei, por serem súditos da República, nem condições para recuperar suas fortunas.

Nedham contesta a tese de que os realistas estavam obrigados a obedecer ao rei em razão de suas antigas promessas de fidelidade, recorrendo aos mesmos argumentos utilizados em *The Case of the Commonwealth of England State*. Assim, como a obrigação política dos realistas ao antigo regime estava totalmente extinta e a maioria deles recebia a proteção da República, somente os grandes ou cavaleiros tinham interesse na restauração da monarquia, em detrimento do interesse da nação<sup>1048</sup>.

Depois de analisar as intenções dos dois grupos que poderiam ter interesse no retorno da monarquia, Nedham trata dos interesses dos principais grupos religiosos, cujo apoio era fundamental para o sucesso do governo do Parlamento *Rump* restaurado. Sobre os presbiterianos, aponta três motivos para eles rejeitarem a volta de Carlos Stuart: a perda da liberdade de consciência que eles desfrutavam no atual governo, já que o novo rei tinha fortes laços com o catolicismo; a animosidade de Carlos Stuart em consequência das ações dos presbiterianos contra sua família, desde a ruína de sua bisavó (Mary Stuart) até a decapitação de seu pai (Carlos I); e o reconhecido perjúrio de

---

<sup>1048</sup> *Id., ibid.*, p. 7-11.



Carlos Stuart, que tantas vezes já havia demonstrado sua perfídia, desrespeitando a palavra dada e os juramentos realizados<sup>1049</sup>.

Em relação aos batistas, contra a alegação de que eles teriam maior liberdade, Nedham recorda as perseguições que os membros dessa congregação sofreram durante o período em que o episcopado governava a Igreja da Inglaterra. Ele sustenta que a mesma vingança empreendida por Carlos Stuart contra os presbiterianos seria dirigida aos batistas, já que eles também foram um dos principais responsáveis pela execução de seu pai. Assim, a restauração da monarquia não era do interesse nem dos presbiterianos nem dos batistas<sup>1050</sup>.

Em seguida, trata dos partidos que têm sustentado o Estado livre: Exército, Parlamento e Cidade de Londres. Como o Exército tem sido o grande obstáculo para a realização dos interesses dos realistas, ele tem sofrido os mais duros ataques. Contra a acusação de que a intenção dos oficiais era governar pela força das armas, Nedham sustenta que ela era evidentemente falsa, pois o Exército havia restaurado a autoridade do Parlamento *Rump*, com o objetivo de manter a liberdade. Além do mais, a espada do Exército era a única capaz de garantir a segurança dos ingleses contra a vingança da espada do rei, que cortaria todas as liberdades conquistadas, caso fosse restaurada a monarquia. Outra maneira de atacar o Exército, era fomentar a inimizade entre oficiais e parlamentares, excitando os mais descontentes de ambos os lados, a fim de instaurar a divisão entre aqueles que mantinham o Estado livre. Nedham recorda então a coragem e fidelidade do Exército à causa republicana, ao combater as insurreições e rebeliões provocadas pelos realistas, assim como as promessas feitas pelos oficiais de combater a família real e servir ao

---

<sup>1049</sup> *Id., ibid.*, p. 11-16.

<sup>1050</sup> *Id., ibid.*, p. 17-19.

verdadeiro interesse da nação, que era manter um governo livre<sup>1051</sup>.

No caso do Parlamento, contra a acusação de que o propósito de seus membros era manter-se com poder absoluto sob a denominação de um governo popular e, depois, instaurar uma oligarquia, Nedham argumenta que eles já haviam fixado uma data a partir da qual não pretendiam mais continuar no governo. Isto porque eles tinham consciência de que o poder supremo da nação estava na sucessão ordenada de assembleias de representantes do povo, escolhidos por eleições qualificadas e regulares<sup>1052</sup>.

Em seguida, Nedham refuta as acusações de que o Parlamento *Rump* não dispunha da necessária legalidade para governar. A primeira queixa estava baseada no argumento de que grande parte de seus membros permanecia afastada e a minoria remanescente não tinha autoridade para agir como representantes do povo. Nedham adverte inicialmente que aqueles que fazem esta acusação podem se condenar a si mesmos, já que haviam aderido e agido junto com este Parlamento expurgado, reconhecendo no passado seus votos e decisões como legais e válidas. Sobre o fato de permanecer apenas uma minoria daqueles que foram eleitos para o Longo Parlamento, argumenta que a maioria não foi excluída, mas se excluiu, ao ter rejeitado o interesse público, quando apoiou a causa real, tornando-se inimiga do povo. Nedham lembra que os membros excluídos se juntaram ao rei e ao seu partido, a fim de destruir a causa pela qual o povo havia tanto lutado; e recorda que foram os oficiais do Exército que excluíram os parlamentares que traíram a causa do povo, e não os membros do atual Parlamento, que simplesmente aceitaram a intervenção militar como uma maneira de salvar a nação e assegurar a liberdade conquistada. Por fim, Nedham lembra que os membros excluídos constituíram uma assembleia distinta e proclamaram que

---

<sup>1051</sup> *Id., ibid.*, p. 23-26.

<sup>1052</sup> *Id., ibid.*, p. 27.

tudo que fosse votado na sua ausência seria inválido, publicando panfletos que incentivavam a destruição do Parlamento *Rump*. Por isso, o retorno dos membros excluídos não realizava o interesse da nação, uma vez que eles poderiam tentar restaurar a monarquia<sup>1053</sup>.

A segunda denúncia de ilegalidade estava baseada no argumento de que o Parlamento *Rump* perdeu sua validade com a morte do rei que o havia convocado. Ele deveria ter sido então dissolvido, já que o mandato desses parlamentares havia necessariamente se expirado após a morte de Carlos I. Nedham reconhece que, pela antiga constituição do reino, a morte de um rei dissolvia o Parlamento que havia sido convocado por ele. Mas ressalta que se trata de uma disposição legal em circunstâncias normais, e não em tempos extraordinários de conflito armado, onde a espada foi chamada a decidir. Nedham argumenta que quando Carlos I reivindicou toda soberania, contrariando a antiga constituição do reino que previa a sua partilha entre o rei e o Parlamento, e usou da espada para fazer valer sua vontade, ele tornou-se uma pessoa privada; e por fazer uso da força de modo privado, tornou-se um inimigo do povo a ser combatido também pela espada<sup>1054</sup>.

O fundamento de seu argumento era retirado de vários panfletos presbiterianos que sustentavam que o título de soberano dado ao rei era honorário e não podia ser interpretado como se ele tivesse a posse exclusiva do poder soberano, uma vez que a soberania era compartilhada igualmente com o Parlamento. Desse modo, embora os membros do Parlamento fossem súditos, na sua condição de pessoas privadas, detinham parte do poder soberano, na sua condição de representantes do povo, como havia sido reconhecido pelo próprio rei em *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of both Houses of Parliament* (1642). Por

---

<sup>1053</sup> *Id., ibid.*, p. 28-32.

<sup>1054</sup> *Id., ibid.*, p. 32-37.

isso, ao procurar tomar pela força das armas a parte da soberania que pertencia ao Parlamento, o rei ficou sujeito ao revide dos parlamentares, que agiram legalmente, opondo-se ao rei pelo recurso às armas. Com a declaração do estado de guerra, as duas partes em disputa passaram a ser consideradas duas nações em conflito, lutando por interesses distintos<sup>1055</sup>.

Apoiado na autoridade desses autores presbiterianos, Nedham recusa o recurso à antiga constituição do reino para invalidar o governo do Parlamento *Rump*, uma vez que ela havia sido anulada pelo próprio rei. Dessa maneira, como Carlos I não era mais rei quando morreu, mas uma simples pessoa privada, a sua morte não dissolvia o Parlamento que ele havia convocado. Na verdade, por ter sido a parte vitoriosa no conflito, este Parlamento passou a ter o indiscutível direito de julgar Carlos I como pessoa privada e inimiga do povo. Recorrendo à autoridade de Grotius, Nedham sustenta que em casos em que a maioria de uma assembleia está ausente, o direito de decidir permanece com a parte restante. Portanto, os membros que permaneceram fiéis à causa do povo tinham adquirido o direito de condenar Carlos I e de estabelecer uma nova constituição e um novo governo.

Nedham ainda ressalta algumas distinções que considera relevantes: primeiro, entre o uso da espada sem justa causa, como fez Carlos I, e o uso da espada numa justa causa, como fez o Parlamento, que agiu de acordo com o direito de guerra; depois, entre o exercício da força sem o direito, como fizeram os realistas, e o exercício da força pelo direito, como fizeram os parlamentares, ao defender sua parte na soberania da qual o rei tentava se apossar; em seguida, entre a nação num estado de guerra, que havia sido instaurado pelo rei, e a nação num estado de paz, que havia sido estabelecido pelo Parlamento depois de sua vitória; e, finalmente, entre as leis fundamentais de uma nação, que foram

---

<sup>1055</sup> Weston, Corinne. *Subjects and Sovereigns: the grand controversy over legal sovereignty in Stuart England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 35-86.

alteradas com a instituição do novo governo, e as leis civis, que dizem respeito aos direitos, liberdades e propriedades dos cidadãos, que permaneceram, apesar das mudanças constitucionais<sup>1056</sup>.

Para encerrar esta parte do panfleto dedicada aos interesses do Parlamento, Nedham responde a duas objeções normalmente feitas pelos seus opositores. A primeira era que o Parlamento *Rump* havia sido dissolvido pelo Lorde Protetor e os seus membros não poderiam mais reivindicar qualquer legalidade para suas decisões. A sua resposta era de que não houve uma dissolução, mas uma interrupção. Ela baseava-se na máxima legal de que um homem não pode fazer nada que seja considerado válido, a não ser que esteja de acordo com a lei. Ora, se o ato de Cromwell tivesse sido a dissolução, ela só seria válida se houvesse uma lei que lhe permitisse fazê-lo. Como não havia tal lei, Cromwell não poderia ter legalmente dissolvido o Parlamento *Rump*. Cromwell também não poderia tê-lo dissolvido com base no direito de guerra, uma vez que a sua capacidade militar derivava do Parlamento, que detinha todo direito de guerra e o havia transmitido a Cromwell apenas como comissão. Assim, conclui que aquilo que não foi legalmente dissolvido, permanecia legalmente instituído, ou seja, o Parlamento *Rump* continuava a deter a autoridade suprema da nação.

A segunda objeção era de que muitos membros do Parlamento *Rump* restaurado haviam participado de Parlamentos convocados pelo Lorde Protetor e, ao fazê-lo, assumiram que aquele Parlamento do qual participaram havia sido realmente dissolvido. Nedham argumenta que a consequência do que já havia sido provado na resposta anterior era de que o Parlamento *Rump* havia sido apenas suspenso pelo tempo em que Cromwell exerceu o poder supremo da nação. Por isso, as assembleias que foram reunidas por Cromwell não tinham a legalidade de um Parlamento

---

<sup>1056</sup> *Id., ibid.*, p. 37-39.

e deviam ser chamadas de convenções ou assembleias do povo. Por isso, os membros do Parlamento *Rump* que participaram dessas convenções ou assembleias não o fizeram como parlamentares, mas como representantes do povo, eleitos para essas assembleias<sup>1057</sup>.

Em seguida, Nedham ressalta o zelo com que os londrinos lutaram pela liberdade e pela verdadeira religião, apoiando a causa parlamentar nos vários confrontos contra Carlos I. Questiona então como a cidade de Londres pode aceitar o retorno de Carlos Stuart, depois que seu pai tanto ameaçou seus habitantes e causou tantos prejuízos as suas liberdades. Mesmo que o novo rei fosse melhor do que seu pai, o seu partido estava sedento de vingança e não deixaria passar a ocasião para oprimir os londrinos. Além disso, o comércio da cidade ficaria ameaçado com o inevitável aumento de tributos, empobrecendo seus cidadãos. Como a manutenção do comércio era o principal interesse de Londres, o retorno da monarquia deveria ser rejeitado, pois traria a sua ruína<sup>1058</sup>.

A principal contribuição de Nedham nesse debate sobre os interesses dos diversos partidos foi a inclusão dos neutros, isto é, das pessoas que não pertenciam a nenhum dos partidos mencionados, mas que desejavam, como todos, a paz e a ordem pública. Reconhecidos como constituindo uma grande parte da nação, os neutros estavam sendo iludidos com o argumento de que a restauração da monarquia e o retorno de Carlos Stuart garantiriam a realização de seus interesses. Contra essa ilusão, Nedham apresentava três argumentos. O primeiro era de que o Parlamento *Rump* detinha suficiente força para sustentar sua autoridade, pois, além do valoroso Exército constituído de seus antigos oficiais e soldados treinados na mais excelente disciplina militar, dispunha de milícias capazes de manter os Stuart longe da

---

<sup>1057</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 39-42.

<sup>1058</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 42-46.

Inglaterra. O novo governo tinha também força suficiente para conter qualquer tentativa de insurreição dos realistas e se impor ao inimigo, garantindo os direitos e liberdades do povo. Ao contrário, se Carlos Stuart retornasse ao trono, apoiado em forças estrangeiras, só se poderia esperar a subversão dos direitos e liberdades do povo, que passaria a viver sob o insuportável grilhão de uma monarquia absoluta.

O segundo argumento era de que, depois de tantas batalhas, a nação encontrava-se em paz; e se ainda havia pesados tributos, era em razão da necessidade de responder às ameaças de Carlos Stuart e seus cavaleiros, que insuflavam os descontentes contra o atual governo. Isso obrigava o Parlamento *Rump* a manter soldados e, conseqüentemente, a cobrar tributos, sem os quais não teria condições de assegurar a paz e a ordem pública. Por isso, o verdadeiro culpado pela manutenção desses pesados tributos não era o atual governo, mas os seus inimigos que ameaçavam a paz. Se Carlos Stuart assumisse novamente o trono, os tributos aumentariam ainda mais, pois seria necessária uma grande soma de recursos para manter o esplendor de sua corte, recuperar as propriedades da família real, recompensar o apoio dos estrangeiros e pagar as dívidas contraídas no seu exílio.

O terceiro argumento era de que, com a restauração da monarquia, a paz conquistada seria perdida, em razão do aumento de animosidade entre os partidos descontentes e em razão da perseguição aos presbiterianos, independentes, batistas e membros de outras congregações por parte do episcopado, que seria restabelecido no governo da Igreja da Inglaterra. A liberdade de consciência e a segurança de todos os demais direitos e liberdades do povo estariam ameaçadas pela tirania do novo monarca e de seus bispos<sup>1059</sup>.

Portanto, conclui Nedham, a manutenção do atual governo parlamentar, que assegurava os direitos e liberdades do povo tanto

---

<sup>1059</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 20-23.

no campo civil quanto no campo religioso, devia ser considerada o verdadeiro interesse da nação. Ao contrário, o retorno de Carlos Stuart representava o interesse daqueles que desejavam dominar e escravizar o povo.

### 5.3. Milton e a república possível

No mesmo período, Milton publicou *Considerations thouching the likeliest means to remove hirelings out of the Church*. Embora discutisse questões religiosas, como o dízimo e o ministério sacerdotal, o tratado anunciava uma mudança na avaliação sobre o governo de uma só pessoa. Dedicado ao Parlamento *Rump* restaurado, era celebrado a retorno da “paz e segurança, depois de curta, mas escandalosa noite de interrupção” (*Considerations thouching the likeliest means to remove hirelings out of the Church*, SM, p. 878)<sup>1060</sup>.

Alguns intérpretes consideram que a escandalosa noite de interrupção mencionada seria uma referência às duas semanas de governo da junta militar entre o fim do Protetorado de Richard e a restauração do Parlamento *Rump*, já que é anunciada com um curto período<sup>1061</sup>. Outros estudiosos defendem que ela se refere a todo o período do Protetorado, desde a dissolução do Parlamento *Rump*, em abril de 1653, revelando a aversão ao princípio monárquico representado na nova constituição pelo ofício de Lorde Protetor<sup>1062</sup>.

No primeiro semestre de 1659 havia um entusiasmo pelo retorno do governo parlamentar, depois do fracasso da experiência do Protetorado. Milton partilhava desse júbilo, apesar de manter certas reservas em relação a alguns membros do Parlamento

<sup>1060</sup> Milton, J. *Considerations thouching the likeliest means to remove hirelings out of the Church*, SM, p. 878-900.

<sup>1061</sup> Campbell, Gordon e Corns, Thomas N. *John Milton: life, work, and thought*, p. 287-288.

<sup>1062</sup> Wolfe, Don. M. *Milton in the Puritan Revolution*, p. 289-290; Hill, Christopher. *Milton and the English Revolution*, p. 217-218.



*Rump*. Ele esperava que os antigos parlamentares pudessem enfim realizar aquilo que os Protetorados de Cromwell e de Richard não conseguiram no campo religioso: garantir a ampla liberdade de consciência para todos os protestantes, a supressão do dízimo, do ministério profissional e de uma Igreja nacional<sup>1063</sup>.

Mas o segundo semestre foi marcado por uma tensa relação entre parlamentares, que desejavam ter maior controle sobre o Exército, e oficiais, que demandavam mais independência financeira para o Exército e maior autonomia em relação ao Parlamento. Em 12 de outubro, o regimento comandado pelo general Lambert dissolveu o Parlamento *Rump* e entregou o governo para uma junta militar, que estabeleceu, em 22 de outubro, um Comitê de Segurança, constituído por oficiais e civis nomeados pelo Conselho dos Oficiais<sup>1064</sup>.

Em *A letter to a friend concerning the ruptures of the Commonwealth*, datada de 20 de outubro de 1659, mas não publicada, Milton comenta as contínuas mudanças de governo. Ele lembra seu júbilo com a restauração do Parlamento *Rump* e expressa sua indignação pela nova dissolução, sem que houvesse uma clara e justa razão. Ele investe então contra o general Lambert, lamentando que os oficiais tenham dissolvido uma assembleia de representantes do povo, que eles mesmos haviam restabelecido; e ressalta que em todas as nações da Europa, seguindo as leis de Deus e da natureza, o poder militar encontrava-se subordinado ao poder civil.

A fim de solucionar o atual impasse, Milton propõe a reconciliação entre as partes, por meio de um comitê formado por representantes dos oficiais e dos parlamentares destituídos, que

---

<sup>1063</sup> Em *A treatise of civil power in ecclesiastical causes*, publicado em fevereiro de 1659, sua atitude mais crítica em relação ao Protetorado pode ser interpretada como uma decepção com seu crescente caráter monárquico. Mas como sua preocupação primeira era defender a liberdade religiosa contra a recente agitação presbiteriana para a supressão das diversas Igrejas reformadas, Milton procura não correr o risco de prejudicar sua causa com reflexões sobre o governo. Milton, J. *A treatise of civil power in ecclesiastical causes*, SM, p. 863-878.

<sup>1064</sup> Woolrych, Austin. *Britain in Revolution*, p. 727-743.

seria responsável por convocar um novo Parlamento. Enquanto isso, deveria ser formado um Conselho de Estado, constituído por cidadãos favoráveis à mais ampla tolerância religiosa, que renunciassem à monarquia ou ao governo de uma só pessoa. Este conselho seria responsável por manter a paz e a ordem pública, levantar os recursos necessários para a administração do governo e representar a nação no exterior, até a reunião do novo Parlamento<sup>1065</sup>.

A crise se aprofundou no final de outubro, quando o general George Monck – comandante em chefe do Exército na Escócia – declarou seu apoio ao Parlamento *Rump* destituído e decidiu intervir com suas tropas. Antigo realista e presbiteriano moderado, o general Monck havia concordado com o fim do Protetorado, mas considerava ilegal o novo governo militar. Em sua marcha para Londres, ele foi recebendo a adesão de outros regimentos, até liderar praticamente todo Exército, com exceção das tropas que sustentavam o Comitê de Segurança.

Os últimos meses de 1659 apresentavam uma cena política caótica, com fracassadas negociações entre as partes envolvidas. O Comitê de Segurança encontrava-se cada vez mais enfraquecido, sofrendo resistência não apenas de militares descontentes, mas também de cidadãos londrinos, que se recusavam a pagar tributos sem a aprovação parlamentar e reivindicavam a convocação de um novo Parlamento. Os regimentos de Londres se amotinaram e passaram a apoiar os parlamentares depostos, desobedecendo às ordens do Comitê de Segurança. No dia 26 de dezembro, os 42 membros remanescentes do Parlamento *Rump* reassumiram mais uma vez suas cadeiras, apoiados novamente pela força das armas<sup>1066</sup>.

Embora o Parlamento *Rump* tivesse substituído o pouco estimado Comitê de Segurança, encontrou forte hostilidade,

---

<sup>1065</sup> Milton, J. *A letter to a friend concerning the ruptures of the Commonwealth*, CPW, vol. VII, p. 322-333.

<sup>1066</sup> Woolrych, Austin. *Britain in Revolution*, p. 743-756.

principalmente entre os cidadãos londrinos, que se recusavam a pagar tributos para um Parlamento que não era considerado mais representativo. No decorrer de janeiro de 1660, várias petições foram apresentadas em favor do retorno dos membros expurgados do Longo Parlamento.

Ao chegar em Londres, em 3 de fevereiro, o general Monck apoiou inicialmente o Parlamento *Rump* restaurado. Em 9 de fevereiro, seguindo as suas ordens, destruiu as barreiras erguidas pelos moradores da City e prendeu vários membros do conselho da cidade. Mas a crescente hostilidade aos parlamentares, fez com que o general Monck mudasse de posição. Em 11 de fevereiro, ele encaminhou uma carta ao Parlamento *Rump*, exigindo a convocação de um novo Parlamento. Sem ser atendido, em 21 de fevereiro, ele assegurou aos parlamentares que haviam sido expurgados em dezembro de 1648 o seu retorno. Dessa maneira, os mesmos parlamentares que haviam sido expulsos pela força das armas do Coronel Pride retomaram suas cadeiras com o apoio do general Monck.

A maioria dos membros do Longo Parlamento restaurado votou imediatamente pela própria dissolução e a convocação de um novo Parlamento. Antes, no entanto, adotou algumas medidas desfavoráveis ao regime republicano: em 5 de março, ordenou a republicação do acordo assinado com os presbiterianos escoceses – Liga e Compromisso Solenes – que incluía a cláusula sobre a defesa da majestade real; e em 13 de março, anulou o ato que havia estabelecido a República e o compromisso de lealdade ao governo republicano<sup>1067</sup>.

Nesse período extremamente conturbado, a posição de Milton flutuou de acordo com as mudanças de governo: primeiro, reconheceu o Protetorado de Richard; depois, denunciou o seu governo e elogiou a restauração do Parlamento *Rump*; então, defendeu o fim do Parlamento *Rump* e saldou o retorno do Longo

---

<sup>1067</sup> *Id. Ibid.*, p. 757-767.

Parlamento. Essas mudanças têm levado os intérpretes a diferentes avaliações sobre sua atuação: um maquiaveliano hipócrita e inescrupuloso<sup>1068</sup>, um político inepto e contraditório<sup>1069</sup>, um hábil retórico que adaptava seus argumentos às circunstâncias políticas<sup>1070</sup>. Mas parece que Milton preferiu cada um desses governos, não porque eles representavam o melhor regime político, mas porque era a melhor alternativa para a proteção de liberdades religiosas e civis, diante das ameaças do estabelecimento de uma ditadura militar e da restauração da monarquia.

No panfleto *Proposals of certaine expedients for the preventing of a civil war now feared, & the settling of firme government*, também não publicado, mas provavelmente escrito entre a instituição do Comitê de Segurança e a segunda restauração do Parlamento *Rump* pelo general Monck, Milton reconhece que as contínuas mudanças no governo traziam sérios inconvenientes internos, como a anarquia e a possível volta da monarquia, e externos, como as ameaças de invasão por parte da Espanha e da França, que haviam recentemente assinado o tratado dos Pireneus, pondo fim a um longo período de animosidades. Ele considera necessário o pronto estabelecimento de um governo que pudesse ser estável e duradouro. Para isso, propõe medidas pontuais, como o indulto para todos os oficiais do Exército, independentemente de suas ações, a mais plena liberdade religiosa para os protestantes; e medidas institucionais, como eleições para um novo Parlamento, a ser constituído por cidadãos que assumam o compromisso de rejeitar o governo de uma só pessoa, o estabelecimento de um Conselho de Estado,

---

<sup>1068</sup> Liljegren, Sten B. *Studies in Milton*. Lund: Aktiebolagkt Skanska Ckntaltryckkrikt, 1918, p. XVIII-XXII, disponível em [www.ebooksread.com/authors-eng/s-b-sten-bodvar-liljegren/studies-in-milton-hci/1-studies-in-milton-hci.shtml](http://www.ebooksread.com/authors-eng/s-b-sten-bodvar-liljegren/studies-in-milton-hci/1-studies-in-milton-hci.shtml).

<sup>1069</sup> Barker, Arthur E. *Milton and the Puritan Dilemma 1641-1660*. Toronto: The University of Toronto Press, 1942, p. XX.

<sup>1070</sup> Sirluck, Ernest. *Milton and the Law of Nature*. Toronto: The University of Toronto Press, 1948, p. 202-203.

cujos membros seriam vitalícios, a fim de eliminar as inconveniências causadas pelos sucessivos governos<sup>1071</sup>.

No dia 3 de março de 1660, Milton publicou seu mais importante escrito do período, *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*. A maior parte do panfleto foi provavelmente escrita em fevereiro, entre a chegada do General Monck a Londres e o restabelecimento do Longo Parlamento.

Quando ficou cada vez mais evidente a dificuldade da manutenção da República, depois da decisão do Longo Parlamento em convocar novas eleições, sem as qualificações que impediam os realistas de serem eleitos, Milton fez rapidamente uma revisão dessa primeira edição, reduzindo as passagens favoráveis à liberdade religiosa e reforçando os argumentos a favor de um conselho vitalício, e publicou uma segunda versão do panfleto, em 15 de abril, dez dias antes do novo Parlamento se reunir em Westminster<sup>1072</sup>.

As diferenças entre as duas edições não afetam substancialmente a abordagem de seus dois principais temas. O primeiro refere-se às vantagens da república sobre a monarquia, já explicitada no subtítulo do panfleto: “a excelência de uma república livre comparada com os inconvenientes e perigos do retorno da monarquia”. O segundo tema aborda a arquitetura constitucional mais adequada para estabelecer definitivamente esta livre república na Inglaterra<sup>1073</sup>.

Logo no primeiro parágrafo, Milton recorda que o Parlamento inglês, auxiliado pelo povo que sempre o apoiou na sua luta pela liberdade, “julgando a monarquia um governo desnecessário, opressivo e perigoso, o aboliu de maneira justa e magnânima,

---

<sup>1071</sup> Milton, J. *Proposalls of certaine expedients for the preventing of a civil war now feared, & the settling of firme government*, CPW, vol. VII, p. 334-339.

<sup>1072</sup> Wolfe, Don. M. *Milton in the Puritan Revolution*, p. 273-296.

<sup>1073</sup> O texto de referência será o da segunda edição, publicado em 15 de abril de 1660. Milton, J. *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth, and the excellence thereof compared with the inconveniences and dangers of readmitting kingship in this nation*, SM, p. 900-914.

transformando a servidão régia numa livre república, para a admiração e terror dos vizinhos rivais" (*The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, SM, p. 900). Ele faz então um breve relato dos acontecimentos, desde a decisão do Longo Parlamento de enfrentar a tirania de Carlos I até a sua restauração, e elogia o compromisso desses parlamentares com a causa da liberdade: "eles sabiam que o povo da Inglaterra era um povo livre e que eles eram os representantes dessa liberdade" (*Ibid.*, p. 901).

A oposição entre a servidão provocada pela monarquia e a liberdade assegurada pela república permanece como uma constante em todo o panfleto, assim como a veemente condenação ao princípio monárquico em qualquer forma de governo. Não há mais uma hostilidade apenas aos monarcas tiranos, em particular aos Stuart, como nos primeiros tratados, mas à monarquia em geral e a todo governo de uma só pessoa. A intransigência em relação à monarquia se estende até mesmo às repúblicas que não exorcizaram todo vestígio do princípio monárquico em sua constituição, como Veneza, que manteve a figura do Doge, ou as Províncias Unidas, que permaneciam à sombra da casa de Orange<sup>1074</sup>.

Milton passa, em seguida, a tratar do recente confronto entre aqueles que ainda desejavam a manutenção da república e aqueles que queriam uma nova escravidão com o retorno da monarquia. A sua estratégia argumentativa é enaltecer os benefícios de uma livre república, capaz de garantir a paz, a justiça e a liberdade, e apontar os malefícios de um governo monárquico, em particular para a liberdade civil e religiosa.

Inicialmente, ele elogia o heroísmo, a constância e a determinação daqueles que conduziram os ingleses a superar os dois piores inimigos da humanidade, a superstição e a tirania, pondo fim à monarquia; e sustenta que as suas ações e as suas

---

<sup>1074</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 908.

declarações testemunham o verdadeiro espírito do povo inglês, não menos nobre e adaptado à liberdade do que os antigos gregos e romanos. Milton questiona como um povo tão valoroso e corajoso, que adquiriu sua liberdade no campo de batalha, podia ser tão insensato em querer de volta os grilhões da sujeição à vontade de uma só pessoa. A sua crença é de que, depois de ter conquistado a liberdade e a mantido por tanto tempo, exceto naquelas infelizes interrupções que foram removidas pela providência divina, o povo inglês tinha todas as condições para estabelecê-la para sempre numa firme e estável república<sup>1075</sup>.

Milton considera tão evidente que o governo régio traz consigo a escravidão que não apresenta muitos argumentos para prová-lo, afirmando simplesmente que ignorar a relação entre monarquia e servidão é negar a própria razão. Ele ressalta que no governo monárquico, o rei é reverenciado como um semideus, cercado por uma corte bajuladora e dissoluta, agindo unicamente de acordo com seu prazer e satisfazendo todos os seus caprichos às custas do erário público; e apesar de todos os males causados ao povo, este rei não pode ser removido, muito menos acusado ou punido, sem causar grande prejuízo a toda a nação<sup>1076</sup>.

Aristóteles é citado como prova de que, se alguns homens, por sua excelência de caráter sobre os demais, foram inicialmente escolhidos para serem reis, quando abusaram de seu poder, o povo os depôs e estabeleceu formas mais civilizadas de governo.

As Sagradas Escrituras também são mobilizadas tanto para mostrar que Deus concedeu um rei aos israelitas com muito desgosto, alertando para os inconvenientes de um governo régio, quanto para lembrar que Cristo proibiu seus discípulos de estabelecer entre eles este tipo de governo, quando os censurou

---

<sup>1075</sup> *Id., Ibid., p. 902.*

<sup>1076</sup> *Id., Ibid., p. 903.*

sobre a discussão de qual deles seria o maior, advertindo que eles não deveriam se comportar como reis<sup>1077</sup>.

Milton sustenta que Deus instituiu originariamente uma república para seu povo e o governo mais próximo dos preceitos de Cristo era a república, onde os maiores magistrados são servidores do bem público, não se elevando acima de seus concidadãos, mas vivendo e caminhando nas ruas como os demais, conversando de modo livre, familiar e amigável, sem qualquer forma de adulação ou veneração<sup>1078</sup>.

As referências bíblicas permeiam todo o texto, com destaque para o uso do livro de Jeremias, com o qual Milton se identifica a fim de estabelecer sua própria autoridade: “assim muito mais eu deveria ter dito, embora eu esteja certo de que devo ter falado apenas para árvores e pedras; e não havia ninguém para gritar, mas somente o profeta, “Oh terra, terra, terra!” (*Ibid.*, p. 901)<sup>1079</sup>. Para mostrar a gravidade da situação, é feito um constante paralelo entre a possibilidade da restauração do regime monárquico e o fim da liberdade em Judá, que ocorreu depois da destruição de Jerusalém (587 a.C.) e o conseqüente exílio na Babilônia, que lembrava a escravidão do povo judeu no Egito. A analogia entre Inglaterra e Judá caracterizava a atual situação: depois de um passado abençoado por Deus com a liberdade republicana, a corrupção do povo ameaçava o seu futuro, ao desejar o retorno da monarquia. Mais do que um equívoco político, isto era um pecado moral e espiritual, um ato de idolatria comparado ao dos judeus quando perderam sua liberdade. A

---

<sup>1077</sup> As passagens que Milton faz alusão são 1 Samuel 8, 1-19, Marcos 10, 42-45 e Lucas 22, 25-27.

<sup>1078</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 903-904.

<sup>1079</sup> A referência de Milton parece ser Jeremias 22, 28-29.



linguagem profética é assim utilizada como um instrumento de persuasão para convencer os ingleses a manter a república<sup>1080</sup>.

Contra o argumento dos realistas de que a maioria desejava o retorno da monarquia e que, por isso, o restante do povo deveria aceitar, Milton questiona se é razoável que uma maioria de vozes contrárias à principal finalidade do governo escravize uma minoria que deseja a liberdade. Ele sustenta que é mais justo, se for necessário recorrer à força, que a minoria, representante da melhor parte do povo, force a maioria a manter sua liberdade, do que a maioria obrigar a minoria a ser como ela escravizada.

Milton admite que a monarquia possa ser conveniente para algumas nações, desde que ela seja eletiva e o monarca esteja submetido às leis, mas ela definitivamente não era adequada para os ingleses, que já a haviam rejeitado pelos seus inúmeros inconvenientes. Alerta que o retorno do governo monárquico poderia ser ainda mais prejudicial, uma vez que o novo rei não esqueceria seus antigos adversários e poderia se armar mais fortemente contra futuras tentativas de rebelião. Por isso, o povo devia estar louco ou pervertido para colocar sua esperança de felicidade e segurança no governo de uma só pessoa<sup>1081</sup>, preferindo voltar à escravidão do Egito<sup>1082</sup>. Milton ainda adverte que, se os ingleses optarem pelo retorno da monarquia, que a insensata multidão deseja, eles serão obrigados a lutar novamente por tudo que combateram, empregar novamente suas forças contra

<sup>1080</sup> Segundo Knoppers, a identificação de Milton com Jeremias e suas alusões às passagens bíblicas para interpretar os eventos de seu tempo não representa um abandono da política, mas uma poderosa ferramenta no debate político corrente, marcado pelo uso e recurso constantes às Sagradas Escrituras. Knoppers, Laura L. "Late Political Prose". In: Corns, Thomas N (ed.) *A Companion to Milton*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 309-325.

<sup>1081</sup> Alguns estudiosos sustentam que os últimos livros de *Paraíso Perdido* são dirigidos por um programa político que rejeita a monarquia, identificada com Satã e seus seguidores. Wilding, Michael. *Dragons Teeth: Literature in the English Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1987, p. 211-219; Norbrook, David. *Writing the English Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 463-471.

<sup>1082</sup> A analogia entre o retorno da monarquia e a escravidão do Egito era constante nos escritos de Milton. Ela aparece nos primeiros escritos, nos panfletos sobre o episcopado, nos escritos do início do regime republicano, nos tratados sobre o direito de resistência e sobre o direito do povo inglês e nos escritos políticos que antecedem a restauração da monarquia.

a inevitável tirania, para recuperar o que já tinham hoje sob um governo livre, enaltecido pelos mais sábios homens de todos os tempos, os mais nobres, os mais justos e os mais prudentes<sup>1083</sup>.

A república é apresentada então como a forma de governo mais apropriada para o exercício da liberdade tanto espiritual quanto civil. Segundo Milton, a liberdade espiritual é alcançada quando o homem segue a luz divina implantada em seu ser, que lhe permite interpretar a vontade de Deus revelada nas Escrituras. Na sua avaliação, nenhum governo é mais favorável a esta liberdade, que deve ser o bem mais precioso para todos os homens, do que uma república livre; ao contrário, ela está permanentemente ameaçada numa monarquia, sujeita à vontade arbitrária de uma só pessoa.

A outra parte da liberdade humana, que consiste no gozo dos direitos civis, é desfrutada também com mais segurança em uma república livre. Milton sustenta que, de todas as formas de governo, a república é a que mais objetiva tornar o povo virtuoso, nobre e próspero. Ao contrário, os monarcas jamais permitem isto, pois desejam um povo vicioso, servil e fácil de ser submetido a sua vontade. Se nada é mais essencial para a liberdade civil do que a correta administração da justiça, garantida quando é feita por magistrados eleitos que têm de prestar contas de suas ações ao povo, numa monarquia todos os ramos da judicatura estão anexados à Coroa e a justiça é atribuída como uma graça real<sup>1084</sup>.

Embora as razões favoráveis ao regime republicano não sejam ordenadamente apresentadas, é possível identificar três principais argumentos. O primeiro diz respeito ao bem comum: numa república, a deliberação livre e pública tende naturalmente em direção ao bem comum, ao contrário de uma monarquia em que as decisões são tomadas por uma única pessoa, aconselhada por cortesãos que ela mesmo indicou. Além disso, numa república o

---

<sup>1083</sup> Milton, J. *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, SM, p. 910-911.

<sup>1084</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 911-913.

povo cria salvaguardas para proteger o bem comum, enquanto numa monarquia o rei procura subvertê-las, a fim de realizar o seu próprio interesse.

O segundo argumento refere-se à igualdade moral: num regime republicano, esta igualdade é respeitada, já que todos têm condições de exercer sua virtude e a possibilidade de participar do governo, enquanto a marca característica do regime monárquico é a hierarquia e a submissão de todos ao governo de uma só pessoa, sustentada na crença de que alguns homens nascem por natureza com o privilégio para governar.

No terceiro argumento a liberdade ocupa um lugar central. Mantendo sua concepção sobre a origem da autoridade política dos tratados anteriores, Milton sustenta que os homens nascem naturalmente livres e estabelecem o governo para proteger esta liberdade das inseguranças e perigos da condição pré-política; uma vez que a origem do governo está no consentimento do povo e sua autoridade é mantida somente com a permissão do povo, ele permanece livre para alterar a forma de governo a qualquer momento. Milton reconhece que há uma tendência em todo governo de suprimir a liberdade, mas numa república a probabilidade é menor, porque impera a lei, expressão da razão. A condição pela qual um governo pode garantir a liberdade daqueles que transmitiram seu poder em confiança consiste na adequação do exercício deste poder às prescrições da lei, que ocorre com mais frequência numa república. Assim, ela é a mais adequada à liberdade natural dos homens.

O segundo tema de *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth* concerne à arquitetura constitucional mais apropriada para estabelecer uma república livre na Inglaterra. A principal proposta apresentada é a substituição do Parlamento, que remetia à ideia da assembleia de comuns e lordes reunidos de acordo com a vontade do rei, por um conselho geral, denominado

de Grande Conselho, cujos membros seriam escolhidos pelo povo para exercer a soberania da nação de modo vitalício<sup>1085</sup>.

Entre os atributos da soberania, delegada pelo povo e exercida pelo Grande Conselho, destacam-se<sup>1086</sup>: o controle do exército para a preservação da paz interna e da liberdade externa; a elaboração e estabelecimento das leis civis; a arrecadação e a administração de tributos, supervisionadas por inspetores, que devem informar ao povo como estes recursos estão sendo empregues; o estabelecimento de tratados de comércio e de cooperação com outras nações; a formação de um Conselho de Estado para tratar de assuntos específicos com maior agilidade e sigilo<sup>1087</sup>.

Milton defende a perpetuidade dos membros deste conselho – só haveria substituição em casos de morte ou de justa condenação por um crime – com o argumento de que a permanência vitalícia na principal magistratura da república permitiria maior estabilidade institucional e melhores resultados administrativos: “por esta continuidade eles se tornariam mais hábeis nos assuntos públicos, mais competentes em assuntos externos, mais conscientes dos problemas do povo e mais conhecidos do povo” (*Ibid.*, p. 906).

Recorrendo à antiga metáfora da navegação, ele justifica a perpetuidade dos conselheiros com a imagem da nau da república em constante viagem pelos oceanos e, por isso, com a necessidade de ter sempre um timoneiro sentado na proa, capaz

---

<sup>1085</sup> Milton reformula a proposta enunciada em *Proposals of certaine expedients for the preventing of a civil war now feared, & the settling of firme government*, que não havia ainda sido publicada, enfatizando a necessidade da abolição do nome Parlamento, cuja origem normanda remetia à antiga servidão, e o caráter vitalício dos membros desse Grande Conselho.

<sup>1086</sup> Segundo Fink, por meio desta arquitetura constitucional, Milton pretendia conciliar o governo misto com a soberania popular e indivisível, uma vez que o povo, no qual reside a soberania, a delegaria aos mais competentes, combinando assim os elementos democrático e aristocrático no governo proposto. Já o elemento monárquico seria representado pelo Conselho de Estado, constituído pelo Grande Conselho. Fink, Z.S. “The theory of the mixed state and the development of Milton’s political thought”. In: *PMLA (Modern Language Association of America)*, vol. 57, n. 3, 1942, p. 705-736.

<sup>1087</sup> Milton, J. *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, SM, p. 905-906.

de mantê-la em seu curso. Fazendo uso também da tradicional metáfora arquitetônica, ele associa o Grande Conselho à mais importante fundação e ao principal pilar da república; e alega que, se não é seguro para nenhum edifício mover pilares ou mexer nas fundações, a mudança de conselheiros não pode trazer benefícios para os negócios públicos.

O principal argumento contrário às assembleias sucessivas é de que elas acabam gerando todo tipo de comoções, mudanças e incertezas. Na sua avaliação, antes de serem instituídas, elas deixam todas as mentes em suspense com as expectativas do novo; no início de seus trabalhos normalmente negligenciam os assuntos públicos mais urgentes, em razão da falta de experiência de seus membros e do tempo necessário para se organizarem; depois, se não encontram grandes empreendimentos ou desafios, decidem alterar ou anular decisões passadas, fazer e multiplicar novas leis.

Ao comentar as propostas constitucionais de alternância parcial ou total dos membros das assembleias de representantes do povo, Milton se detém naquela que sugeria a mudança de um terço dos senadores em eleições anuais. Ele considera que mesmo esta alternância parcial, se fosse possível, deveria ser evitada, porque estaria sujeita à roda da Fortuna, ou seja, não poderia ser feita sem o risco de excluir os melhores e mais qualificados representantes, enquanto ingressariam inexperientes e às vezes incompetentes cidadãos, prejudicando as discussões e decisões sobre os assuntos públicos<sup>1088</sup>.

---

<sup>1088</sup> A alusão ao modelo proposto por Harrington, em *The Commonwealth of Oceana*, é evidente. Milton chega a precisar a referência, ao afirmar que, além da rotatividade anual de 300 senadores, haveria outra rotatividade anual de 1000 membros da assembleia popular, o que acrescentaria aos inconvenientes já destacados os custos dessa estrutura. Esta proposta havia sido reapresentada por Henry Neville e outros membros do The Rota Club que haviam intensificado sua participação no debate público. Christopher Hill observa que, se Milton parece hesitar, na primeira edição, em favor de um tipo de alternância parcial entre os membros do grande conselho, na segunda edição, ele rejeita qualquer forma de rotatividade. Hill, Christopher. *Milton and the English Revolution*, p. 201-202.

Além de escapar da Fortuna, outra vantagem destacada por Milton de sua proposta é de que o conselho perpétuo substituiria o rei no imaginário do povo, ao simbolizar a permanência no governo. Se uma das vantagens atribuídas à monarquia era a continuidade política, assegurada pelo tempo de vida do rei, numa república esta continuidade estaria ainda mais garantida, já que o Grande Conselho continuaria permanente, mesmo com a morte de alguns de seus membros. Além disso, salienta Milton, a morte do rei pode às vezes provocar perigosas alterações, com a mudança de dinastias, o que não ocorreria numa república com um conselho perpétuo, porque a morte de um ou mais conselheiros não teria impacto suficiente para alterar os rumos do governo. Vários exemplos históricos de conselhos perpétuos são então citados para corroborar sua proposta: o Sinédrio instituído por Moisés; o Areópago de Atenas; o Conselho de Anciões de Esparta; o Senado de Roma; e se havia eleições anuais para os membros do Senado de Veneza, o verdadeiro senado daquela sereníssima república, que tem mantido e sustentado seu governo por tanto tempo, era a sua aristocracia imutável<sup>1089</sup>.

Em seguida, Milton responde a algumas possíveis objeções a sua proposta. A primeira é de que nessas repúblicas, que tiveram conselhos perpétuos, havia também mecanismos institucionais de controle contra o possível abuso desse poder permanente: em Atenas, ao lado do Areópago, havia outra assembleia de 400 ou 500 cidadãos; em Esparta, havia a magistratura dos éforos; e em Roma, foram instituídos os tribunos da plebe. Milton sustenta que a história mostrava, no entanto, que esses remédios foram pouco saudáveis ou, pior ainda, conduziram essas repúblicas para uma democracia licenciosa e incontrolável, arruinando-as por causa de um excessivo poder concedido às massas populares.

Sem fazer uma referência direta a Maquiavel, Milton argumenta que, se a principal razão evocada pelos defensores da

---

<sup>1089</sup> Milton, J. *The Commonwealth of Oceana*, p. 906-907.

democracia para confiar a guarda da liberdade às assembleias populares, em vez de confiá-la a um senado perpétuo, era que os grandes representavam uma ameaça maior à liberdade, ao desejar sempre ampliar seu poder, enquanto o povo se contentava em manter sua própria liberdade, a experiência provava o contrário, pois ninguém era mais imoderado e ambicioso para ampliar seu poder do que o povo. O seu principal exemplo vinha da história de Roma, onde o povo foi desejando cada vez mais poder, começando pelo tribunado, depois pelo senado e pelo consulado, até ter todo império em suas mãos e destruir com seus desejos imoderados a república romana<sup>1090</sup>.

Além da instituição de um grande conselho perpétuo, outra proposta apresentada, para que esta assembleia representasse verdadeiramente o elemento aristocrático, é qualificar e aprimorar as eleições. A principal medida sugerida é "não submeter as eleições ao barulho e gritaria de uma rude multidão, mas permitir somente aqueles que estão adequadamente qualificados para eleger" (*Ibid.*, p. 907).

A proposta prevê um processo de contínua seleção de eleitores: aqueles que estão qualificados para votar escolheriam seus representantes, que escolheriam um número menor e mais qualificado de representantes, até uma terceira ou quarta etapa de refinamento da escolha, de tal modo que os eleitores pudessem ser realmente os mais capacitados e os mais competentes. Este mecanismo revela todo o seu receio da participação da multidão não apenas no governo, mas no próprio processo de escolha dos magistrados encarregados de exercer a guarda da liberdade, revelando a sua crença na falta de habilidade da multidão até mesmo para selecionar seus representantes<sup>1091</sup>.

---

<sup>1090</sup> Andrew.E. "Machiavellian Hypotheses: republican settlement and the question of Empire in Milton's *Readie and Easie Way*". In: *Clio*, vol.19, n. 3, 1990, p. 251-270.

<sup>1091</sup> A proposta parece ser inspirada no processo descrito nas *Leis* de Platão. A diferença é que no diálogo platônico o povo participa de todas as etapas de votação, enquanto Milton concebe três ou quatro classes de eleitores, sendo que apenas a classe mais qualificada tem o direito de escolher os magistrados para exercer o governo.

Se nos seus tratados sobre o episcopado todo cristão era considerado capaz de interpretar as Escrituras, compor suas preces, conduzir a celebração, podendo ser eleito pela congregação de fiéis para exercer qualquer ministério – revelando certa confiança no povo e na decisão do povo, mesmo das pessoas mais simples –, esta confiança vai diminuindo nos escritos posteriores<sup>1092</sup>. Já em *Eikonoklastes* o povo é descrito como exagerado em suas moções, inclinado à idolatria e à superstição, com um espírito frequentemente degenerado<sup>1093</sup>. Mas é, sem dúvida, nos últimos escritos políticos que a desconfiança em relação ao povo, considerado cego e ignorante na arte do governo, é ampla e total. Na sua avaliação, se não forem estabelecidas restrições ao sufrágio, ao invés da eleição dos melhores cidadãos, seriam eleitos os mais ignorantes e viciosos. Por isso, a grande massa do povo deveria ser excluída do processo eleitoral, já que ela é incapaz de escolher os mais sábios e virtuosos cidadãos. Isto talvez porque lhe falte a liberdade interior, necessária para governar-se a si mesmo, que é pré-condição para o exercício da liberdade civil<sup>1094</sup>.

Neste sentido, Milton defende a necessidade da submissão da maioria ignorante e supersticiosa, para quem a luz da lei natural está de algum modo obscurecida, à minoria esclarecida e virtuosa, mesmo que seja pela força das armas. Esta minoria é considerada a melhor parte do povo, que deve representar o conjunto dos cidadãos nas eleições para o Grande Conselho. Diante da questão levantada por Harrington e outros autores da época – como a vontade corrompida e depravada pelo autointeresse de cada homem poderia, ao juntar-se com as demais vontades autointeressadas, formar uma vontade coletiva que se

<sup>1092</sup> Milton J. *Of Reformation Touching Church-Discipline in England*, SM, p. 446-447; *Animadversions upon the Remonstrants Defence against Smectymnuus*, SM, p. 479-483.

<sup>1093</sup> Milton, J. *Eikonoklastes*, CPW, I, p. 309; 313-314.

<sup>1094</sup> Zagorin, Peter. *Milton, aristocrat and rebel: the poet and his politics*. Rochester: University of Rochester Press, 1992.



dirigisse para o interesse comum –, a soulão de Milton parece ser a submissão da maioria corrompida à minoria verdadeiramente livre.

Desse modo, uma república livre não é aquela em que o povo governa, mas aquela em que o povo, entendido como um corpo bem limitado de cidadãos esclarecidos que sabem o que é melhor para todos, escolhe os mais bem preparados para governar. Não se trata assim apenas de um governo aristocrático, formado pelos mais qualificados, mas de um governo aristocrático seletivo, no qual o poder deve ser exercido de maneira vitalícia pelos poucos virtuosos, escolhidos pelos mais esclarecidos<sup>1095</sup>.

Associada a esta proposta, “a fim de tornar o povo mais habilitado para escolher, e os escolhidos mais habilitados para governar” (*Ibid.*, p. 908), é ressaltada a necessidade de uma reforma do sistema educacional, a fim de ensinar ao povo não apenas a verdadeira fé, mas também a temperança, modéstia, sobriedade, parcimônia, justiça, unindo as virtudes religiosas às civis<sup>1096</sup>.

Apesar de rejeitar a ideia do sufrágio universal e de uma assembleia popular nacional, Milton sugere a formação de assembleias regionais, nas quais o povo pudesse decidir e tratar dos assuntos de seu interesse. Em sua proposta constitucional, a Inglaterra seria dividida em 60 regiões, cada qual com sua própria assembleia, cujos membros seriam eleitos, não por um sufrágio limitado e selecionado, mas por todos os eleitores da região. Entre as incumbências dessas assembleias regionais, destacam-se: a

---

<sup>1095</sup> Embora não sejam especificados os critérios de qualificação para os eleitores e candidatos, ficando na generalidade dos mais qualificados, mais valorosos, mais virtuosos, e assim por diante, nem o número de eleitores e candidatos escolhidos em cada fase, Wolfe sustenta que Milton concebia a primeira seleção de eleitores e candidatos pelo tradicional critério da propriedade. Assim, a primeira eleição excluiria aqueles que não possuíssem propriedade real ou pessoal no valor de 200 libras por ano; e o grupo final de eleitores, depois das diversas fases de eleição, seria de aproximadamente ¼ da lista original de candidatos. Wolfe, Don. M. *Milton in the Puritan Revolution*, p. 297-310.

<sup>1096</sup> Brown, Cedric C. “Great senates and godly education: politics and cultural renewal in some pre- and post-revolutionary texts of Milton”. In: Armitage, David (ed.) *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 43-59.

rejeição ou ratificação das leis promulgadas pelo Grande Conselho; a elaboração e publicação de leis civis que dizem respeito aos habitantes daquela região; a execução dessas leis por meio de juizes eleitos pelas assembleias, sem possibilidade de apelação a uma instância superior; e a deliberação sobre leis nacionais e questões de interesse nacional pelo voto da maioria dos deputados dessas assembleias regionais<sup>1097</sup>.

Nas suas assembleias, os cidadãos tratariam dos assuntos de seu interesse, teriam a justiça em suas próprias mãos e a segurança da execução das leis que eles mesmos promulgaram, assegurando melhor sua liberdade. Cada região seria assim uma espécie de república subordinada à república nacional. A inspiração vinha claramente da antiga república ateniense, onde diversas cidades tinham seu próprio governo e havia um governo comum e centralizado em Atenas<sup>1098</sup>.

Para Milton, a maneira proposta para estabelecer uma livre república era simples e fácil de ser realizada. O caminho estava pronto, sem a necessidade de introduzir novas formas de governo ou modelos exóticos. Havia a convocação para eleições de um novo Parlamento, não mais em nome do rei, mas dos representantes do povo que haviam restituído e garantido a liberdade aos ingleses. Era preciso então assegurar que os novos representantes fossem os mais valorosos e capazes, respeitando as qualificações necessárias para a formação desse Grande Conselho.

O panfleto de Milton teve um impacto imediato. Já em 26 de março de 1660, no intervalo das duas edições, foi publicado o panfleto anônimo *The Censura of the Rota upon Mr Miltons Booke, Entitled, The Ready and Easie Way*, que tem sido atribuído ao

---

<sup>1097</sup> Milton, J. *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, SM, p. 908.

<sup>1098</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 912.

próprio Harrington<sup>1099</sup>. Além da censura pelo uso equivocado de exemplos históricos, pela omissão dos princípios do balanço no domínio, que explicaria a necessidade material da manutenção da república, e da lei agrária, que garantiria sua estabilidade, há uma severa crítica em relação à proposta da perpetuidade do Grande Conselho e a sua forma de eleição. Na perspectiva dos membros do *The Rota Club*, a ausência dos dois principais procedimentos que compõem a superestrutura da república – a alternância ou sucessão contínua no exercício das magistraturas e o sufrágio popular para todas as magistraturas pelo voto livre e secreto – impedia o movimento natural da república, colocando em risco sua existência<sup>1100</sup>.

De fato, *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth* tem sido considerado a principal proposta constitucional de Milton e tem recebido as mais diversas interpretações ao longo do tempo: um modelo constitucional impraticável<sup>1101</sup>; uma teocracia modelada sob o governo milenarista com os seus santos depois do julgamento final<sup>1102</sup>; uma verdadeira utopia naturalista<sup>1103</sup>; um programa próximo daquele dos pentamonarquistas que desejavam impor o reino de Cristo pela força<sup>1104</sup>; entre outras. Mas, antes de avaliá-lo como o seu modelo ideal de república, é preciso contextualizar a sua proposta. Ela foi apresentada pelo temor de que o regime republicano fosse

---

<sup>1099</sup> Anônimo. *The Censura of the Rota upon Mr Miltons Book, Entitled, The Ready and Easie Way* (1660), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com), p. 6-15.

<sup>1100</sup> David Masson sustenta que a leitura deste panfleto anônimo fez com que Milton fizesse algumas modificações na segunda edição, enfatizando e justificando melhor a perpetuidade do conselho geral. Masson, David. *The Life of John Milton*. Gloucester: Peter Smith, 1965, p. 682-684.

<sup>1101</sup> Clark, Evert M. (ed.) *The readie and easie way to establish a free Commonwealth*. New Haven: Yale University Press, 1915, p. XXXIX

<sup>1102</sup> Baker, Arthur E. *Milton and the Puritan Dilemma, 1641-1660*, p. 288.

<sup>1103</sup> Schultz, Howard. *Milton and Forbidden Knowledge*. New York: Modern Language Association of America, 1955, p.147.

<sup>1104</sup> Wolfe, D. M. *Milton in the Puritan Revolution*, p. 287.

substituído pela restauração da monarquia. Trata-se muito mais de uma solução imediata, que vinha atender às exigências do momento, do que um modelo constitucional construído por anos de reflexão.

No intervalo das duas edições, Milton escreveu ainda uma carta ao General Monck, *The Present Means and Brief Delineation of a Free Commonwealth*, que talvez jamais tenha sido encaminhada, solicitando que ele supervisionasse o processo eleitoral, para que pudessem ser eleitos representantes do povo comprometidos com o regime republicano. O seu apelo não era sem fundamento, uma vez que Monck liderava o Exército e havia anunciado publicamente seu apoio à República, alertando para os riscos do retorno da monarquia e do episcopado.

Milton defende nesta carta que as qualificações para os candidatos às próximas eleições parlamentares não podiam ser retiradas, criticando o Longo Parlamento restaurado, que havia anulado os artigos que excluía os realistas da votação e impediam que eles ocupassem cadeiras no novo Parlamento. Ele aconselha Monck a convocar os líderes de cada região da Inglaterra para vir a Londres, a fim de que fossem instruídos sobre a necessidade de evitar o governo de uma só pessoa; depois, eles deviam retornar às suas cidades e províncias, para que organizassem as eleições para o Grande Conselho, cujos membros deveriam ser vitalícios. Ainda é proposto o estabelecimento de assembleias locais, no espírito de *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, para que o povo administrasse melhor seus problemas. Caso esses líderes locais convocados se recusassem a colaborar espontaneamente, Milton sugere o uso da força, como meio de convencê-los, para que a liberdade conquistada fosse mantida<sup>1105</sup>.

---

<sup>1105</sup> Milton, J. *The Present Means and Brief Delineation of a Free Commonwealth, easy to be put in practice, and without delay. In a Letter to General Monk*, SM, p. 899-900.

Nesse período confuso e conturbado, a defesa da liberdade civil e religiosa continua a ser a sua principal preocupação; e ela deveria ser assegurada mesmo que fosse pela força das armas. Milton sugere que o general Monk assumira o papel que anteriormente havia sido desempenhado por Cromwell. Tanto em 1654, com o estabelecimento do Protetorado, quanto nesta situação de crise, com a possibilidade do retorno da monarquia, a solução admitida é a de uma ditadura transitória.

Milton apelou mais uma vez ao general Monck, em *Brief Notes Upon a Late Sermon*, para que intervisse a favor da república. Redigido no decorrer de abril, era uma resposta ao sermão *The Fear of God and the King* do antigo capelão de Carlos I, Matthew Griffith, publicado em 25 de março, que defendia que a monarquia nunca podia ter sido destituída, uma vez que fazia parte das leis fundamentais da nação. Milton adverte em seu panfleto que dedicar o sermão ao general Monck era acusá-lo falsamente de sua renúncia às promessas públicas e declarações feitas a favor da República. Ele pede então ao general Monck que mantenha as promessas feitas em seus discursos com ações apropriadas, capazes de manter o regime republicano. De modo quase desesperado, sugere no final do panfleto que, se a nação insistisse em restaurar a monarquia, seria melhor coroar o rei George do que aceitar o retorno dos Stuart<sup>1106</sup>.

Esses últimos escritos políticos de Milton não podem ser avaliados nem como a expressão acabada de seu pensamento político nem como um gesto de coragem diante do iminente retorno da monarquia. Eles parecem mais uma tentativa de reunir os partidos da “velha boa causa”, que se encontravam cada vez mais dispersos, na última esperança de manter o regime republicano<sup>1107</sup>.

---

<sup>1106</sup> Milton, J. *Brief Notes Upon a Late Sermon*, CPW, vol. VII, p. 464-486.

<sup>1107</sup> Hill, C. *Milton and the English Revolution*, p. 197-204.

#### 5.4. O republicanismo após a Restauração

Os eventos não foram na direção que Milton, Nedham e Harrington esperavam. As eleições para o novo Parlamento foram convocadas sem a inclusão dos artigos que desqualificavam os realistas como eleitores ou candidatos. A Casa dos Comuns reuniu novamente uma maioria presbiteriana e realista. Apenas 16 membros do Longo Parlamento reassumiram suas cadeiras. Em 25 de abril, quando os trabalhos parlamentares se iniciaram, alguns nobres realistas demandaram seu direito de participar do Parlamento; dois dias depois 145 nobres se reuniram na Casa dos Lordes, sem sofrer oposição por parte da maioria dos comuns. Em 1 de maio, foi lida nas duas Casas reunidas a Declaração de Breda, na qual Carlos Stuart prometia anistia ampla e irrestrita para todos os súditos que jurassem fidelidade e obediência ao seu governo, plena liberdade de consciência aos protestantes e assentimento a todos os atos do Parlamento. Os lordes votaram imediatamente a favor e os comuns aprovaram a restauração do regime monárquico no mesmo dia. Os oficiais do Exército ainda receberam uma carta especificamente endereçada a eles com as mesmas promessas. Com o amplo apoio do Exército, liderado pelo general Monck, a monarquia foi restabelecida e, em 8 de maio, Carlos Stuart foi proclamado rei da Inglaterra, em Londres; uma semana depois, rei da Escócia, em Edinburgh; e em seguida, rei da Irlanda<sup>1108</sup>.

Logo após a Restauração, um panfleto intitulado *A Rope for Pol. Or a Hue and Cry after Marchamont Nedham* defendia a pena de morte para Nedham, em razão de seus escritos contra a monarquia. Mas ele já havia fugido para a Holanda, só retornando em setembro, depois de obter o perdão do rei, com a condição de abster-se de qualquer envolvimento com a atividade jornalística.

---

<sup>1108</sup> Woolrych, Austin. *Britain in Revolution*, p. 757-778.

Nedham voltou a dedicar-se à medicina até sua morte em 1678, com 58 anos<sup>1109</sup>.

*The Rota Club* se reuniu pela última vez em 21 de fevereiro de 1660<sup>1110</sup>, pouco antes de Harrington publicar alguns de seus escritos num único volume, intitulado *Political Discourses, tending to the introduction of a free ande qual Commonwealth in England*. Por uma ordem real, ele foi preso em 28 de dezembro de 1661. Em sua casa foi encontrado *A System of Politics*, um conjunto de aforismos que sintetizava sua teoria política. Depois de sofrer uma espécie de colapso mental, foi solto e retirou-se completamente da vida pública, vindo a falecer no anonimato, em 1677, com 66 anos<sup>1111</sup>.

Milton também foi preso por algumas semanas. A alegação de que sua cegueira já havia sido uma punição divina por sua ignomínia parece ter contribuído para que ele recebesse a indulgência real. Talvez pela sua reputação internacional, foi o mais notório defensor do julgamento e execução de Carlos I e do regime republicano a sobreviver depois da Restauração. Longe da vida pública, dedicou-se à poesia, teologia e história, até 1674, quando morreu com 66 anos<sup>1112</sup>.

Para a grande maioria dos republicanos, o retorno dos Stuart ao trono não representava apenas o fim de um projeto político, mas também um sério risco de vida. Perseguidos pelos realistas, alguns conseguiram fugir para o continente antes de serem presos. Entre os prisioneiros, alguns foram sumariamente executados e outros receberam o indulto real. No exílio, eles procuraram

<sup>1109</sup> De certo modo, foi um feito conseguir viver até 1678, já que Nedham escapou da forca por três vezes, em 1646, em 1649 e em 1660, por diferentes razões.

<sup>1110</sup> Sobre os neo-harringtonianos e o uso das ideias de Harrington depois da Restauração, ver Fukuda, A. *Sovereignty The Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*, p. 127-40.

<sup>1111</sup> Worden, Blair. *Harrington's Oceana: Origins and Aftermath*, p. 110-126.

<sup>1112</sup> *Paradise Lost* foi publicado em 1667, *De Doctrina Christiana* foi certamente escrito neste período, *History of Britain* foi publicada em 1670 e *Paradise Regained* e *Samson Agonistes* foram publicados em 1671. Campbell, Gordon e Corns, Thomas N. *John Milton: life, work, and thought*, p. 321-366.

compreender as razões do fracasso da experiência republicana. As primeiras explicações eram inspiradas nas passagens bíblicas que ressaltavam a insanidade do povo de Israel, quando desejou ter reis, e nos relatos históricos que descreviam como as cidades antigas, em particular Roma, haviam também perdido sua liberdade política, em razão da corrupção dos costumes e do surgimento de facções entre os cidadãos. O fim do regime republicano era frequentemente associado à fraqueza moral e, acima de tudo, à ignorância do povo.

A maioria dos exilados ressaltava as consequências nefastas da monarquia, em particular para a liberdade civil e religiosa, e defendia a resistência armada contra Carlos II. Quase todos os escritos republicanos produzidos neste período procuravam associar a monarquia com a tirania, enfatizando o desrespeito às leis divinas e naturais por parte do novo monarca, que agia arbitrariamente, impondo sua vontade de maneira discricionária, como o seu pai. Os argumentos em favor do direito de resistência, encontrados principalmente nos escritos políticos de Milton, foram retomados e adaptados aos novos tempos.

Algernon Sidney, que havia sido membro do Longo Parlamento e combatido veementemente o Protetorado, encontrava-se na Escandinávia, enviado pelo Parlamento *Rump* restaurado, para mediar o conflito entre Dinamarca e Suécia, quando a monarquia foi restaurada<sup>1113</sup>. Ao perceber a extensão da perseguição aos republicanos, com o retorno dos Stuart ao trono inglês, optou por um exílio voluntário, passando por diferentes países: Alemanha, Itália, Suíça, França, entre outros.

No período em que viveu na Holanda, redigiu *Court maxims, refuted and refelled* (1664-6), enquanto negociava o apoio dos holandeses para a destituição da monarquia e restauração da

---

<sup>1113</sup> Nesta sua missão diplomática, escreveu no livro de visitantes da Universidade de Copenhague a sua conhecida frase: "*Manus haec inimica tyrannis*" (esta mão hostil aos tiranos), lembrada tantas vezes pelos colonos americanos, em sua luta pela independência, e pelos revolucionários franceses no século seguinte.



República. A obra descrevia um longo diálogo, dividido em quatorze encontros, entre um bem-intencionado cortesão, Philalethes, e um republicano, Eunomius, no qual eram discutidas máximas que estariam orientando as ações do novo rei inglês, supostamente inspiradas nos ensinamentos de *O Príncipe* de Maquiavel<sup>1114</sup>.

O primeiro encontro expõe a questão, proposta por Philalethes, que dá origem à discussão: por que o povo inglês, que desejou de maneira tão apaixonada o retorno da monarquia, parece extremamente descontente depois de sua restauração. Eunomius responde que um povo não era feliz apenas por alcançar o que desejava, mas somente se o seu desejo fosse realmente bom. Num tom eminentemente platônico, já anunciado na forma literária da obra, argumenta que o desapontamento do povo era fruto de uma avaliação equivocada, baseada apenas na aparência das coisas, que era sempre transitória e ilusória. O povo inglês havia sido enganado pela fraude dos cortesões e pela malícia do episcopado; e, ao restaurar a monarquia, desejou o retorno da servidão, rejeitando a liberdade que havia sido conquistada com tanto esforço. A fim de encontrar a verdadeira natureza das coisas, desejando o que é realmente bom, era preciso fazer o correto uso da razão. Por isso, pede a Philalethes que reproduza as máximas da corte para serem discutidas de acordo com os princípios da razão<sup>1115</sup>.

A primeira máxima é de que a monarquia é a melhor forma de governo, sustentada no pressuposto da necessidade do homem viver em sociedade com base em leis estabelecidas e mantidas por um poder supremo, que deve estar concentrado numa só pessoa. Eunomius concorda a respeito da necessidade da sociedade, pois aquele que deseja a solidão é um Deus ou um animal, como já

---

<sup>1114</sup> O manuscrito de mais de 200 páginas foi descoberto no final do século passado pelo historiador Blair Worden, no Castelo de Warwick, e publicado pela primeira vez em 1996. Sidney, Algernon. *Court Maxims* (ed. Hans W. Blom). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

<sup>1115</sup> Sidney, Algernon. *Court Maxims*, p. 2-7.

tinha sido dito por Aristóteles. Concorda também com a necessidade de leis para a existência desta sociedade e de um poder supremo capaz de decretá-las e executá-las. Mas discorda da crença de que sociedades sem monarcas, como Veneza, Suíça e Holanda, viveriam de maneira licenciosa, por não terem este poder supremo concentrado numa só pessoa. Se isto fosse verdadeiro, argumenta que reinos como o da Inglaterra, França e Espanha também viveriam sem leis, uma vez que seus reis não detêm o poder exclusivo de legislar, que pertence ao Parlamento ou outras formas de conselhos e assembleias. Apoiado em máximas de juristas antigos, como a de Bracton de que o rei inglês era "*singulis major, universis minor*", sustenta que o rei pode ser primeiro em dignidade, mas nunca superior ao povo; e se os reis foram estabelecidos para a manutenção da sociedade e as sociedades foram constituídas pela incapacidade dos homens de viverem bem sozinhos, é necessário inferir:

"Primeiro, que as sociedades são constituídas pelos homens; segundo, que a consideração de seu próprio bem induz os homens a constituir as sociedades; terceiro, se é provável que outro governo conduza melhor a este bem do que a monarquia, os homens podem escolher esta outra forma de governo com a qual eles podem esperar mais felicidade" (*Court Maxims*, p. 11).

Philaethes mantém a defesa da monarquia, argumentando que, ao contrário das repúblicas, constantemente agitadas pela fúria popular e enfraquecidas pelas frequentes divisões de suas assembleias, as monarquias sempre tiveram uma maior tranquilidade interna e um império mais vasto. Eunomius responde que prefere boas razões em vez de exemplos na discussão de princípios. Mas mesmo os exemplos históricos mostravam que as nações a serem imitadas eram aquelas que foram governadas pelas suas próprias leis, fruto do consentimento de seus cidadãos, e não aquelas que foram submetidas à vontade de um monarca. Os exemplos de Roma, na antiguidade, da Holanda e de Veneza, na contemporaneidade, além da própria Inglaterra no período

republicano, provavam que as repúblicas tiveram mais sucesso nas conquistas militares do que as monarquias<sup>1116</sup>.

A segunda máxima discutida é de que a monarquia absoluta e hereditária era a melhor espécie de monarquia, sustentada em seis razões: a ordem política é mais bem estabelecida e mantida; as resoluções são mais rápidas e sua execução mais eficaz; o interesse do estado é constantemente perseguido, pois o monarca concebe o estado como um patrimônio a ser transmitido para seus descendentes; o exercício do governo requer uma nobreza de espírito que é encontrada apenas naqueles que são formados desde a infância para esse ofício; as honras e riquezas são mais bem distribuídas quando dependem do juízo de um só homem; os estados mais renomados foram aqueles nos quais tudo estava sob o poder de um homem que se encontrava acima da lei<sup>1117</sup>.

A primeira das razões apresentadas é a mais discutida. Eunomius reconhece que a agitação desordenada de uma multidão pode parecer com a tenebrosa confusão do caos. Mas pondera que Deus produziu a ordenação do mundo com a mistura e combinação de uma variedade de formas, fornecendo aos homens um modelo a ser seguido para o estabelecimento da ordem política. Assim, pelo poder da razão, centelha divina que o homem carrega em seu ser, é possível produzir, a partir do caos de uma multidão confusa, uma ordem política harmoniosa e estável:

“a harmonia consiste na devida proporção entre uns em relação aos outros (elementos que constituem um corpo). Assim nas sociedades civis merecem elogios os que fazem leis capazes de conduzir à harmonia civil os diversos humores, naturezas e condições dos homens” (*Ibid.*, p. 23).

Recorrendo à etimologia de *politeia*, cujo sentido original seria a arte de constituir e governar a cidade, Eunomius afirma que a tarefa do homem político, versado e exercitado nesta arte, é estabelecer e manter a sociedade civil, para que os homens

---

<sup>1116</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 12-17.

<sup>1117</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 21-22.

possam alcançar sua felicidade. Como não há felicidade sem liberdade, e nenhum homem é mais escravo do que aquele submetido às suas paixões, não há liberdade sem virtude. Assim, conclui que a política não é a arte da malícia, crueldade, astúcia e engodo, praticada na corte seguindo os ensinamentos perniciosos de Maquiavel, mas a arte de governar conforme a justiça, para que a virtude possa se expressar e, conseqüentemente, a liberdade<sup>1118</sup>.

Sobre a segunda razão favorável à monarquia, Eunomius sustenta, com base em vários exemplos históricos, que as repúblicas são iguais ou até mesmo superiores na tomada e execução de importantes resoluções. Elas também são mais constantes nas suas decisões do que as monarquias, que dependem das inclinações e humores do rei, porque nelas são as leis que governam, ou seja, a razão; e se as assembleias populares podem ser afetadas pelas paixões de seus membros, elas estão menos sujeitas às instabilidades do que as monarquias, que dependem das variações do espírito de uma só pessoa<sup>1119</sup>.

Para contestar as demais razões apresentadas a favor das monarquias absolutas e hereditárias, Eunomius argumenta que, se um rei cuida bem de seus súditos apenas quando tem domínio sobre eles, como um senhor cuida de seu patrimônio a ser transmitido aos seus descendentes, então esses súditos não são homens livres, mas escravos. Além disso, parece insensato pensar que a virtude, se existir em um determinado rei, possa ser transmitida pelo sangue aos seus descendentes. Para provar que o poder hereditário é iníquo e contrário à natureza, Eunomius argumenta que, se a regra fundamental da justiça é dar o que é igual aos iguais, seria injusto conceder a um homem, que é naturalmente igual em poder aos demais, domínio sobre eles sem o seu consentimento. Assim, para não ser contrário à razão, aquele que pretende ter poder sobre seus semelhantes deve ser

---

<sup>1118</sup> *Id., Ibid.*, p. 22-24.

<sup>1119</sup> *Id., Ibid.*, p. 25-28.

capaz de mostrar que merece tal distinção, já que Deus não determinou uma hierarquia natural entre os homens. Eunomius sustenta que toda desigualdade é natural ou artificial. A precedência estabelecida por uma desigualdade natural, como a supremacia do sábio sobre o tolo, é justa por derivar da própria natureza. Já aquela fundada numa desigualdade artificial, como o exercício do poder político, precisa ser justificada pela razão. Para saber por que alguns homens têm precedência sobre os demais, é preciso saber qual a finalidade do governo e as qualidades necessárias para exercê-lo. Como o objetivo do governo é alcançar o que é bom para seus súditos, é razoável que o governo seja concedido aos mais sábios, que são capazes de avaliar o que é bom para os homens e de conhecer os caminhos adequados para atingi-lo<sup>1120</sup>.

A terceira máxima examinada é de que a monarquia absoluta e hereditária é a forma de governo recomendada pelas Escrituras. Philalethes reproduz várias passagens bíblicas, utilizadas frequentemente pelos realistas – a vontade divina de instituir para seu povo o governo monárquico com Moisés, Saul e David<sup>1121</sup>; a advertência, após a instituição da monarquia, de que o poder dos reis não tinha limite, a não ser a própria vontade do monarca<sup>1122</sup>; o reconhecimento, no caso do adultério de David, de que os reis só deviam prestar contas de seus atos perante Deus<sup>1123</sup> – para provar esta máxima.

Eunomius refuta então cada uma dessas inferências com uma interpretação diferente dessas passagens. Na sua exegese bíblica, Moisés não teria exercido um poder monárquico, apesar de merecê-lo pela sua proeminência sobre os demais israelitas; e mesmo que ele tivesse tido algum tipo de poder monárquico, não o

---

<sup>1120</sup> *Id., Ibid.*, p. 28-37.

<sup>1121</sup> Êxodo 3-4; Números 11,16-30; 1 Samuel 10,17-27 1 Samuel 16,12-3.

<sup>1122</sup> 1 Samuel 8,10-18.

<sup>1123</sup> Salmo 51.

transferiu para seus descendentes. Os juízes, por sua vez, teriam sido instituídos por Deus somente em ocasiões extraordinárias, por um tempo determinado, e as suas decisões eram referendadas pela assembleia do povo, em particular por uma congregação de setenta israelitas, escolhidos pela idade e mérito. Já a instituição dos reis havia sido um pedido do povo, que demonstrou com isso seus vícios e pecados, uma vez que Deus havia estabelecido um governo fundado em instituições que preservavam a liberdade; e se Deus permitiu a realeza, foi como uma maneira de punir o povo pela sua loucura. Sobre o poder ilimitado desses reis, Eunomius argumenta que as palavras de Samuel não expressavam uma prescrição divina, mas uma advertência ao povo sobre a condição à qual estaria sujeito com a instituição da monarquia; e se Deus permitiu posteriormente a tirania desses reis, foi para purgar o povo de seus pecados<sup>1124</sup>.

A afirmação de Philalethes de que os reis são representantes de Deus, ungidos pela vontade divina e por isso devem ser tratadas como pessoas sagradas<sup>1125</sup>, é contestada por Eunomius por duas razões: a simples unção, normalmente ministrada pelo episcopado, não basta para que os reis sejam considerados representantes de Deus; é preciso separar a pessoa do rei de sua autoridade, que ultrapassa a própria pessoa e não se confunde com ela. As Escrituras relatavam, como no exemplo de Davi, que Deus ordenou diversas vezes que reis fossem punidos, em razão de seus pecados, mostrando que punir a pessoa do rei que desrespeita a lei não significa atentar contra a autoridade pública, que é sagrada, mas castigar um tirano: "O sangue de um tirano idólatra era um reconhecido sacrifício a Deus e será desse modo para sempre" (*Ibid.*, p. 61).

Eunomius conclui a discussão sobre essas três primeiras máximas da corte, sustentando que a monarquia absoluta e

---

<sup>1124</sup> Sidney, Algernon. *Court Maxims*, p. 38-50.

<sup>1125</sup> | Crônicas 16,22 e Salmo 105,15.

hereditária é a pior forma de governo; e aquela proveniente da linhagem feminina, como a dinastia Stuart, ainda pior:

“Como a monarquia é em si mesma uma forma de governo perversa e irracional, a não ser sobre aqueles que são naturalmente animais e escravos, a pior das monarquias é aquela que é hereditária. A pior das monarquias hereditárias é aquela que descende de mulheres. E a pior dessas monarquias que descendem de mulheres é aquela que é absoluta” (*ibid.*, p. 65)

Os cinco encontros seguintes discutem os alicerces sobre os quais se sustenta um governo monárquico. A quarta máxima analisada é de que a monarquia só é segura se a nobreza for reprimida, efeminada e corrupta. Eunomius considera inicialmente estranho este princípio, uma vez que seria razoável supor que monarquia e nobreza estivessem tão intimamente ligadas que uma não poderia subsistir sem a outra. Philaethes explica que a nobreza à qual se refere não é aquela antiga nobreza, cujo valor estava sustentado na honra e na virtude, constituindo-se num empecilho às pretensões absolutistas dos reis e num baluarte das liberdades do povo, mas a atual nobreza que não tinha outro mérito senão a total submissão aos interesses do monarca<sup>1126</sup>.

A quinta máxima discutida é a de que a felicidade do povo prejudica o monarca, sustentada na crença de que as sedições começam em cidades ricas e prósperas, porque nelas o povo se sente orgulhoso e pensa ser mestre de si mesmo. Ao contrário, quando o povo é pobre, fraco e miserável, tende a ser mais humilde e obediente, sendo mais fácil submetê-lo à vontade do rei. Contra as possíveis objeções a esta política real – um povo empobrecido torna seu rei também pobre; o estado de miséria leva gradualmente ao descontentamento e desejo de livrar-se do jugo de um rei que empobrece seus súditos; uma nação pobre se enfraquece com o tempo e torna-se presa fácil para um conquistador estrangeiro – Philaethes responde que a corte avalia que o decréscimo de poder do povo implica no acréscimo do poder

---

<sup>1126</sup> Sidney, Algernon. *Court Maxims*, p. 66-70.

real; e quando o povo está numa posição inferior, o rei pode ser seu mestre e senhor<sup>1127</sup>.

A sexta máxima examinada é de que os súditos devem depender totalmente da vontade do rei. O argumento reproduzido por Philalethes é que todas as coisas, naturais e civis, subsistem pela correta ordenação de suas partes, e que a razão determina que a parte superior deve dominar a inferior. No caso das sociedades civis, como o rei é superior aos seus súditos, ele deve comandá-los; e os súditos devem obedecer incondicionalmente, mesmo que não compreendam os comandos do rei, que conhece melhor do que ninguém os *arcanum imperii*, ou seja, os mistérios de estado.

Eunomius concorda com a importância da ordem nas sociedades civis, mas defende que esta deve ser estabelecida pela lei e pela vontade divina: "a lei não erra, o rei pode estar louco ou bêbado. A ordem requer também que obedeçamos antes a Deus do que aos homens" (*Ibid.*, p. 82). Assim, se o comando do monarca for contrário à lei ou aos comandos de Deus, que estabelecem a justiça, a piedade, a caridade e outras virtudes, os súditos devem desobedecê-lo a fim de preservar a ordem. Se, de fato, o rei não pode governar se não for obedecido pelos súditos, o seu governo tem de ser justo, de acordo com a lei civil e os comandos divinos; caso contrário, os súditos devem desobedecê-lo<sup>1128</sup>.

A sétima máxima é de que o episcopado deve ser poderoso, pelas seguintes razões: o episcopado, por depender totalmente do rei, aumenta o poder real, ao instruir o povo a obedecê-lo incondicionalmente; muitos súditos dependem completamente do episcopado, conseqüentemente, dependem do rei; os bispos dispõem de eficazes instrumentos de opressão, como a censura e excomunhão, que auxiliam o rei a manter seu poder; o episcopado é capaz de deixar o povo na ignorância, iludindo-o com vãs

---

<sup>1127</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 71-80.

<sup>1128</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 81-86.



promessas; os bispos auxiliam o monarca a destruir todos os radicais.

Eunomius reconhece que o episcopado desempenha um relevante papel na manutenção do poder absoluto dos reis, ao reivindicar poder sobre a consciência dos cristãos. Mas argumenta que é impossível impor uma crença pela força ou pelo temor, já que a fé não é um ato de vontade, mas uma graça divina. O ser humano tem a liberdade e o direito natural de debater o que é incerto, como a crença religiosa. Se o magistrado civil ou eclesiástico fizer uso da força para impor um credo, a resistência torna-se justa, uma vez que aquela força inicial foi injusta e pode ser repelida pela força, como sustentam tantos teólogos e juristas renomados<sup>1129</sup>.

A oitava máxima examinada é de que a corrupção dos juristas é útil ao rei. Philalethes recorda que as antigas leis do reino restringiam e limitavam o poder real. Elas eram tão simples e claras que não havia disputa entre os juristas, cujo número era bastante reduzido. Mas a realeza, ao submeter os Parlamentos, multiplicou os estatutos de tal modo que as leis tornaram-se tão confusas que ninguém mais conseguiu entendê-las e passaram a ser objeto de infundáveis e tediosas discussões por causa das suas múltiplas interpretações. Os juristas ganharam então relevância e cresceram rapidamente em número. Ao perceber que dependiam do rei para manter sua importância, eles passaram a favorecê-lo nos seus julgamentos. Assim, ao tornar-se senhor dos juristas, o rei tornou-se senhor da lei e todo interesse real ganhou aspecto legal<sup>1130</sup>.

Eunomius reconhece que esta tem sido a praxe dos últimos monarcas ingleses, que encontraram nos juristas fiéis servidores, ao justificar legalmente suas práticas tirânicas. Mas não deve ser este o papel da justiça. Mais uma vez lembra que os magistrados

---

<sup>1129</sup> *Id., Ibid.*, p. 87-112.

<sup>1130</sup> *Id., Ibid.*, p. 113-121.

que buscam seu próprio interesse, contrariando os interesses do povo, tornam-se tiranos e inimigos da humanidade. Por ser a principal causadora da miséria humana, sendo por isso odiada por Deus, os homens de bem devem combater toda forma de tirania, se necessário, com a força das armas<sup>1131</sup>.

Os encontros seguintes discutem quatro máximas relacionadas à política externa da monarquia. De acordo com a corte, o rei inglês deveria manter a união com a França, por ser o principal modelo de governo monárquico absoluto, a guerra com a Holanda, cuja prosperidade, riqueza e felicidade de sua república afrontam as monarquias europeias, e a inimizade com a Espanha, a Alemanha e a Itália. Para Eunomius, tal política não era apenas contrária aos interesses do povo inglês como também colocava em risco a estabilidade europeia, ao promover o desequilíbrio de poder entre as nações. O interesse da Inglaterra é manter a sua liberdade e a sua independência frente às demais nações. Como a França tem procurado claramente a supremacia europeia e a Espanha encontra-se enfraquecida pelas guerras que enfrentou, a Inglaterra deveria auxiliar a Espanha, a fim de manter o equilíbrio entre elas. No caso da Holanda, o interesse inglês é o fortalecimento da causa protestante e o conseqüente enfraquecimento da Casa dos Orange<sup>1132</sup>.

Em relação à política interna, a décima terceira máxima da corte é que o rei deve perseguir e destruir os súditos virtuosos. Philaethes argumenta que o ódio do povo, inevitável pela prática tirânica do monarca, é perigoso quando conduzido pela autoridade de homens virtuosos, respeitados e experimentados nos assuntos públicos. Como não é possível conquistá-los, seria preciso então aniquilá-los, se possível, pelos desvios das leis e dos processos judiciários, para dar uma aparência legal ao processo<sup>1133</sup>.

---

<sup>1131</sup> *Id., Ibid.*, p. 144-151.

<sup>1132</sup> *Id., Ibid.*, p. 152-182.

<sup>1133</sup> *Id., Ibid.*, p. 183-187.

Eunomius sustenta que esta máxima revelava o caráter do novo monarca, pois “a natureza de todas as coisas é destruir tudo que é contrário a si mesmo e os seus princípios” (*Ibid.*, p. 188). Se o monarca procurava destruir os súditos virtuosos, isto mostrava a sua perversidade e os princípios que sustentavam suas ações.<sup>1134</sup>

O último encontro discute a questão se o governo monárquico é sempre injusto. Eunomius reconhece que nem toda monarquia é injusta, pois há várias formas de governo monárquico que se diferenciam pelo tipo de poder concedido ao rei, pela maneira de exercê-lo, entre outros aspectos. Após descrever os diversos tipos de monarquia encontrados nas Escrituras e na cristandade, afirma que a principal diferença entre elas é que algumas são reais e outras despóticas. A monarquia real é aquela que é exercida por um homem livre sobre homens livres de acordo com a lei, visando a justiça. Já a monarquia despótica é aquela exercida sobre homens submetidos à escravidão, que pode ter diferentes origens: na natureza, quando os homens diferem pouco das bestas, sendo incapazes de governar a si mesmos, e precisam de um senhor do qual dependem; no direito civil, quando homens livres por natureza perdem sua liberdade, ao descumprir a lei que se comprometeram a respeitar; no direito de guerra, quando homens livres se submetem ao conquistador em troca de suas vidas; na violência, fraude ou opressão, quando homens livres por natureza caem injustamente na servidão pela força. Neste último caso, como a submissão está sustentada apenas na força, os homens têm o direito de recuperar sua liberdade, recorrendo também à força e punindo aquele que os subjugou com a prisão ou morte: “Aquele que impõe ao povo seu poder sem o apoio da lei, eu vejo como um tirano, ladrão, inimigo público, contra o qual todo homem é um soldado” (*Ibid.*, p. 13).

A conclusão de *Court Maxims* é que monarquia e república estão fundadas em princípios irreconciliáveis: a monarquia busca o

---

<sup>1134</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 188-192.

interesse do monarca, sendo um governo de homens, enquanto a república, o interesse público, sendo um governo de leis. O monarca inglês, ao exercer o poder de acordo com essas máximas da corte, destruía a verdadeira religião, corrompia as leis e os juizes, criava costumes afeminados e empobrecia o povo. Era, enfim, um governo que agia claramente contra o interesse público e por isso tinha de ser combatido, se necessário, pelo uso das armas. A resistência era não apenas lícita, já que se tratava de autodefesa contra um transgressor do pacto no qual a sociedade civil estava baseada, mas também fundamental, uma vez que procurava restabelecer a liberdade, banida pela submissão de todos à vontade arbitrária de um só homem:

“Aquele que exerce o governo despótico é um monstro, um inimigo do gênero humano. Todos os homens estão obrigados a juntar corações e mãos para destruí-lo. Por isso, as grandes honras não estavam antigamente destinadas para aqueles que executavam ladrões e assassinos públicos, mas para aqueles que matavam tiranos que são os maiores ladrões e os mais perversos assassinos” (*Ibid.*, p. 203).

A obra de Sidney é um bom exemplo da expressão do republicanismo inglês após a Restauração. Como os demais tratados, panfletos e manifestos, que recorreram ao ideário republicano, ela reproduzia os principais argumentos de Milton, Nedham e Harrington, adaptando-os às novas circunstâncias políticas.

O republicanismo voltou a ter destaque na chamada crise de exclusão, quando foi discutida a sucessão de Carlos II, em obras como *The growth of popery and arbitrary government* (1677) de Andrew Marvell, *Plato redivivus* (1680) de Henry Neville e *Discourses concerning government* de Algernon Sidney, escrito provavelmente entre 1681 e 1683. Mas teve, sem dúvida, no Interregno a sua mais original formulação e nos escritos políticos de Milton, Nedham e Harrington a sua mais relevante manifestação.

## Considerações Finais

Após ter analisado os escritos políticos de Milton, Nedham e Harrington, a fim de compreender o que foi mantido, abandonado e modificado do ideário republicano, ao ser apropriado e adaptado por eles na defesa do regime político estabelecido entre 1649 e 1660, algumas considerações ainda podem ser feitas no sentido de sustentar a tese de que eles produziram uma teoria republicana, na qual a liberdade foi concebida como ausência de dominação, que se afastou do humanismo cívico e do republicanismo de Maquiavel, ao tentar compatibilizar princípios do republicanismo antigo com a tradição constitucional inglesa.

A primeira consideração diz respeito ao próprio republicanismo desses autores. Thomas Corns avalia que o republicanismo de Milton seguiu as exigências polêmicas de sua época e emergiu apenas depois da execução de Carlos I, uma vez que em seus primeiros escritos não havia evidências de sua preferência pelo regime republicano; e até mesmo os seus tratados em favor da república visavam muito mais atacar as práticas tirânicas de Carlos I, contrárias à tradição constitucional inglesa, do que defender valores republicanos<sup>1135</sup>.

Já Zera Fink sustenta que Milton recorreu a princípios republicanos desde seus primeiros escritos, como mostra claramente a sua defesa do governo misto em *Of Reformation Touching Church-Discipline*, no qual Políbio aparece como sua principal fonte de inspiração. Fink ainda alega que Milton sempre considerou a república superior à monarquia, justamente porque permitia a plena realização dessa forma de governo<sup>1136</sup>.

---

<sup>1135</sup> Corns, Thomas. "Milton and the characteristics of a free commonwealth". In: Armitage, David (ed) *Milton and Republicanism*, p. 25-42.

<sup>1136</sup> Fink, Zera. *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventh-Century England*, p.21-51; "The theory of the mixed state and the development of Milton's political thought", p. 705-736.

Janel Mueller reforça esta interpretação, ao afirmar que, no decorrer das guerras civis, as anotações do *Commonplace Book* de Milton revelam um interesse crescente por Tito Lívio e outros historiadores de Roma, com longas observações sobre a grandeza da República romana e a superioridade do regime republicano sobre a monarquia<sup>1137</sup>.

Martin Dzelzains admite a defesa de princípios republicanos nos primeiros escritos de Milton, mas julga ser um engano considerar Políbio, que é citado apenas duas vezes, sua mais relevante fonte de inspiração, já que ela seria muito mais Aristóteles, Salústio e principalmente Cícero. Do mesmo modo, pensa que seria um equívoco insistir em sua defesa do governo misto, uma vez que os seus escritos políticos sempre demonstraram certa indiferença em relação à forma constitucional<sup>1138</sup>.

Nicholas Maltzans, por sua vez, julga que o caráter peculiar do republicanismo de Milton foi sua dimensão religiosa e sua dívida com a *common law*. O seu republicanismo seria então resultado de uma combinação de valores clássicos, resgatados do republicanismo antigo, com preceitos cristãos, extraídos do mais rigoroso puritanismo, apoiado em princípios da tradição constitucional inglesa<sup>1139</sup>.

O republicanismo de Harrington tem recebido também diferentes interpretações. Zera Fink, James Cotton e Blair Worden corroboram a autoimagem de simples continuador do republicanismo antigo<sup>1140</sup>. Paul Rahe, Kathlenn Toth e James David

<sup>1137</sup> Mueller, Janel. "Contextualizing Milton's Nascent Republicanism". In: Stanwood, P.G. (ed.) *Of Poetry and Politics*. Binghamton: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1995, p. 263-282.

<sup>1138</sup> Dzelzains, Martin. "Milton's classical republicanism". In: Armitage, David (ed) *Milton and Republicanism*, p. 3-24.

<sup>1139</sup> Maltzans, Nicholas von. *Milton's History of Britan*. Oxford: Clarendon Press, 1991, p.198-223.

<sup>1140</sup> Fink, Z. S. *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventh-Century England*, p. 52-89; Cotton, James. "James Harrington as Aristotelian", p. 371-389; Worden, Blair. "James Harrington and The Commonwealth of Oceana", p. 82-110.

consideram esta autoimagem meramente retórica, uma vez que seu republicanismo se afastou de modelos clássicos, projetando o pensamento republicano moderno sobre novos fundamentos<sup>1141</sup>. Jonathan Scott sustenta que a teoria política de Harrington baseou-se na filosofia de Hobbes, aproximando-se dela muito mais do que foi admitido<sup>1142</sup>. Felix Raab e John Pocock avaliam que o seu republicanismo reproduziu fielmente as ideias de Maquiavel, sendo o grande momento maquiaveliano na Inglaterra seiscentista<sup>1143</sup>. Vickie Sullivan e Alan Cromartie consideram todas essas influências relevantes, mas defendem a originalidade da teoria republicana produzida por Harrington<sup>1144</sup>.

A mesma discussão poderia ser feita em relação ao republicanismo de Nedham, com as mesmas divergências de avaliação. Isto porque a interpretação do republicanismo desses autores parece depender de dois pressupostos fundamentais: com base em quais princípios republicanos ela vai ser feita; e com base em quais escritos ela vai ser realizada.

Se um dos critérios adotados for a oposição à monarquia, as credenciais republicanas de Milton não parecem ser muito convincentes, pelo menos até as vésperas da Restauração. Não se pode ignorar que em seus escritos contra o episcopado, considerava a monarquia a forma de governo mais adequada para

---

<sup>1141</sup> Rahe, Paul A. *Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*, p. 410-218; Toth, Kathleen. "Interpretation in Political Theory: The Case of Harrington". In: *Review of Politics*, n. 37, 1975, p. 317-339; Davis, J. C. "Equality in an Unequal Commonwealth: James Harrington's Republicanism and the Meaning of Equality". In: Gentles, Ian (ed.) *Soldiers, Writers and Statesmen of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 229-242.

<sup>1142</sup> Scott, Jonathan. "The Rapture of Motion: James Harrington's Republicanism". In: Phillipson, Nicholas (ed.) *Political Discourse in Early Modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 139-163.

<sup>1143</sup> Raab, Felix. *The English Face of Machiavelli*, p. 185-217; Pocock, J. G. A. *Machiavellian Moment*, p. 383-422; "Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century", p. 549-583.

<sup>1144</sup> Sullivan, Vickie B. "The Civic Humanist Portrait of Machiavelli's English Successors". In: *History of Political Thought*, n. 15, 1994, p. 76-87; *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of Liberal Republicanism in England*, p. 144-173; Cromartie, Alan. *Harringtonian Virtue*, p. 987-1009.

os ingleses. Blair Worden observa muito bem que, se Milton certamente aprovou o regicídio, apoiando e servindo o regime republicano, foi só depois da queda do Protetorado que ele demonstrou certa hostilidade ao governo de uma só pessoa; e apenas nos últimos escritos, em particular em *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth*, criticou o governo monárquico. O seu principal alvo até então não era tanto a monarquia quanto a maneira tirânica de exercer a autoridade política, denunciando as arbitrariedades e atrocidades de um rei em particular, Carlos I, não dos reis em geral, e reconhecendo o valor de uma monarquia mista, limitada e regulada pelas leis fundamentais do reino<sup>1145</sup>.

No caso de Nedham este critério é ainda mais comprometedor. Além de ter defendido a causa real na segunda parte das guerras civis, tanto em editorias do *Mercurius Pragmaticus* quanto em panfletos como *The Case of the Kingdom Stated*, manteve-se fiel à monarquia mesmo depois da execução de Carlos I e voltou a apoiar o regime monárquico após a Restauração. Até mesmo os argumentos utilizados em favor da república nos editoriais do *Mercurius Politicus*, como a defesa da necessária obediência ao regime republicano instaurado, reproduziam simplesmente argumentos sobre a obrigação política presentes em seus panfletos realistas.

Harrington também não pode ser considerado propriamente um opositor da monarquia. Isto não apenas por seus laços familiares e seus vínculos pessoais com Carlos I, mas também pela sua admiração pelo princípio monárquico num governo misto. A sua preferência pela república parece muito mais apoiada em sua teoria sobre o fundamento material do governo – a preponderância do povo no balanço do domínio exigia a república

---

<sup>1145</sup> Worden, Blair. "Milton's republicanism and the tyranny of heaven". In: Bock, Gisela (ed.) *Machiavelli and Republicanism*, p. 225-246.



e um governo popular – do que por uma convicção da superioridade do regime republicano.

Se outros critérios forem adotados, como a supremacia do governo misto ou a participação dos cidadãos na vida política, os problemas de avaliação se agravam. Isto porque, com exceção de Harrington, que teve a intenção de construir uma teoria política rigorosa, Milton e Nedham foram acima de tudo polemistas que procuravam persuadir seus leitores, escrevendo textos circunstanciais, adaptados aos problemas abordados e ao público aos quais eram endereçados.

A dificuldade ainda é maior pela imprecisão do que significa ser um republicano na Inglaterra seiscentista. Mesmo aqueles que estabeleceram a república após a execução do rei não eram, pelo menos a maior parte, propriamente defensores do regime republicano. Os republicanos só forjaram sua identidade política em oposição à dissolução do Parlamento *Rump* e no decorrer do Protetorado de Cromwell; e apenas depois da reunião do segundo Parlamento do Protetorado, em 1656, expressaram suas ideias de maneira mais clara e nítida.

Diante dessas dificuldades de avaliação, o conceito de liberdade aparece como uma chave de leitura para a interpretação do republicanismo de Milton, Nedham e Harrington. Isto porque, apesar das diferenças de estilos e de formulações, é possível constatar em seus escritos uma mesma concepção de liberdade, entendida como ausência de dominação, que permite agrupá-los em torno de um conjunto de princípios que remetem ao pensamento republicano, em particular ao republicanismo antigo<sup>1146</sup>.

De fato, esses autores ingleses rejeitaram tanto a noção de que para ser livre é necessário participar de maneira ativa e

---

<sup>1146</sup> Skinner sustenta de modo apropriado que a teoria da liberdade que esses autores ingleses esposam constitui o cerne do que é específico em seus escritos e permite tratá-los como membros de uma única escola de pensamento. Skinner, Q. *Liberdade antes do liberalismo*, p. 30-31.

efetiva do governo, porque só assim o ser humano realiza sua finalidade, ao exercer certas capacidades inscritas em sua natureza, quanto a ideia de que a coação ou ameaça de coação, ao restringir as escolhas e as ações dos indivíduos, são os únicos obstáculos à liberdade. Para eles, a liberdade não pressupõe autonomia ou autodeterminação, no sentido de que o indivíduo deve determinar a lei que irá regular sua ação e obedecer apenas a esta lei, nem se define apenas pela área de não interferência da autoridade pública, no sentido de que ela é suficiente para garanti-la. Afastando-se da dicotomia entre a concepção positiva e negativa, a liberdade é pensada por eles como ausência de dominação. Ser livre é fundamentalmente não estar sujeito a um poder discricionário nem depender da vontade arbitrária de outrem. Toda e qualquer condição de dependência, ou mesmo de vulnerabilidade, capaz de gerar submissão, é considerada incompatível com o modo de vida livre. Neste sentido, a liberdade necessita tanto do constrangimento legal, que restringe a arbitrariedade dos indivíduos, ao expressar a vontade pública e impor a mesma regra a todos os membros do corpo político, sem distinção, isenção ou favorecimento, protegendo a todos de situações de dependência e de vulnerabilidade, quanto do cumprimento de obrigações cívicas, que garantem a participação dos cidadãos nas decisões sobre o interesse público.

O equívoco da maioria dos historiadores do pensamento político tem sido aceitar sem restrições a tese de Pocock de que o republicanismo inglês foi a expressão anglo-saxônica do humanismo cívico, em particular do republicanismo de Maquiavel. Ao fazê-lo, eles têm projetado a concepção de liberdade encontrada nesses autores ingleses na obra dos humanistas italianos e nos escritos políticos de Maquiavel<sup>1147</sup>.

---

<sup>1147</sup> Skinner, Quentin. "Machiavelli on the Maintenance of Liberty". In: *Politics*, v. 18, n. 2, 1983, p. 3-15; "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives". In: Rorty, R. (ed.) *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 193-221.

Mas a concepção de liberdade de Milton, Nedham e Harrington, embora seja expressa muitas vezes na linguagem dos humanistas e no vocabulário político de Maquiavel, afastou-se conceitualmente dessas matrizes republicanas. Isto fica evidente quando observamos que na defesa do regime republicano estabelecido na Inglaterra, esses autores recorreram aos argumentos utilizados pelos humanistas e, principalmente, por Maquiavel, mas não acolheram os seus fundamentos nem as suas implicações. Neste sentido, a teoria republicana produzida por eles não pode ser considerada o grande momento maquiaveliano na Inglaterra. Ela foi muito mais o resultado da tentativa de compatibilizar princípios do republicanismo antigo com a tradição constitucional inglesa.

## Bibliografia

### Fontes Primárias:

- Agostinho.** *O Livre-Arbitrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- Aristóteles.** *Politique*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- Bèze, T.** *Du droit des magistrats* (ed. Robert Kingdom). Genève: Droz, 1970.
- Bracton, H.** *On the Laws and Customs of England* (ed. Samuel E. Thorne). Cambridge: Cambridge University Press, 1968-77. 4 vols.
- Brutus, Stephanus Junius.** *Vindiciae contra tyrannos*. Genève: Droz, 1970.
- Bodin, Jean.** *Les Six Livres de La République*. Paris : Fayard, 1986.
- Buchanan, G.** *An Appendix to the History of Scotland*. London: Kessinger Publishing, 1980.
- Calvino, J.** *Sobre o governo civil*. In: Lutero e Calvino. *Sobre a Autoridade Secular*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 77-142.
- Carlos I.** *Eikon Basilike: The Portraiture of His Sacred Majesty in His Solitude and Sufferings, with selections from Eikonoklastes* (ed. Jim Daems). Peterborough: Broadview Press, 2006.
- Cícero, M.** *De re publica*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- \_\_\_\_\_. *De legibus*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- \_\_\_\_\_. *De l'invention*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Dos Deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Philippics* (ed. John T. Ramsey). Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Coke, Edward.** *Select Writings of Edward Coke* (ed. Steve Sheppard). Indianapolis: Liberty Fund. Inc., 2003.
- Edwards, T.** *Grangraena*. Menston: The Rota at University of Exeter, 1977.
- Filmer, Robert.** *Patriarcha and Other Writings* (ed. J. Sommerville). Cambridge: University Press, 2000.
- Fortescue, J.** *On the Laws and Governance of England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Grotius, Hugo.** *Do Direito da Guerra de da Paz*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

- Harrington, James.** *The Oceana and Other Works of James Harrington, with an Account of His Life by John Toland.* (ed. John Toland). London: Becket and Cadell, 1771, disponível no sítio [www.oll.libertyfund.org](http://www.oll.libertyfund.org).
- \_\_\_\_\_. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics.* (ed. J. G. A. Pocock). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Hobbes, Thomas.** *The Elements of Law Natural and Politic.* Oxford: Oxford University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Do Cidadão* (trad. Renato Janine Ribeiro). São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill.* London: Penguin Books, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Behemoth, ou o longo parlamento.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- Isócrates.** "Areopagiticus". In: MacKendrick, Paul (ed.) *Classics in Translation* Vol. I. Wisconsin: The University Of Wisconsin Press, 1980, p. 278-282.
- Jaime I.** *Political Writings* (ed. Johann Sommerville). Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- John of Salesbury.** *Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers.* (ed. Cary J. Nederman). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Knox, John.** *On Rebellion* (ed. Roger A. Mason). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Locke, John.** *Political Writings* (ed. David Wootton). London, Penguin Books, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Two Treatises of Government* (ed. Peter Laslett). Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- Lutero, M.** *Sobre a autoridade secular.* In: Lutero e Calvino. *Sobre a Autoridade Secular.* São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 4-76.
- \_\_\_\_\_. *Acerca da questão, se também militares ocupam uma função bem-aventurada.* In: Lutero, M. *Obras Seleccionadas.* São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995, vol. VI.
- Maquiavel, N.** *Opere.* Milano: Riccardo Ricciardi, 1963.
- \_\_\_\_\_. *O Príncipe.* São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio.* São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *História de Florença*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

**Marco Aurélio**. *Meditação*. São Paulo: Iluminuras, 1993.

**Marsílio de Pádua**. *O Defensor da Paz*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

**Milton**, John. *The Complete Prose Works of John Milton* (ed. Don M. Wolfe). New Haven: 8 volumes, 1953-1982.

\_\_\_\_\_. *The Student's Milton* (ed. Frank A. Patterson). New York: F. S. Crofts & Co., 1947.

\_\_\_\_\_. *Areopagítica: Discurso pela Liberdade de Imprensa ao Parlamento da Inglaterra*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

\_\_\_\_\_. *Escritos Políticos* (ed. Dzelzainis, Martin e trad. Eunice Ostrensky). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

**Nedham**, M. *The Case of the Kingdom Stated, according to the proper interests of the severall parties ingaged* (1647), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

\_\_\_\_\_. *A Plea for the King and Kingdome; by way of answer to the late Remonstrance of the Army, presented to the House of Commons* (1648), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

\_\_\_\_\_. *Certain Considerations Tendered in all humility, to an Honorable Member of the Councell of State* (1649), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com).

\_\_\_\_\_. *The case of the Commonwealth of England Stated* (1651), disponível em [www.constituion.org/cmt/nedham/nedham.htm](http://www.constituion.org/cmt/nedham/nedham.htm)

\_\_\_\_\_. *A True State of the Case of the Commonwealth of England, Scotland, and Ireland, and the dominions there to belonging, in reference to the late established government by a Lord Protector, and a Parliament*. Exeter: The Rota, 1978.

\_\_\_\_\_. *The excellencie of a free State* (1656), disponível em [www.constituion.org/cmt/nedham/nedham.htm](http://www.constituion.org/cmt/nedham/nedham.htm).

\_\_\_\_\_. *Interest Will not Lie. Or, a view of England's True Interest* (1559), disponível em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com)

**Penn**, William. *The Political Writings of William Penn*. Indianapolis: Liberty Fund, 2002.

**Platão**. *La République*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

\_\_\_\_\_. *Les Lois*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

**Plutarco.** "Isis and Osiris". In: *Moralia* (ed. Frank C. Babbitt) Whitefish: Kessinger Publishing, 2005, p. 7-193.

**Políbio.** *História*. Brasília: UNB, 1996.

**Ptolomeu de Lucca.** *On the Government of Rulers*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1977.

**Sidney, Algernon.** *Discours concerning government*. Indianapolis: Liberty F., 1996

\_\_\_\_\_. *Court Maxims* (ed. Hans Blom). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

**Smith, Thomas.** *De republica Anglorum* (1583). Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

**Tito Lívio.** *História de Roma*. São Paulo: Ed. Paumape, 1989.

- Coletâneas de panfletos e tratados:

**Clarke, William.** *Puritanism and Liberty, being the Army Debates (1647-9)* (ed. A.S.P. Woodhouse). Chicago: University of Chicago Press, 1951.

**Gardiner, Samuel. R. (ed.).** *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*. Oxford: Oxford University Press, 1906.

**Haller, William (ed.).** *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1642*. New York: Columbia University Press, 1934.

**Haller, Willian e Davies, Godfrey (ed.).** *The Levellers Tracts 1647-1653*. New York, 1944.

**Hopton, Andrew (ed.)** *Digger Tracts, 1649-1650*. London: Aporia Press, 1989.

**Johnson, Robert C. (ed.)** *Commons Debates 1628 Vol.III: 21 April-27 May 1628* (The Yale Center for Parliamentary History). Rochester: The University of Rochester Press, 1977.

**Malcolm, Joyce L. (ed.)** *The struggle for sovereignty: seventeenth-century English Political Tracts*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

**Morton, A. L. (ed.).** *Freedom in Arms: A Selection of Leveller Writings*. London: Lawrence and Wishart, 1975.

**Wolfe, Don. M. (ed.).** *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*. New York: Humanities Press, 1967.

**Woodhouse**, Arthur (ed.) *Puritanism and Liberty, being the Army Debates (1647-9)*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 1-142.

**Wooton**, David (ed.). *Divine right and democracy. An anthology of political writing in Stuart England*. London, Penguin Books, 1986.

- Panfletos e tratados que se encontram na British Library em *Catalogue of the Pamphlets, Books, Newspapers, and Manuscripts Relating to the Civil War, the Commonwealth, and Restoration, Collected by George Thomason, 1640-1661* e estão disponíveis em [www.eebo.chadwyck.com](http://www.eebo.chadwyck.com):

**Anônimo**. *The Constant Man's Character* (1650).

\_\_\_\_\_. *The Grand Case of Conscience Stated* (1649).

\_\_\_\_\_. *A Commonwealth and Commonwealthmen Asserted and Vindicated* (1659).

\_\_\_\_\_. *The Censura of the Rota upon Mr Miltons Book, Entitled, The Ready and Easie Way* (1660),

**Ascham**, Anthony. *A Discourse: What is particularly lawful during the confusions and revolutions of governments* (1648).

**Buchanan**, G. *De Maria scotorum Regina* (1571).

**Carlos I**. *A declaration by the Kings Majestie concerning His Majesties going away from Hampton-Court written by his own hand and left upon the table in His Majesties bed-chamber* (1647).

\_\_\_\_\_. *Englands remonstrance to their King wherein is declared the humble desire of His Majesties loyall and faithfull subjects within the kingdome of England* (1648).

\_\_\_\_\_. *His Majesties speech on the scaffold at White-Hall on Tuesday last Jan. 30 before the time of his coming to the block of execution and a declaration of the deportment of the said Charles Stuart before he was executed to the great admiration of the people* (1649).

**Downing**, Calybute. *A Discourse Upon the Interest of England Considered* (1641)

**Dury**, John. *Considerations Concerning the Present Engagement* (1650).



**Ferne, Henry.** *Conscience Satisfied* (1643) e *A Reply unto Several Treatises* (1643).

**Goodman, Christopher.** *How Superior Powers Oght to be Obeyd of their Subjects* (1558).

**Goodwin, Thomas.** *The Great Interest of States and Kingdomes* (1646).

**Hall, John.** *The grounds & reasons of monarchy considered in a review of the Scotch story, gathered out their best authours and records* (1650).

**Hall, Joseph.** *Episcopacy by Divine Right Asserted* (1640).

\_\_\_\_\_. *An Humble Remonstrance to the High Court of Parliament* (1641).

**H.M., H.N., I.L., I.I., S.M.** *The Armies Dutie; or, faithfull advice to the Souldiers: Given in two Letters written by several honest men, unto the Lord Fleetwood Lieutenant-Generall of the Armie, and now published for the instruction of the whole Armie, and the good People of this Commonwealth* (1659).

**Hawke, Michael.** *The Right of Dominion* (1655).

\_\_\_\_\_. *Killing is Murder and No Murder* (1657).

**L'Estrange, Roger.** *A plea for limited monarchy, as it was established in this nation, before the late war in an humble addresse to His Excellency, General Monck* (1660).

**Okey, John.** *The Humble Petition of Several Colonels of the Army* (1659).

**Parker, Henry.** *The case of shipmony briefly discoursed, according to the grounds of law, policie, and conscience and most humbly presented to the censure and correction of the High Court of Parliament* (1640).

\_\_\_\_\_. *A discovrse concerning Puritans tending to a vindication of those, who unjustly suffer by the mistake, abuse, and misapplication of that name* (1641).

\_\_\_\_\_. *A petition or declaration, humbly desired to be presented to the view of His most Excellent Majestie* (1642).

\_\_\_\_\_. *Observations upon some of His Majesties late answers and expresses* (1642).

\_\_\_\_\_. *The manifold miseries of civill vvarre and discord in a kingdome by the examples of Germany, France, Ireland, and other places* (1642).

\_\_\_\_\_. *Jus populi, or, A discourse wherein clear satisfaction is given as well concerning the right of subiects as the right of princes shewing how both are consistent and where they border one upon the other* (1644).

**Price, John.** *Tyrants and Protectors: the difference between good and bad magistrates* (1654).

**Prynne, William.** *An humble remonstrance to his His Maiesty, against the tax of ship-money imposed, laying open the illegalitie, abuse, and inconvenience thereof* (1641).

\_\_\_\_\_. *Soveraigne Power of Parliaments and Kingdomes* (1643).

\_\_\_\_\_. *Practicall law, controlling and countermanding the common law, and the sword of vvarre the sword of iustice against all the late declarations and publications of the army, that they fight for the peoples liberties and lawes.* (1648).

\_\_\_\_\_. *The petition of right of the free-holders and free-men of the kingdom of England.* (1648)

\_\_\_\_\_. *A new Magna Charta* (1648).

\_\_\_\_\_. *The good old cause rightly stated, and the false un-cased* (1659).

\_\_\_\_\_. *An ansvver to a proposition in order to the proposing of a Commonwealth or democracy* (1659).

**Ponet, John.** *A Shorte Treatise of Politike Power* (1556).

**R. G.** *A Copy of a Letter from an Officer of the Army in Ireland, to his Highness the Lord Protector, concerning his changing of the Government*

**Rohan, Henry.** *Treatise of the interests of the Princes and States of Christendom*

**Rous, Francis.** *The Lawfulness of Obeyling the Present Government* (1649).

**Rutherford, Samuel.** *Lex, rex The law and the prince: a dispute for the just prerogative of king and people* (1644).

**Selden, John.** *A briefe discourse, concerning the power of the Peeres, and Commons of Parliament* (1640).

**Sexby, Edward.** *England's miserie, and remedie* (1645).

**Sidney, Algernon.** *Court Maxims* (ed. Hans W. Blom). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

**Smectymnuus.** *An Answer to a Book Entituled An Humble Remonstrance* (1641).

**Stubbe, Henry.** *An Essay in Defence of the Good Old Cause* (1659).

\_\_\_\_\_. *The common-wealth of Israel, or A brief account of Mr. Prynne's anatomy of the good old cause* (1659).

**Ussher**, James. *The Judgement of Doctor Rainoldes Thouching the Originall of Episcopacy: more largely confirmed out of Antiquity* (1641).

**Vane**, Henry. *A Healing Question Propounded and Resolved* (1654).

\_\_\_\_\_. *A Needful Corrective or Balance in Popular Government, Expressed in a Letter to James Harrington* (1659).

**Wildman**, John, Sir. *The lawes subversion* (1648).

**Wither**, George. *Respublica Anglicana* (1650).

**Wren**, Matthew. *Considerations on Mr Harrington's Commonwealth of Oceana: Restrained to the first part of the Preliminaries* (1656)

\_\_\_\_\_. *Monarchy Asserted or The State of Monarchicall and Popular Government in Vindication of the Considerations upon Mr. Harrington's Oceana* (1659)

*The Nineteen Propositions Made by Both Houses of Parliament to the King* (1642)

#### Fontes Secundárias

**Achinstein**, Sharon. *Milton and the revolutionay reader*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. (ed.) *Milton and Toleration*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

**Adamson**, J. S. A. "The English Nobility and the Projected Settlement of 1647". In: *The Historical Journal*, vol. 30, n. 3, 1987, p. 567-602.

**Ames**, José L. *Maquiavel: a lógica da ação política*. Cascavel: Unioeste, 2002.

**Ando**, C. "Was Rome a polis?" In: *Classical Antiquity*, n. 18, 1999, p. 5-34.

**Andrew**, E. "Machiavellian Hypotheses: republican settlement and the question of Empire in Milton's *Readie and Easie Way*". In: *Clio*, vol.19, n. 3, 1990, p. 251-270.

**Anthony**, H. Sylvia. "Mercurius Politicus under Milton". In: *Journal of the History of Ideas*, n. 27, 1966.

**Araújo**, Cícero. "As duas definições da lei natural em Hobbes". In: *Revista de sociologia e política*, n. 4/5, 1995, p. 189-198.

- Aranovich**, Patrícia F. *História e Política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- Arendt**, Hannah. "O que é liberdade". In: *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- Armitage**, David. (ed.) *Milton and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. *The Cromwellian Protectorate and the language of Empire*. In: *The Historical Journal*, v. 35, n. 3, 1992, p. 531-555.
- Armstrong**, E. "The political theory of Huguenots". In: *English Historical Review*, vol. IV, 188, p. 13-40.
- Ashcraft**, Richard. *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Asmis**, Elizabeth. "The State as a Partnership: Cicero's Definition of Res Publica in his Work on the State". In: *History of Political Thought*, n. 4, 2004, p. 569-599.
- Aubrey**, John. *Brief Lives*. (ed. Oliver L. Dick). London, 1958.
- Aylmer**, G. E. "The Meaning and Definition of Property in Seventeenth Century England". In: *Past and Present*, n. 86, 1980, p. 88-90.
- \_\_\_\_\_. *The State's Servants: The Civil Service of the English Republic 1649-1660*. London: Routledge and Kegan Paul, 1973.
- \_\_\_\_\_. *The Levellers in the English Revolution*. Ithaca: Cornell University Press 1975.
- \_\_\_\_\_. *Rebellion or Revolution? England 1640-1660*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. (ed.) *The Interregnum: The Quest for a Settlement, 1646-1660*. London: Macmillan, 1997.
- Barker**, Arthur E. *Milton and the Puritan Dilemma 1641-1660*. Toronto: The University of Toronto Press, 1942.
- Baker**, J. H. "Personal Liberty under the Common Law of England, 1200-1600". In: Davis, R. W. (ed.) *The Origins of Modern Freedom in the West*. Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 178-202.
- Baldwin**, G. "Reason of state and English Parliaments, 1610-42". In: *History of Political Thought*, V. XXV, n. 4, 2004, p. 620-641.

- Baldwin**, Tom. "MacCallum and the two concepts of freedom". In: *Ratio*, n. 26, 1984, p.125-142.
- Barber**, Sarah. *Regicide and Republicanism: Politics and Ethics in the English Revolution, 1646-1659*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- Barbour**, Reid. "Recent studies in seventeenth-century literary republicanism". In: *English Literary Renaissance*, 2004, p. 387-417.
- Barboux**, Jeffrey. "Reason as reckoning: Hobbes's natural law as right reason". In: *Hobbes Studies*, n. 21, 2008. p. 38-62.
- Barnard**, Toby. *The English Republic 1649-1660*. London: Longman, 1997.
- Baron**, Hans. *The Crises of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- \_\_\_\_\_. "Cicero and the roman civic spirit in the Middle Ages and Early Renaissance". In: *Bullettin of the John Rylands Library*, n. 22, 1938, p. 72-97.
- \_\_\_\_\_. "A Struggle for Liberty in the Renaissance: Florence, Venice, and Milan in the Early Quattrocento". In: *The American Historical Review*, Vol. 58, No. 3, 1953, p. 544-570.
- \_\_\_\_\_. *From Petrarch to Bruni: Studies in humanist and political literature*. Chicago: Chicago University Press, 1968.
- Barros**, Alberto R. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Unimarco/FAPESP, 2001.
- \_\_\_\_\_. "O estoicismo moral de Cícero: virtudes e deveres para homens comuns". In: *Phrónesis*, vol. 8, n. 2, 2006, p. 113-122.
- \_\_\_\_\_. "O direito de resistência na França renascentista". In: *Kriterion*, n. 113, 2006, p. 99-114.
- Baylin**, Bernard. *The ideological origins of the American Revolution*. London: The Belknap Press, 1967.
- Baumgold**, Deborah. "The Composition of Hobbes's Elements of Law". In: *History of Political Thought*, Vol.XXV, n. 1, 2004, p. 16-43.
- Beckett**, Ian F. W. *The Amateur Military Tradition 1558-1945*. Manchester: Manchester University Press, 1991, p. 7-60.
- Beller**, Elmer. "Milton and Mercurius Politicus". In: *Huntington Library Quarterly*, n. 5, 1941-1942, p. 479-487.

- Benn**, S. I. "Being Free to Act, and Being a Free Man". In: *Mind*, n. 80, 1971, p. 194-211.
- Bennett**, Joan S. "God, Satan, and King Charles: Milton's royal portraits". In: *PMLA*, vol. 92, n. 3, 1977, p. 441-457.
- Berlin**, Isaiah. "Two concepts of liberty". In: *Four Essays on Liberty*. Oxford; Oxford University Press, 1969, p. 118-172.
- Bignotto**, Newton *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- \_\_\_\_\_. (org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG/Humanitas, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Republicanism e Realismo: Um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- Blitzer**, Charles. *An Immortal Commonwealth: The Political Thought of James Harrington*. New Haven: Yale University Press, 1960.
- Blythe**, James M. *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Aristotle's Politics and Ptolemy of Lucca". In: *Vivarium*, n. 40, 2002, p. 103-136.
- \_\_\_\_\_. "Was Ptolemy of Lucca a Civic Humanist? Reflections on a Newly-Discovered Manuscript of Hans Baron". In: *History of Political Thought*, vol. 26, n. 2, 2005, p. 236-265.
- Bobbio**, Norberto. "Lei natural e lei civil na filosofia política de Thomas Hobbes". In: *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.101-132.
- Bock**, Gisela (ed.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Boonin-Vail**, David. *Thomas Hobbes and the science of moral virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Bouwsma**, William J. "Liberty in the Renaissance and Reformation". In: Davis, R. W. *The origins of modern freedom in the west*. Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 203-234.
- Bradstock**, Andrew (ed.). *Winstanley and the Diggers, 1649-1999*. London: Frank Cass, 2000.
- Brailsford**, Henry. N. *The Levellers and The English Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 1961.

- Brandt**, Frithiof. *Hobbes's Mechanical Conception of Nature*. London: Levin & Munksgaard, 1928.
- Brett**, Annabel S. *Liberty, Right and Nature*. Cambridge: University Cambridge Press, 1997.
- Bryant**, Joseph Allen. "A note on Milton's use of Machiavelli's Discorsi". In: *Modern Philology*, n. 47, 1950, p. 217-221.
- Brooks**, Cleanth (ed.) *Poems of Mr. John Milton: The 1645 Edition with Essays in Analysis*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1951.
- Brucker**, G. *Florentine Politics and Society (1343-1378)*. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- Brugger**, Bill. *Republican theory in political thought: virtuous or virtual?* London: Macmillan Press Ltd., 1999.
- Brunt**, P. A. "Libertas in the Republic". In: Brunt, P. A. *The Fall of the Roman Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 281-350.
- Burgess**, Glenn. *The politics of the Ancient Constitution 1603-1642*. London: Macmillan Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- Burns**, J. H. *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: University Press, 1990.
- Cadoni**, G. *L'utopia repubblicana di Donato Giannotti*. Milano: Dott A. Giuffrè, 1978.
- Calasso**, F. *I glossatori e la teoria della sovranità: studi di diritto comune pubblico*. Milano: Dott A. Giuffrè, 1951.
- Callahan**, T. "Blood, Sweat, and Wealth: Fortescue's Theory of the Origin of Property". In: *History of Political Thought*, n. 17, 1996, p. 21-35.
- Calvert**, Jane E. "The quaker theory of a civil constitution". In: *History of political thought*, vol. XXVII, n. 4, 2006, p. 586-619.
- Campbell**, Gordon e Corns, Thomas N. *John Milton: life, work, and thought*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Cancelli**, F. "Iuris consensu nella definizione ciceroniana di Respublica". In: *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, n. 14, 1972, p. 247-267.
- Cardoso**, Sérgio (org.) *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

- Carlin**, Norah. "Leveller Organization in London". In: *Historical Journal*, n. 27, 1984, p. 955-960.
- Carlyle**, A. J. *Political Liberty: a history of the conception in the middle ages and modern times*. Oxford: Clarendon Press, 1941.
- Castro**, José Olegário R. *O contratualismo ideológico do "Vindiciae contra tyrannos"*. Belo Horizonte: tese de livre docência apresentada na UFMG, 1960.
- Chappell**, Vere. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Chiodi**, G.M., *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*. Milão: Facoltà di Giurisprudenza, 1970.
- Christianson**, Paul. *Reformers and Babylon: English Apocalyptic Visions from the Reformation to the Eve of the Civil War*. Toronto: University of Toronto Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. "Royal and Parliamentary Voices on the Ancient Constitution, 1604-1621". In: Peck, Linda L. (ed.) *The Mental of the Jacobean Court*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 36-95.
- Cole**, Alan. "The Quakers and the English Revolution". In: *Past and Present*, n. 10, 1956, p. 39-54
- Conal**, Condren, *The language of politics in seventh-century England*, London: Palgrave MacMillan, 1994.
- Constant**, Benjamin. "Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos". In: *Filosofia Política*, Vol. 2. Porto Alegre: LPM, 1985, p. 9-25.
- Corns**, Thomas (ed.) *A Companion to Milton*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Cotton**, James. *James Harrington's Political Thought and Its Context*. London: Garland Publishing Inc., 1991.
- \_\_\_\_\_. "James Harrington as Aristotelian". In: *Political Theory*, v. 7, n. 3, 1979, p. 371-389.
- Coward**, Barry. *The Cromwellian Protectorate*. Manchester, 2002.
- Cragg**, Gerald R. *Freedom and Authority: a study of English thought in the early seventeenth century*. Philadelphia: The Westminster Press, 1975.
- Creaser**, John. "Prosodic style conceptions of liberty in Milton and Marvell". In: *Milton Quarterly*, v. 34, n. 1, 2000, p. 1-13.



- Cromartie**, Alan. *Harringtonian virtue: Harrington, Machiavelli, and the method of the moment*. In: *The Historical Journal*, v.41, n.4, 1998, p.987-1009.
- Curley**, Edwin. "Religion and Morality in Hobbes". In: Coleman, J. *Rational Commitment and Social Justice: Essays for Gregory Kavka*. New York, 1988, p. 90-121.
- Cust**, R. "News and politics in early seventeenth-century England". In: *Past & Present*, n. 112, 1986, p. 60-90.
- Danner**, Dan G. "Christopher Goodman and the English Protestant Tradition of Civil Obedience". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 8, n. 3, 1977, p. 60-73.
- Darbishire**, Helen. *The Early Lives of Milton*. London: Barnes and Noble, 1932.
- Daly**, James. "The Idea of Absolute Monarchy in Seventeenth-Century England". In: *The Historical Journal*, v. 21, n. 2, 1978, p. 227-250.
- Day**, John P. "Individual Liberty". In: Griffiths, Phillips A. (ed.) *Of Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 17-29.
- David**, Marcel. *La souveraineté et le limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe. Au XVe. Siècle*. Paris : Delloz, 1954.
- Davies**, Julian. *The Caroline Captivity of the Church: Charles I and the remoulding of Anglicanism, 1625-1641*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Davis**, J. C. "The Levellers and Democracy". In: *Past and Present*, n. 40, 1968, p. 176-177.
- \_\_\_\_\_. "Pocock's Harrington: Grace, Nature and Art in the Classical Republicanism of James Harrington". In: *The Historical Journal*, 1981, v. 24, n. 3, p. 683-697.
- \_\_\_\_\_. *Utopia and the Ideal Society: a study of English utopian writing 1516-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981
- Davis**, Charles Till. "Ptolemy of Lucca and the Roman Republic". In: *Proceedings of the American Philosophic Society*, n. 118, 1974, p. 30-50.
- \_\_\_\_\_. "Roman Patriotism and Republican Propaganda: Ptolemy of Lucca and Pope Nicholas III". In: *Speculum*, vol. 50, n. 3, 1975, p. 411-433.
- Delaney**, C. F. (ed.) *The Liberalism-Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 1994.
- Di Cesare**, Mario. *Milton in Italy: Contexts, Images, Contradictions*. Binghamton: MRTS, 1991.

- Diamond**, Craig. "Natural Philosophy in Harrington's Political Thought". In: *Journal of the History of Philosophy*, vol. XVI, 1978, p. 387-398.
- Donald**, Peter. *An Uncounselled King: Charles I and the Scottish Troubles, 1637-1641*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Dunn**, John. *The political thought of John Locke*. Cambridge: University Press, 1995.
- Dzelzainis**, Martin. "Edward Hyde and Thomas Hobbes's Elements of Law, Natural and Politic". In: *The Historical Journal*, n.32, 1989, p. 303-317.
- Eccleshall**, Robert. *Order and Reason in Politics: Theories of Absolute and Limited Monarchy in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Elton**, Geoffrey R. *Reformation in Europe*. London: Harper & Row, 1964.
- Falconer**, Rachel. "Writing the English Republic: poetry, rhetoric and politics, 1627-1660". In: *Milton Quarterly*, v. 34, n. 1, 2000, p. 25-29.
- Fallon**, Robert T. *Milton in Government*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1993.
- Farnell**, James E. "The Social and Intellectual Basis of London's Role in the English Civil Wars". In: *Journal of Modern History*, n. 49, 1977, p. 641-660.
- Fenton**, Mary C. "Hope, Land Ownership, and Milton's Paradise Within". In: *Studies in English Literature, 1500-1900*, v. 43, n. 1, 2003, p. 151-180.
- Fink**, Zera. *The classical republicans: an essay in the recovery of a pattern of thought in seventeenth-century England*. Evanston: Northwestern University Press, 1945.
- \_\_\_\_\_. "Venice and English Political Thought in the Seventeenth Century". In: *Modern Philology*, 1940, V. 38, n. 2, p. 155-172.
- \_\_\_\_\_. "The theory of the mixed state and the development of Milton's political thought". In: *PMLA (Modern Language Association of America)*, vol. 57, n. 3, 1942, p. 705-736.
- Firth**, C. H. "The Royalists under the Protectorate". In: *The English Historical Review*, v. 52, n. 208, 1937, p. 634-648.
- Flew**, Anthony. "Freedom Is Slavery: a slogan for our new philosopher kings". In: Griffiths, Phillips A. (ed.) *Of Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 45-59.

- Forster, Greg.** "Divine law and human law in Hobbes's Leviathan". In: *History of Political Thought*, vol. XXIV, n. 2, 2003, p. 189-217.
- Foxley, Rachel.** "Problems of Sovereignty in Leveller Writings". In: *History of Political Thought*, vol. XXVIII, n. 4, 2007, p. 642-660.
- Frank, Joseph.** *The Levellers. A History of the Writings of Three Seventeenth-Century Social Democrats*. Cambridge: Harvard University Press, 1955.
- \_\_\_\_\_. *The Beginnings of the English Newspaper, 1620-1660*. Massachusetts: Harvard University Press, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Cromwell's Press Agent: A Critical Biography of Marchamont Nedham*. Lanham: University Press of America, 1980.
- Franklin, Julian.** *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century: Three Treatises by Hotman, Bèze & Mornay*. New York: Pegasus, 1969.
- Freeman, David A.** "The science of republicanism: Hobbes and Publius". In: *The Social Science Journal*, n. 42, 2005, p. 351-358.
- Freist, Dagmar.** *Governed By Opinion: Politics, Religion and the Dynamics of Communication in Stuart London*. London: Tauris Academic, 1997.
- French, J. Milton.** "Milton, Nedham, and Mercurius Politicus". In: *Studies in Philology*, n. 33, 1933.
- Fukuda, Arihiro.** *Sovereignty and The Sword: Harrington, Hobbes, and Mixed Government in the English Civil Wars*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Gaille-Nikodimov, Marie.** *Conflit civil et liberté. La politique machiavéllienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion, 2004.
- Garin, Eugenio.** *L'umanesimo Italiano: Filosofia e Vita Civile nel Rinascimento*. Bari: Laterza, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. São Paulo: Ed. Unesp, 1993.
- Gelderens, Martin Van (ed.).** *Republicanism: A Shared European Heritage*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Gentles, Ian.** *The New Model Army in England, Scotland and Ireland 1645-1653*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 1992.
- \_\_\_\_\_. (ed.) *Soldiers, Writers and Statesmen of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Gert, Bernard.** "The law of nature as the moral law". In: *Hobbes studies*, n. 1, 1988, p. 26-44.

- Gewirth, Alan.** "Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua". In: *Medioevo*, n. 5, 1979, p. 23-48.
- Gierke, Otto.** *Political Theories of Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951,
- Gilbert, Felix.** "Sir John Fortescue's 'Dominium regale et politicum'". In: *Medievalia et Humanistica*, n. 2, 1944, p. 88-97.
- Gleissner, R. A.** "The Levellers and Natural Law: The Putney Debates of 1647". In: *Journal of British Studies*, n. 20, 1980, p. 14-89.
- Glover, Samuel.** "The Putney Debates: popular versus élitist republicanism". In: *Past and Present*, n. 164, 1999, p. 47-80.
- Glow, Lotte.** "Pym and Parliament: The Methods of Moderation". In: *The Journal of Modern History*, v. 36, n. 4, 1964), p. 373-397.
- Goldsmith, Maurice M.** *Hobbes's Science of Politics*. New York: Columbia University Press, 1966.
- \_\_\_\_\_. "Hobbes on Liberty". In: *Hobbes Studies*, n. 2, 1989, p. 23-39.
- Goodale, Jesse R. J. G. A.** "Pocock's neo-Harringtonians: a reconsideration". In: *History of Political Thought*, n. 1, 1980, p. 237-259.
- Gooch, G. P.** *English Democratic Ideas in the Seventh Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1898.
- Gough, J. W.** "Harrington and Contemporary Thought". In: *Political Science Quarterly*, n. 45, 1930, p. 395-404.
- Goyard-Fabre, S.** *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1975.
- Grady, R. C.** "The law of nature in the Christian Commonwealth: Hobbes's argument for Civil Authority". In: *Interpretations*, n. 4, 1974, p. 217-238.
- Gray, John R.** "The Political Theory of John Knox". In: *Church History*, vol. 8, n. 2, 1939, p. 132-147.
- Gray, J. N.** "On negative and positive liberty". In: *Political Studies*, n. 28, 1980, p. 507-526.
- Gunn, J. A. W.** *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Haller, William.** *Liberty and Reformation in the puritan revolution*. New York: Columbia University Press, 1955.

- Hammond, Mason.** *City-State and World State in Greek and Roman Political Theory until Augustus*. Cambridge: Harvard University Press, 1951.
- Hampsher-Monk, Iain.** "The Political Theory of the Levellers: Putney, Property and Professor Macpherson". In: *Political Studies*, n. 24, 1976, p. 397-422.
- Hampton, J.** *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Hanford, James H.** "The Cronology of Milton's Private Studies". In: *PMLA*, vol. 36, n. 2, 1921.
- Hankins, J. (ed.)**. *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Hanson, Donald W.** *From Kingdom to Commonwealth: the development of civic consciousness in English political thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- \_\_\_\_\_. "The meaning of demonstration in Hobbes's Science". In: *History of Political Thought*, vol.11, n. 4, 1990, p. 587-626.
- Harding, Alan.** "Political Liberty in the Middle Age". In: *Speculum*, n. 55, 1980, p. 423-443.
- Hartog, François.** "Da liberdade dos antigos à liberdade dos modernos: o momento da revolução francesa". In: Novaes, Adauto (org.) *O Avesso da Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 151-178.
- Hayek, Friedrich, A.** *The Constitution of Liberty*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.
- Hawkes, David.** "The politics of Character in John Milton's divorce tracts". In: *Journal of the History of Ideas*, 2001, p. 141-160.
- Herbert, Thomas.** *Memoirs of the Two Last Years of the Reign of King Charles I.* London: 1839.
- Hexter, J. H. (ed.)** *Parliament and Liberty: from the reign of Elizabeth to the English Civil War*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. "The Problem of the Presbyterian Independents". In: *The American Historical Review*, v. 44, n. 1, 1938, p. 29-49.
- \_\_\_\_\_. "Power Struggle, Parliament, and Liberty in Early Stuart England". In: *The Journal of Modern History*, v. 50, n. 1, 1978, p. 1-50.
- Hill, Christopher.** *The English Revolution, 1640*. London: Lawrence & Wishart, 1940.

- \_\_\_\_\_. *Puritanism and Revolution*. London: Mercury Books, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Milton and the English Revolution*. New York: The Viking Press, 1977.
- \_\_\_\_\_. *The experience of defeat: Milton and some contemporaries*. London: Faber and Faber, 1984.
- \_\_\_\_\_. *O Eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Origens Intelectuais da Revolução Inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O Mundo de Ponta-Cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- Hirschman**, Albert. *As Paixões e os Interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- Hirst**, Derek M. *Authority and Conflict: England 1603-1658*. London: Edward Arnold, 1986.
- \_\_\_\_\_. "Concord and Discord in Richard Cromwell's House of Commons". In: *The English Historical Review*, v. 103, n. 407, 1988, p. 339-358.
- Holmes**, George. "The emergence of an urban ideology at Florence". In: *Transactions of the Royal Historical Society*, n. 23, 1973, p. 111-134.
- Holorenschaw**, Henry. *The Levellers and the English Revolution*. London: Gollancz, 1938.
- Honohan**, Iseult. *Civic Republicanism*. London: Routledge, 2002.
- Hood**, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*. Oxford, 1964.
- Hoover**, David L. "The Authorship of the Postscript to 'An Answer to a Book Entituled, An Humble Remonstrance'". In: *Milton Quarterly*, n. 38, 2004, p. 59-75.
- Houston**, Alan Craig. "A way of settlement: the Levellers, monopolies and the public interest". In: *History of Political Thought*, n. 3, 1993, p. 381-420.
- Hughes**, Merritt Y. "Milton as a Revolutionary". In: *ELH*, v. 10, n. 2, 1943, p. 87-116.
- Jaume**, Lucien. *Hobbes et l'État représentatif moderne*. Paris : PUF, 1986.

- Judson, Margaret A.** *The crisis of the constitution: an essay in constitutional and political thought in England 1603-1645*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1949.
- Jurdjevic, M.** "Hedgehogs and foxes : the present and the future of Italian Renaissance intellectual history". In: *Past and Present*, n. 195, 2007, p. 241-268.
- \_\_\_\_\_. "Machiavelli's hybrid republicanism". In: *English Historical Review*, n. 499, 2007, p. 1228-1257.
- \_\_\_\_\_. "Virtue, Commerce, and the enduring Florentine republican moment". In: *Journal of the History of Ideas*, 2001, p. 721-743
- Kahn, Victoria.** *Machiavellian Rhetoric: from the Counter-Reformation to Milton*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Kalyvas, Andreas.** *Liberal Beginnings: making a republic for the moderns*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kantorowicz, Ernst H.** *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Katherine, R. Firth.** *The Apocalyptic Tradition in Reformation Britain, 1530-1645*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Keeble, N. H. (ed.)** *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Kelley, Maurice.** "Milton and Machiavelli's Discorsi". In: *Studies in Bibliography*, n. 4, 1951-2, p.123-7.
- Kelsey, Sean.** *Inventing a republic: the political culture of the English commonwealth*. Manchester: Manchester University Press, 1997.
- King, Preston (ed.)** *Thomas Hobbes: Critical Assessments*. London: Routledge, 1993.
- Kingdon, Robert M.** "Calvinism and resistance theory 1550-1580". In: Burns, J.H. (ed.) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 193-218.
- \_\_\_\_\_. "Les idées politiques de Bèze d'après son Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques". In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, n.22, 1960, p. 565-569.
- Kishlansky, Mark.** "The Army and the Levellers: The Roads to Putney". In: *Historical Journal*, n. 22, 1979, p. 795-824.

- \_\_\_\_\_. "Consensus Politics and the Structure of Debate at Putney". In: *Journal of British Studies*, n. 20, 1981, p. 50-69.
- \_\_\_\_\_. "Charles I: a case of mistaken identity". In: *Past and Present*, n.189, 2005, p. 42-80.
- Kort**, Fred. "The quantification of Aristotle's theory of revolution". In: *American Political Science Review*, n. 46, 1952, p. 486-487.
- Kraye**, Y. (ed.) *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kubick**, T. R. W. "How far the sword? Militia tactics and politics in the Commonwealth of Oceana". In: *History of Political Thought*, vol. 19, n. 2, 1998, p. 188-193.
- Kyle**, Chris R. (ed.) *Parliament at Work: Parliamentary Committees, Political Power and Public Access in Early Modern England*. Woodbridge: Boydell, 2002.
- Lacey**, Andrew. *The Cult of King Charles the Martyr*. Woodbridge: Boydell, 2003.
- Lamont**, William M. *Marginal Prynne 1600-1669*. London: Routledge & K. Paul, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Godly Rule: politics and religion, 1603-1660*. London : Machmillan, 1969.
- Lalorde**, C. (ed.) *Republicanism and Political Theory*. London: Blackwell Publishing, 2008
- Lebrun**, G. "Hobbes aquém do liberalismo". In: Lebrun, G. *A Filosofia e sua História* (org. Carlos Alberto R. de Moura). São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 237-252.
- Lefort**, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986.
- Levy**, Michael B. "Freedom, Property and the Levellers: the case of John Lilburne". In: *The Western Political Quarterly*, v. 36, n. 1, 1983, p. 116-133.
- Lewalski**, Barbara. *The Life of John Milton*. London: Blackwell Publishing, 2003..
- \_\_\_\_\_. "Milton: Political Beliefs and Polemical Methods, 1559-60". In: *PMLA (Modern Language Association of America)*, vol. 74, n. 3, p. 191-200.
- Liljegren, Sten B. *Studies in Milton*. Lund: Aktiebolagkt Skanska Ckntaltryckkrikt, 1918.



- Limongi**, Maria Isabel. *O Homem Excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2009.
- Lockwood**, Thornton. "Polity, Political Justice and Political Mixing". In: *History of Political Thought*, vol. 28, n. 2, 2006, p. 207-222.
- Loewenstein**, David. *Representing revolution in Milton and his contemporaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Lovett**, Frank. "Milton's Case for a Free Commonwealth". In: *American Journal of Political Science*, 2005, v. 49, n. 3, p. 466-478.
- Lynch**, Jack. "Betwixt two ages cast: Milton, Johnson and the English Renaissance". In: *Journal of the History of Ideas*, 2000, p. 397-413
- MacCallum**, Gerald C. "Negative and Positive Freedom". In: *Philosophical Review*, n. 76, 1967, p. 312-334.
- MacIntyre**, Alasdair. *Depois da virtude*. Bauru: Edusc, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- Macpherson**, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- Mager**, W. "Res publica ches les juristes, théologiens et philosophes à la fin du Moyen Âge". In : *Théologie et Droit dans la science politique de l'État moderne*. Roma, EFR, 1991, p. 229-239.
- Maltzans**, Nicholas von. *Milton's History of Britan*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Margolin**, J. "Humanisme: genèse et histoire d'un mot". In : *Les Humanistes et l'Antiquité Grecque*. Paris: Éditions du CNRS, 1989, p. 15-20.
- Martinich**, A. P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Martines**, Lauro. *Power and Imagination: City-states in Renaissance Italy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979.
- Masson**, David. *The Life of John Milton*. Gloucester: Peter Smith, 1965.
- Mayer**, Thomas. *Thomas Starkey and the Commonwealth: Humanist Politics and Religion in the Reign of Henry VIII*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- Mayers, Ruth E.** "Real and Practicable, Not Imaginary and Notional: Sir Henry Vane, "A Healing Question," and the Problems of the Protectorate". In: *A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, v. 28, n. 1, 1996, p. 37-72.
- Mayor, John W.** *Republicanism in the modern world*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- McDowell, Nicholas.** "Ideas of Creation in the Writings of Richard Overton the Leveller and *Paradise Lost*". In: *Journal of the History of Ideas*, v. 66, n. 1, 2005, p. 59-78.
- McIlwain, Charles H.** *Constitutionalism ancient and modern*. New York: Cornell University Press, 1947.
- McNeilly, Frederick. S.** "The Anatomy of Leviathan". New York: St. Martin's Press, 1968.
- Megone, Christopher.** "One Concept of Liberty". In: *Political Studies*, n. 35, 1987, p. 611-622.
- Mendle, Michael.** "The Ship Money Case, and the Development of Henry Parker's Parliamentary Absolutism". In: *Historical Journal*, n. 32, 1989, p. 513-536.
- \_\_\_\_\_. "The Great Council of Parliament and the First Ordinances: The Constitutional Theory of the Civil War". In: *Journal of British Studies*, n. 31, 1992, p. 133-162.
- \_\_\_\_\_. "Parliamentary sovereignty: a very English absolutism". In: Philipson, Nicholas (ed.) *Political Discourse in Early Modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 97-119.
- \_\_\_\_\_. *Dangerous Positions: mixed government, the estates of the realm, and the making of the Answer to the XIX Propositions*. Alabama: University of Alabama Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Henry Parker and the English Civil War: the political thought of the public's "privado"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Merritt, Hughes,** *Satan and the Myth of the Tyrant. Ten Perspectives on Milton*. New Haven, 1965.
- Miquel, P.** *Les guerres de religion*. Paris : Fayard, 1980.
- Morrill, John (ed.)** *The impact of the English Civil War*. London : Collins & Brown Limited, 1991.

\_\_\_\_\_ (ed.) *Revolution and Restoration*. London : Collins & Brown Limited, 1992.

**Mosse, G.** "The influence of Jean Bodin République on English political thought". In: *Medievalia et Humanistica*, vol.5, 1984, p. 73-83.

**Mueller, Janel.** "Contextualizing Milton's Nascent Republicanism". In: Stanwood, P. G. (ed.) *Of Poetry and Politics*. Binghamton: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1995, p. 263-282.

**Nagel, T.** "Hobbes's Concept of Obligation". In: *Philosophical Review*, vol. 68, 1959, p. 68-83.

**Najemy, John M.** *A History of Florence 1200-1575*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

**Nederman, Cary.** "Nature, Justice, and Duty in the Defensor Pacis: Marsiglio of Padua's Ciceronian Impulse". In: *Political Theory*, vol.18, n.4, 1990, p. 615-637.

\_\_\_\_\_. *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*. London: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

\_\_\_\_\_. *Lineages of European Political Thought*. Washington: The Catholic University of America Press, 2009.

**Nelson, E.** *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

**Nicolet, Claude.** *Cicéron*. Paris: Ed. Du Seuil, 1980.

**Norbrook, David.** *Writing the English Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

**Nozick, Robert.** *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

**Oakley, Francis.** "Jacobean Political Theology: The Absolute and Ordinary Powers of the King". In: *Journal of the History of Ideas*, n. 29, 1968, p. 323-346.

**Oakeshott, Michael.** *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

**Oppenheim, Felix.** *Political Concepts: A Reconstruction*. Oxford: Basil Blackwell, 1981.

\_\_\_\_\_. *Dimensions of Freedom*. New York: St. Martin's Press, 1961.

**Pagden, Anthony (ed.)** *The languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

**Pancera, Gabriel.** *Maquiavel entre repúblicas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010

- Parker**, William R. *Milton: A Biography*, 2 Vols. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Parkin**, Jon. *Taming the Leviathan: the reception of the political and religious ideas of Thomas Hobbes in England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Parnham**, David. "Politics spun out of theology and prophecy: Sir Henry Vane on the spiritual environment of public power". In: *History of political thought*, v. XXII, n. 1, 2001, p. 53-83.
- Parry**, Graham (ed.) *Milton and the Terms of Liberty*. Cambridge: D. S. Brewer, 2002.
- Patterson**, Orlando. *Freedom: freedom in the making of Western Culture*. London: I.B. Tauris & Co. Ltda, 1991.
- Peacey**, Jason. "The counterfeit silly curr': Money, Politics, and the Forging of Royalist Newspapers during the English Civil War". In: *Huntington Library Quarterly*, v. 67, n. 1, 2004, p. 27-58.
- Pease**, Theodore C. *The Leveller Movement*. Washington: Williams & Wilkins Company, 1916.
- Peltonen**, Markku. *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Pennoch**, J. Roland. *Democratic Political Theory*. Princeton: University Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Hobbes's Confusing Clarity: the case of liberty". In: *American Political Science Review*, n. 54, 1960, p. 428-436.
- Pettit**, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. "The Freedom of the City: a republican ideal". In: Hamlin, Alan. (ed.) *The Good Polity: normative analysis on the State*. Oxford: Basil Blackwell, 1989, p. 141-168.
- \_\_\_\_\_. "Liberty and Leviathan". In: *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 4, n. 1, 2005, p. 131-151.
- Pigman**, G. W. "Versions of Imitation in the Renaissance". In: *Renaissance Quarterly*, n. 33, 1980, p. 1-32.
- Pocock**, John. *The Machiavellian Moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*. Princeton: University Press, 1975.

\_\_\_\_\_. "Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century". In: *The William and Mary Quarterly*, 1965, V. 22, n. 4, p. 549-583.

\_\_\_\_\_. "The Machiavellian Moment Revisited: a study in history and ideology". In: *Journal of Modern History*, n.53, 1981, p.49-71

\_\_\_\_\_. *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. "The history of political thought: a methodological inquiry". In: Laslett, Peter (ed.) *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Blackwell, 1962, p. 183-198.

\_\_\_\_\_. (ed.) *The varieties of British political thought, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. "James Harrington and the Good Old Cause: a study of the ideological context of his writings". In: *The Journal of British Studies*, v. 10, n. 1, 1970, p. 30-48.

**Pogrebinschi, Thamy.** *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. Bauru: Edusc, 2003.

**Purkiss, Diane.** *The English civil war: a people's history*. London: Harper Perennial, 2006.

**Raab, Felix.** *The English Face of Machiavelli*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

**Rachum, Ilan.** "The Meaning of "Revolution" in the English Revolution (1648-1660)". In: *Journal of the History of Ideas*, v. 56, n. 2, 1995, p. 195-215.

**Rahe, Paul A.** *Republics Ancient & Modern: classical republicanism and the America Revolution*. London: Chapel Hill, 1992.

\_\_\_\_\_. "An Inky Wretch: the outrageous genius of Marchamont Nedham". In: *National Interest*, n. 70, 2002-3, p. 55-64.

\_\_\_\_\_. "The classical republicanism of John Minton". In: *History of Political Thought*, vol. XXV, n. 2, 2004, p. 243-275.

**Raphael, D. D.** *Hobbes*. In: Pelczynski, Z (ed.) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: Athlone Press, 1984.

**Raymond, Joad.** *The invention of the newspaper. English newsbooks, 1641-1649*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

- \_\_\_\_\_. *Making the News: an anthology of the newsbooks of revolutionary Engand, 1641-1660*. Moreton-in-Marsh: Windrush Press, 1993
- \_\_\_\_\_. *Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. "A Mercury with a winged conscience: Marchamont Nedham, monopoly and censorship". In: *Media History*, n. 4, 1998, p. 7-18.
- Rathé, E.** « Innocent Gentillet and the first Anti-Machiavel ». In: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. XXVII, 1965, p. 186-225.
- Ratière, M.** "Hubert Languet's Authorship of the 'Vindiciae contra tyrannos'". In: *Il Pensiero Politico*, n. 3, 1981, p. 395-420.
- Rawls, John.** *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Reeve, L. J.** *Charles I and the Road to Personal Rule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Reid, W. S.** "John Knox's Theology of Political Government". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 19, n. 4, 1988, p. 529-540.
- Remer, Gary.** "James Harrington's new deliberative rhetoric: reflection of an anticlassical republicanism". In: *History of political thought*. Vol. XVI. n. 4, 1995, p. 532-557
- Revelli, M.** *Cicerone, Sant'Agostino, San Tommaso*. Torino: G. Giappichelli Editore, 1989.
- Ribeiro, Renato J.** *Ao leitor sem medo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- Richardson, H. G.** *Bracton: The Problem of His Text*. London: Selden Society, 1965.
- Riebling, Barbara.** "Milton on Machiavelli: representations of the State in Paradise Lost". In: *Renaissance Quarterly*, n. 49, 1996, p. 573-97.
- Riklin, Alois.** "Divison of Power avant la lettre: Donato Giannotti". In: *History of Political Thought*, vol. 29, 2008, p.257-272.
- Robbins, Caroline.** *The Eighteenth Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development, and Circumstances of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II Until the War with the Thirteen Colonies*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- Romilly, J.** "Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote". In : *Revue des Études Grecques*, n. 72, 1959, p. 81-99.

- Roots**, Ivan. *The Great Rebellion*. Stroud: The History Press, 2009.
- Rubinstein**, N. "Florentina Libertas". In: *Rinascimento*, n.26, 1986, p.3-26.
- \_\_\_\_\_. (ed.) *Florentine Studies, Politics and Society in Renaissance Florence*. London: Faber, 1968.
- Rummel**, Erika. *The Humanist-Scholastic debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Sandel**, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Sanderson**, John. 'But the people's creatures' *The philosophical basis of the English Civil War*. Manchester: Manchester University Press, 1989.
- Sandoz**, Ellis (ed). *The Roots of Liberty: Magna Carta, Ancient Constitution, and the Anglo-American Tradition of Rule of Law*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008.
- Sasso**, Gennaro. *Niccolò Machiavelli: La storiografia*. Bologna: Il Mulino, 1993.
- Scholet**, Gordon J. *The authoritarian family and political attitudes in 17<sup>th</sup> century England*. London: Transaction Books, 1988.
- Schultz**, Howard. *Milton and Forbidden Knowledge*. New York: Modern Language Association of America, 1955.
- Schwartz**, Hillel. "Arminianism and the English Parliament, 1624-1629". In: *The Journal of British Studies*, 1973, v. 12, n. 2, p. 41-68
- Scott**, J. *Commonwealth Principles: Republican Writing of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. "The Rapture of Motion: James Harrington's Republicanism". In: Phillipson, Nicholas (ed.) *Political Discourse in Early Modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 139-163.
- Sellers**, Mortimer N.S. *The sacred fire of liberty: republicanism, liberalism and the law*. London: Macmillam Press, 1998.
- Sennett**, Richard. *Carne e Pedra: o Corpo e a Cidade na Civilização Ocidental*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2008.
- Seipp**, David J. "Trust and Fiduciary in the early common law". In: *Boston University Law Review*, n. 91, 2011, p. 1011-1037.
- Sharpe**, Kevin. *The Personal Rule of Charles I*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Shaw**, H. *The Levellers*. London: Longmans, 1968.

- Shalhope**, R. "Toward a republican synthesis: the emergence of an understanding of republicanism in American historiography". In: *William and Mary Quarterly*, n. 29, 1972, p. 49-80.
- \_\_\_\_\_. "Republicanism and early American historiography". In: *William and Mary Quarterly*, n. 39, 1982, p. 334-356.
- Shepard**, Max Adams. "The Political and Constitutional Theory of Sir John Fortescue". In: *Essay in History and Political Theory in Honor of Charles H. McIlwain*. New York: Russel & Russel, 1967, p. 289-319.
- Sherman**, Sandra. "Printing the Mind: The Economics of Authorship in *Areopagitica*". In: *ELH*, v. 60, n. 2, 1993, p. 323-347.
- Shoenberger**, Cynthia G. "The Development of the Lutheran Theory of Resistance". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 8, n. 1, 1977, p. 61-76.
- \_\_\_\_\_. "Luther and the Justifiability of Resistance to Legitimate Authority". In: *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, n. 1, 1979, p. 3-20.
- Shklar**, Judith N. "Ideology Hunting: The Case of James Harrington". In: *The American Political Science Review*, v 53, n. 3, 1959, p. 662-692.
- Sirluck**, Ernest. *Milton and the Law of Nature*, Toronto: The University of Toronto Press, 1948.
- Skell**, Caroline A. "The influence of the writings of Sir John Fortescue". In: *Transactions of the Royal Historical Society*, n. 10, 1916, p. 91-107.
- Skinner**, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Machiavelli on the Maintenance of Liberty". In: *Politics*, v. 18, n. 2, 1983, p. 3-15;
- \_\_\_\_\_. "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives". In: Rorty, R. (ed.) *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 193-221.
- \_\_\_\_\_. "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought". In: *The Historical Journal*, Vol. 9, n. 3, 1966, p. 286-317.
- \_\_\_\_\_. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Unesp/Cambridge University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Unesp/Cambridge University Press, 1998.



\_\_\_\_\_. "The Paradoxes of Political Liberty". In: *The Tanner Lectures on Human Values*, 1984, p. 227-250.

\_\_\_\_\_. "The republican ideal of political liberty". In: Bock, Gisela (ed.) *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 293-309.

\_\_\_\_\_. "Hobbes on the proper signification of liberty". In: *Visions of Politics V.III – Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 209-237.

\_\_\_\_\_. "A Third Concept of Liberty". In: *Proceedings of the British Academy*, n.117, 2002, p. 237-268.

\_\_\_\_\_. "Rethinking Political Liberty". In: *History Workshop Journal*, n. 61, 2006, p. 156-170.

\_\_\_\_\_. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

**Smith, Carl.** *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. Westport: Greenwood Press, 1996.

**Smith, David L.** *Constitutional Royalism and the Search for Settlement, 1640-1649*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *The Stuart Parliaments, 1603-1689*. London: Hodder Arnold, 1999.

**Smith, H. F. Russell.** *Harrington and his Oceana*. Cambridge: Cambridge University Press, 1914.

**Smith, Nigel.** *Literature and Revolution in England, 1640-1660*. New Haven: Yale University Press, 1994.

**Sommerville, John.** *The News Revolution in England: Cultural Dynamics of Daily Information*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

**Sommerville, Johann P.** *Royalists and Patriots: Politics and Ideology in England, 1603-1640*. London: Longman, 1986.

\_\_\_\_\_. "James I and the Divine Right of Kings, English Politics and Continental Theory". In: Peck, Linda L. (ed.) *The Mental of the Jacobean Court*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 55-70.

\_\_\_\_\_. "The Ancient Constitution Reassessed the Common Law, the Court, and the Languages of Politics in Early Modern England". In: Smuts, Malcolm (ed.) *The Stuart Court and Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 39-64.

- Solt**, Leo F. "Revolutionary Calvinist Parties in England under Elizabeth I and Charles I". In: *Church History*, vol. 27, n. 3, 1958, p. 234-239.
- Sorell**, Tom (ed.) *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Spitz**, Jean-Fabien. *La liberté politique*. Paris: PUF, 1995.
- Stevens**, Paul. "Milton's "Renunciation" of Cromwell: The Problem of Raleigh's Cabinet Council". In: *Modern Philosophy*, vol. 98, n.3, 2001, p. 363-392.
- Stockton**, David. *Cicero: a Political Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Stone**, Lawrence. *The Crisis of the Aristocracy 1558-1641*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Causas da Revolução Inglesa 1529-1642*. Bauru: Edusc, 2000.
- Stoner**, James R. *Common Law and Liberal Theory*. Kansas: Kansas University Press, 1992.
- Strauss**, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*. Chicago: Chicago University Press, 1963.
- Strumia**, Anna. *L'immaginazione repubblicana: Sparta e Israele nel dibattito filosofico-politico dell'età di Cromwell*. Florence, 1991.
- Sullivan**, Vickie B. *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004,
- \_\_\_\_\_. "The Civic Humanist Portrait of Machiavelli's English Successors". In: *History of Political Thought*, n. 15, 1994, p. 76-87.
- Swift**, Adam. *Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Taft**, Barbara. "The Council of Officers' Agreement of the People". In: *Historical Journal* n. 28, 1985, p. 169-185.
- Taylor**, Charles. "What's wrong with negative liberty". In: Ryan, Alan (ed.) *The Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 175-193.
- \_\_\_\_\_. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011.
- Tawney**, R. H. "The Rise of the Gentry, 1558-1640". In: *The Economic Historic Review*, vol. XI, 1941, p. 1-38.
- Taylor**, A. E. "The Ethical Doctrine of Hobbes". In: *Philosophy*, vol. XIII, n. 52, 1938, p. 406-424.

- Tierney, Brian.** "Bracton on Government". In: *Speculum*, n. 38, 1963, p. 315-328.
- Toth, K.** "Interpretation in Political Theory: The Case of Harrington". In: *Review of Politics*, n. 37, 1975, p. 317-339.
- Tournu, Christophe.** (ed) *Milton, Rights and Liberties*. Bern: Peter Lang, 2007.
- Trainor, B. T.** "Hobbes on political allegiance and obligation". In: *Politics*, v. XII, n.1, 1977, p. 89-97.
- Trevor-Roper, Hugh.** *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change*. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.
- Tubbs J. W.** "Custom, time and reason: early seventeenth-century conceptions of the common law". In: *History of political thought*, vol. XIX, n. 3, 1998, p. 363-406.
- Tuck, R.** *Philosophy and Government 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Underdown, David.** *Pride's Purge: Politics in the Puritan Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Revel, Riot, and Rebellion 1603-1660*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *A freeborn people: politics and the nation in seventeenth-century England*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Ullmann, Walter.** *Law and Politics in Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Medieval Papalism*. London: Methuen, 1949.
- \_\_\_\_\_. "The development of the medieval idea of sovereignty". In: *English Historical Review*, n. 61, 1949, p. 1-34.
- \_\_\_\_\_. *Medieval Political Thought*. London: Penguin, 1968.
- \_\_\_\_\_. *De Bartoli Sententia*. In: Bartolo da Sassoferrato: studi e documenti per il VI centenario. Milano: Dott A. Giuffrè, 1962.
- \_\_\_\_\_. "This Realm of England is an Empire". In: *Journal of Ecclesiastical History*, n. 30, 1979, p. 175-203.
- Valente, Milton.** *A Ética Estóica em Cícero*. Caxias do Sul: EDUSCS, 1984.
- Vasoli, Cesare.** "The Machiavellian Moment: A Grand Ideological Synthesis". In: *The Journal of Modern History*, 1977, v. 49, n. 4, p. 661-670.

- Van Drunen**, David. "The use of Natural Law in Early Calvinist Resistance Theory". In: *Journal of Law and Religion*, vol. 21, n. 1, 2005, p. 143-167.
- Villanovai**, Marcelo Gross. *Lei natural e lei civil na filosofia política de Thomas Hobbes*. Goiânia: Edunisc, 2007
- Virieux-Reymmond**, Antoinette. *Pour connaître la pensée des stoiciens*. Paris: Bordas, 1976.
- Virolì**, Maurizio. *Republicanism*. New York: Hill and Wang, 2002.
- Von Fritz**, Kurt. *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*. New York: Columbia University Press, 1954
- Walbank**, W. F. "Polybus on the Roman constitution". In: *Classical Quarterly*, n. 37, 1943, p. 73-89.
- Waley**, Daniel. *The Italian city-republics*. London: Logmann, 1988.
- Walker**, William. "Paradise lost and the forms of government". In: *History of political thought*, v. XXII, n. 2, 2001, p. 270-299
- Wallace**, John M. "The Engagement Controversy 1649-1652: An Annotated List of Pamphlets". In: *Bulletin of the New York Public Library*, n. 18, 1964, p. 384-405.
- Warrender**, Howard. *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- \_\_\_\_\_. "The place of God in Hobbes's philosophy". In: *Political Studies*, n. 8, 1960, p. 48-57
- Watkins**, J. W. N. *Hobbes System of Ideas*. London: Hutchinson, 1973.
- Wedgwood**, Cicely. V. *A King Condemned: The Trial and Execution of Charles I*. London: Tauris Parke Paperbacks, 2011.
- Weinstock**, D. (ed.) *Republicanism: history, theory and practice*. London: Frank Cass, 2004.
- Wernham**, A. G. "Liberty and Obligation in Hobbes". In: Brown, Keith C. (ed.) *Hobbes Studies Oxford*: Oxford University Press, 1965, p. 117-139.
- Weston**, Corinne. *Subjects and Sovereigns: the grand controversy over legal sovereignty in Stuart England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Weston**, Corinne. "England: ancient constitution and common law". In: Burns, J. H. (ed.) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 374-411.

- Wettergreen**, John A. "Note on the Intention of James Harrington's Political Art". In: *Interpretation*, n. 2, 1971, p. 64-69.
- Wilding**, Michael. *Dragons Teeth: Literature in the English Revolution*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Wilks**, M. *The problem of sovereignty in the latter Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
- Wilcher**, Robert. *The writing of Royalism, 1628-1660*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Wirszubski**, Ch. *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- Witt**, Ronald G. "The rebirth of the concept of republican liberty in Italy". In: Molho, Anthony (ed.) *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*. Florença: 1971, p. 173-199.
- Wolfe**, Don. M. *Milton in the Puritan Revolution*. London: Thomas Nelson and Sons, 1941.
- Wollman**, David H. "The Biblical Justification for Resistance to Authority in Ponet's and Goodman's Polemics". In: *The Sixteenth Century Journal*, vol. 13, n. 4, 1982, p. 29-41.
- Wood**, Gordon. *The creation of the American Republic*. New York: Norton Company, 1969.
- Woolrych**, Austin. *Commonwealth to Protectorate*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Britain in Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. "The calling of Barebone's Parliament". In: *English Historical Review*, vol. LXXX, 1965, p. 492-513.
- \_\_\_\_\_. "The Good Old Cause and the Fall of the Protectorate". In: *Cambridge Historical Journal*, n. 13, 1957, p. 133-161.
- Wooton**, David. (ed.) *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. (ed.) *Divine Right and Democracy*. London: Penguin Books, 1986.
- \_\_\_\_\_. "Levellers Democracy and the Puritan Revolution". In: Burns, J. H. *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 412-442.

**Worden**, Blair. *The Sound of Virtue: Philip Sidney's Arcadia and Elizabethan Politics*. New Haven: Yale University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *The Rump Parliament 1648-1653*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

\_\_\_\_\_. "The Independents: A Reprisal in History". In: *Past and Present*, n. 47, 1970, p. 116-122.

\_\_\_\_\_. "The Bill for a New Representative: The Dissolution of the Long Parliament, April 1653". In: *The English Historical Review*, v. 86, n. 340, 1971, p. 473-496.

\_\_\_\_\_. "Wit in a Roundhead: the dilemma of Marchamont Nedham". In: Amussen, Susan D (ed.) *Political Culture and Cultural Politics in Early Modern England: Essays Presented to David Underdown*. Manchester: Manchester University Press, 1995, p. 315-6.

\_\_\_\_\_. "Classical Republicanism and the Puritan Revolution". In: *History and Imagination*. Duckworth, 1981.

\_\_\_\_\_. *Stuart England*. London: Phaidon, 1986.

\_\_\_\_\_. *Soldiers, Writers and Statesmen of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998

\_\_\_\_\_. *Roundhead Reputations: The English Civil Wars and The Passions of Posterity*. London: The Penguin Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Literature and Politics in Cromwellian England: John Milton, Andrew Marvell, Marchamont Nedham*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *The English Civil Wars 1640-1660*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2009.

**Wormuth**, Francis D. *The origins of modern constitutionalism*. New York: Harper & Brothers, 1949.

**Yardeni**, M. *La conscience nationale en France pendant les guerres de religion*. Louvain : Éditions Nauwefaerts, 1971.

**Yerby**, George. *People and Parliament: representative rights and the English Revolution*. London: Macmillan, 2008.

**Zagorin**, Peter. *Milton, aristocrat and rebel: the poet and his politics*. Rochester: University of Rochester Press, 1992.

**Zaller**, Robert. "The Figure of the Tyrant in English Revolutionary Thought". In: *Journal of the History of Ideas*, 1993, v. 54, n. 4, p. 585-610.

**Zarka, Charles Yves.** *Hobbes et la pensée politique moderne.* Paris : PUF, 1995.

\_\_\_\_\_. « Loi naturelle et loi civil chez Thomaz Hobbes ». In : *Philosophie.* Paris, França, n. 23, 1989, p. 57-79.

**Zuckert, Michael.** *Natural Rights and New Republicanism.* New Jersey: Princeton University Press, 1990.