

Jaime I, a Conspiração da Pólvora e o Pensamento Político Moderno

Pedro Henrique R. de O. Issa

Resumo:

A célebre cantilena inglesa que versa sobre o 5 de novembro acusa um episódio novelesco da história da Inglaterra. A vilania nacional de Guy Fawkes foi consagrada pela malograda empresa de explodir o Parlamento inglês em 1605, conluio este que serviu de pretexto para a demonização radical dos católicos no país. A empreitada foi chamada de Conspiração da Pólvora, e sua implicação direta foi o Juramento de Fidelidade de Jaime I, que exigia que se prestasse obediência ao rei. Advém um debate questionando até que ponto o texto não induzia a uma ab-rogação da fé católica e adesão ao anglicanismo, controvérsia que deixaria seu legado para o pensamento político moderno.

Palavras-chave: *Estado moderno, Jaime I, Jesuítas, Pensamento Político, Conspiração da Pólvora*

I. A ascensão de Jaime I

“Vedes, portanto, essa coroa não deve tombar por terra por falta de cabeças que reivindicam usá-la, mas na cabeça de quem cairá é por muitos tido como incerto.”

Thomas Wilson, *O Estado da Inglaterra, 1600*

Já desde Henrique VIII a Inglaterra padecia de crises sucessórias, e Elizabeth I encerraria o ciclo de incertezas com o epíteto de *rainha virgem*, porque sem herdeiros.¹ Quando da morte da rainha, em 1603, Robert Cecil, ministro dos últimos suspiros de Elizabeth e futuro Conde de Salisbury, em notáveis esforços arquitetou a ascensão do então Jaime VI da Escócia, que viria a ser também Jaime I da Inglaterra.

Esse ato contou com coadjuvantes de relevo: Robert Persons, mais tarde inimigo encarniçado da coroa, fora um líder jesuíta inglês que compôs o *Livro da Sucessão*, no qual, em 1595, indicava Jaime VI como a melhor opção de monarca para os católicos do reino.² O livro reflete os frutos de uma campanha sagazmente articulada por Jaime, uma política de aproximação velada dos católicos que manteve sempre o cuidado calculista de evitar as promessas.³ Isso deu margem para críticas católicas recentes, que condenam odiosamente a “semi-hipocrisia” do *flirt* inicial que Jaime encenara.⁴

Talvez hipocrisia seja um termo impactante e parcial para uma aposta estratégica, na qual Jaime conscientemente investiu em seu “consorte católico”.⁵ Jaime era filho de Maria Stuart, portanto, católico batizado. Em meio aos conflitos escoceses, Jaime foi diversas vezes sequestrado e ameaçado de morte, o que lhe rendeu honesto ódio pela Kirk, a igreja escocesa, e pelos puritanos, notadamente George Buchanan, seu mentor. Assim, Jaime contava já com um ventre católico mártir combalido sobre o cadafalso de Elizabeth e uma predisposição a vingar-se das heresias protestantes. Finalmente, sua esposa Anne, da Dinamarca, era a cereja do bolo. Converte-se ela ao catolicismo por volta de 1600, e já em 1601 envia uma carta ao então papa Paulo V, dizendo que “pela graça do Espírito Santo, nós estamos voltando novamente à vida, das trevas da

1 Antonia Fraser. *A Conspiração da Pólvora*. São Paulo: Record, 2000, pp.37-52.

2 *Idem*, p.41.

3 James Brodrick. *Robert Bellarmine: Saint and Scholar*. Westminster: The Newman Press, 1961, p. 264; Fraser, *op. cit.*, pp. 27-33.

4 Vidal Abril. “Juramento de Fidelidad y Derechos Humanos”, in: Luciano Pereña (dir). *Consciencia y Politica*, vol.2. Madrid: CSIC, 1978.

5 Albert J. Loomie. “King James I’s Catholic Consort”, in: *The Huntington Library Quarterly*, vol. 34, n. 4 (Ago. 1971), pp. 303-316.

heresia à luz da verdade Católica...”, e solicitando ajuda “para que este Reino, recuperando-se das desgraçadas calamidades de nosso tempo, possa felizmente retornar àquela fé cujo nenhum de nossos ancestrais até agora renunciou”, e encerra predispondo a si e a Jaime ao martírio católico, se necessário.⁶ Sua atuação foi crucial na ascensão de Jaime, um rei que paulatinamente frustraria as expectativas dos padres católicos no país.

II. A Conspiração da Pólvora

“Cavalheiros, vamos ficar falando sempre, sem jamais fazer nada?”

Thomas Percy, *Conspirador*

A legislação elisabetana contra *recusantes*, católicos que não se conformavam ao anglicanismo, garantia seu êxito ao ser necessariamente cruel. Com fortes pressões, o Parlamento inglês revalida as leis anticatólicas da rainha logo no primeiro ano dos Stuart, o que prontamente colocou os fiéis romanistas em estado de alerta. Um ano depois, 1604, um surto profundamente mal explicado pela historiografia leva Jaime a se pronunciar contra a “Igreja papista”, exige o exílio de todos os padres e jesuítas e reforça as multas contra os não-conformistas.⁷ Jaime chega a criar um Conselho com o objetivo pouco hospitaleiro de exterminar os jesuítas e seculares do reino,⁸ e foi este o momento em que “destroçaram todas as esperanças sobre as quais os católicos haviam construído seu bem-estar”,⁹ palavras do padre Gerard.

Neste ínterim teve início a mobilização, e em maio ocorrera já a primeira reunião dos conspiradores. Tom Wintour havia prestado sinceros serviços na chamada “Traição Espanhola”, entre 1601-1603, e agora estava de prontidão para mais uma honraria. Os irmãos John e Christopher Wright haviam conhecido Guy Fawkes na escola Saint Peter, em York, um reduto conformista de fachada e verdadeiro ponto de encontro de educação católica e missas escusas.¹⁰ Robert Catesby também se fez presente, sendo ele a verdadeira cabeça do plano e chefe da logística conspiratória.¹¹ A importância da reunião debutante é que ela se deu

6 Brodrick, *op. cit.*, pp. 290-291.

7 Luciano Pereña. “Perspectiva histórica” in: *Consciencia y Política*, pp. 63-67; Fraser, *op. cit.*, p. 119; Pierre Mesnard. *L'essor de la philosophie politique au XVIe. siècle*. Paris : J. Vrin, 1951, p. 639.

8 Fraser, *op. cit.*, p. 136.

9 *Idem*, p. 123.

10 *Idem*, pp. 104-105.

11 *Idem*, p. 124.

sob o signo do catolicismo: não só os motivos eram evidentemente a frustração com a política do rei, situação que exigia “um remédio muito lancinante”, como também o padre Gerard havia celebrado ingenuamente uma missa e abençoado aqueles homens.¹² O padre não desconfiava nem fora informado do plano regicida, e sua bênção católica ao plano de ocisão lhe valeria sua vida e uma magistral propaganda anticatólica.

Robert Cecil, vulgo *Little Beagle* do rei, dada a sua idoneidade em farejar maquinações contra o Estado, havia já realizado seu ofício e se informado suficientemente acerca da conspiração.¹³ Mas Cecil teria aguardado pacientemente, até que, na madrugada de 5 de novembro de 1605, organizou a vasculha dos porões do Parlamento, encontrando um vulto posto em guarda ante um quarto forrado de barris de pólvora. Assim é que Guy Fawkes seria imortalizado como *O Grande Conspirador*. O afã pirotécnico fora frustrado, alguns dos conspiradores foram mortos em batalha e os jesuítas suspeitos de cumplicidade foram executados, com destaque para Henry Garnet, superior da província. As comemorações de vida longa ao rei foram generosas, e o povo celebrava acendendo fogueiras pela rua e cantando:

*Remember, remember, the 5th of November,
Gunpowder, treason and plot.
I see no reason why gunpowder, treason
Should ever be forgot.*¹⁴

E, de fato, jamais foi esquecido. Estabeleceu-se uma tradição que até hoje persiste: todas as madrugadas que precedem a abertura do Parlamento inglês são vítimas de uma varredura que apura as condições dos porões do prédio em busca de eventuais atentados.

¹² *Idem*, p. 134.

¹³ Brodrick, *op. cit.*, p. 270.

¹⁴ *Lembrem-se, lembrem-se do 5 de novembro,
Pólvora, traição e conspiração.*

Não vejo motivos para que pólvora, traição
Devam jamais ser esquecidos

III. O Juramento de Fidelidade (Oath of Allegiance)

“Há um veneno secreto na sequela...”

Roger Cadwallador, *padre executado*

A relação entre a Conspiração da Pólvora e os padres católicos foi exaustivamente explorada. Sir Edward Coke, promotor geral do Estado, apostou na doutrina da “ambiguidade” ou “dissimulação honesta” que endossavam os jesuítas. Ao passo que na lei inglesa a omissão de uma traição de Estado era punível com pena capital, o nicodemismo jesuíta possibilitava tal postura sem prejuízo à consciência do católico, licitando a mentira sempre com fins espirituais.¹⁵ Coke diria acerca da Conspiração da Pólvora: “Eu a chamarei de *Traição dos Jesuítas*, como pertencente a eles”, e Cecil observara que o processo de Garnet, líder jesuíta, “era uma questão menor”, sendo o realmente importante “provar a todo o mundo” que os jesuítas, por sua pérfida disposição e vivaz sanguinolência, “deviam ser exterminados”.¹⁶

Já na abertura do Parlamento, em 1605, passaram-se duas *bills* que logo virariam leis: na primeira delas, “An Act for the better discovering and repression of Popish Recusants”, vinha encravado o chamado *Oath of Allegiance*,¹⁷ o qual requeria do súdito o reconhecimento de que a) Jaime era rei legítimo e supremo senhor do reino, b) nem o papa nem a igreja romana teriam quaisquer poderes de depor o rei de seu trono, por mais que ele fosse excomungado, c) que todos os súditos que soubessem de qualquer conspiração contra o monarca tinham obrigação de delatá-la, d) que se rejeitava “com horror” a doutrina do *tiranicídio*, e que e) não se reconhecia nem ao papa nem a ninguém o direito de dispensar os súditos do juramento de fidelidade.¹⁸

O Juramento exige que o súdito abomine, deteste e abjure “como ímpia e herética esta maldita Doutrina e Posição, Que Príncipes que sejam excomungados ou privados pelo papa podem ser depostos ou *assassinados* por seus Súditos ou qualquer outro”.¹⁹ Do ponto de vista católico, o papa, detendo ainda a supremacia espiritual do mundo, teria apanágio em definir o que era *herético*

¹⁵ Brodrick, *op. cit.*, p. 296.

¹⁶ *Idem*, p.289.

¹⁷ W. B. Patterson. *King James VI and I and the reunion of Christendom*. New York: Cambridge University Press, 1997, p.77. Brodrick, *op. cit.*, p. 269.

¹⁸ Mesnard, *op. cit.*, p. 640; Pereña, *op. cit.*, p. 18; M.C. Questier. “Loyalty, Religion and State Power in Early Modern England: English Romanism and the Jacobean Oath of Allegiance”, in: *The Historical Journal*, vol. 40, n. 2 (Jun, 1997), p. 312.

¹⁹ “An Act for the better discovering and repression of Popish Recusants”, in: Pereña, *op. cit.*, vol. 2, pp.263-267.

ou ortodoxo.²⁰ A afirmação contida no Juramento incumbe essa prerrogativa a Jaime, o que naturalmente significava prejuízo da jurisdição papal. É este o ponto central que glosariam os defensores de Roma e do qual se defenderiam os partidários londrinos, que, por sua vez, reiterariam que com esse Juramento não se negava *diretamente* as competências papais na esfera espiritual, como havia se dado efetivamente com o “Juramento de Supremacia” da rainha Elizabeth.

A defesa repetitiva de Jaime é que seu juramento serviria “somente para fazer uma verdadeira distinção entre papistas de quieta disposição, e em todas outras coisas bons súditos, e tais outros papistas que em seus corações mantiveram as semelhantes violentas e sanguinárias máximas que os traidores da pólvora...”.²¹ Essa é a posição que W.B. Patterson secundou recentemente, esboçando um rei que mantinha em seu horizonte a reunião da Cristandade após o cisma protestante. Sua base argumentativa é que o juramento não negava autoridade espiritual *diretamente* nem contrariava a prerrogativa papal da excomunhão, mas visava apenas neutralizar os efeitos políticos de tais expedientes, quais sejam, a deposição e o tiranicídio.²² Harro Höpfl parece compartilhar dessa opinião de forma bastante sutil, ao afirmar que “o próprio Jaime não era por disposição um perseguidor”.²³

Em um revisionismo com pretensões de findar a discussão, M.C. Questier insurge em oposição, argumentando respeitavelmente que o juramento foi a “medida mais letal” contra os católicos que já se fez valer na Inglaterra.²⁴ Seu primeiro ponto é que as exigências do juramento encravavam de tal forma política e religião que não se podia jurar o estritamente político, sendo, portanto, o discurso de Jaime demagógico e “o contexto da ‘lealdade’ enganador”. Segue afirmando que o Juramento seria propositadamente obscuro, e que nas trevas em que se perderia o súdito é que sua eficácia operaria: acompanhando a documentação, Questier constata um aumento significativo de *conformidade* religiosa. Trata-se, portanto, de uma nebulosidade premeditada no fito de induzir ao juramento pela incerteza, e sua consequência seria a conversão de católicos à religião do Estado.²⁵ O corolário do Juramento seria, assim, o conformismo.

20 Brodrick, *op. cit.*, p. 271.

21 *Idem*, p. 350; *Apud* W.K. Jordan. *The Development of Religious Toleration in England*. Harvard University Press, 1965, p. 82.

22 Patterson, *op. cit.*, pp. 79-92.

23 Harro Höpfl. *Jesuit Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 325.

24 Questier, *op. cit.*, pp. 313-14.

25 *Idem*, pp. 319-327. Brodrick parece concordar quando fala em uma “pretendida ambiguidade” do juramento, p. 354.

A segunda via que Questier explora é um suposto maquiavelismo de Jaime e sua corte, que haveriam pesado cuidadosamente as sílabas do Juramento para que a dúvida acerca de sua licitude lograsse acirrar as fraturas já latentes no clero católico inglês, ou seja, os conflitos entre apelantes e jesuítas, seculares e regulares.²⁶ A celeuma que se produziu no país de fato procede,²⁷ e tem seu maior exemplo no *Caso Blackwell*, bem exposto e instrumentalizado pela cúria marqueteira dos Stuart.²⁸

A contraposição nodal é que Patterson enxerga as decorrências do Juramento como um fenômeno fora do escopo de Jaime, que almejaria na verdade o contrário, assegurar a tolerância e garantir a reunião dos cristãos. Já Questier aposta na maldade inerente à realeza do século XVII, defendendo que “o regime decidiu retaliar após a Conspiração da Pólvora”. Embora não documente historicamente as *intenções* do Juramento, tudo aponta para que Questier leve a palma.

IV. O Debate marginal e a Controvérsia oficial

“Quantos tenham dotes para escrever, escrevam neste tempo mais que nunca sobre esta controvérsia de gravíssimas conseqüências, que tantas tempestades tem levantado na Inglaterra”

Martin Becanus, *jesuíta*

Foram ao todo mais de 40 eruditos mobilizados por toda a Europa, incluindo o poeta John Donne.²⁹ A palpitaria acerca do poder real e do poder papal estava na ordem do dia, e muitos letrados erguiam a pena para opinar acerca da grande controvérsia sobre o Juramento. “Uma tal batalha de livros como o mundo jamais viu”,³⁰ “uma vasta energia intelectual”,³¹ atesta a historiografia. Em geral, assistiu-se a uma panfletaria de rarefeita disposição científica,³² mas

26 Questier, *op. cit.*, pp. 315-18.

27 Pereña, *op. cit.*, p. 23; Brodrick, *op. cit.*, p. 270.

28 George Blackwell (1545-1613) foi o arcebispo inglês que se pôs a favor do Juramento, acreditando em seu caráter exclusivamente político. Brodrick, p. 276; Patterson, pp. 83-84; Fraser, p. 223.

29 O melhor cômputo encontra-se em Patterson, pp. 102-106, mas ainda incompleto. Ver também Höpfl, pp. 321-328 e Carlos Baciero, “Polêmica entre Jacobo I de Inglaterra y Roberto Bellarmino”, in: Pereña, *op. cit.*, esp. pp.344-349.

30 Patterson, *op. cit.*, p. 100.

31 Burgess, *op. cit.*, p. 846.

32 Por essa ocasião, Jaime chegou mesmo a intentar a criação do Chelsea College, uma faculdade destinada a formar controversistas, mas a tentativa fracassou. Patterson, *op. cit.*, p. 106.

houve também o embate “oficial”, travado diretamente pelas partes litigantes. A reação católica imediata ao Juramento foi o Breve Papal de 10 de outubro de 1606, onde Paulo V proibia os fiéis ingleses de “ir às igrejas dos Heréticos, ou escutar seus Sermões, ou se comunicar com eles em seus ritos” e vetava, sobretudo, que pudessem “atar-se pelo Juramento”.³³ O rei então compõe seu *Triplici Nodo, Triplex Cuneus*, obra que se consagrou com a variante de seu título: [or] *An Apologie for the Oath of Allegiance*, onde Jaime desfiava sua teoria do *direito divino dos reis* já exposta em seus outros escritos. Serviu de alívio imediato às consciências católicas,³⁴ mas logo foi arrebatado pela resposta de Bellarmino, sua *Responsio Matthaei Torti...*,³⁵ onde denunciou ingênua e marginalmente o “consorte católico” de Jaime. Este, sumamente constrangido, prontamente recolheu todas as edições da *Apologie* para modificação, e a relançou em 6 de fevereiro de 1609 com uma *Premonition*, um preâmbulo dedicado a todos os príncipes cristãos onde se empenha em demonstrar que o papa é asseguradoamente o aguardado anticristo.³⁶ Finalmente, Bellarmino lhe retruca com outra *Apologia*, onde deixa clara sua posição de que lhe ficava “a impressão de que [Jaime] não entendeu *nem o juramento nem os Breves nem a carta*”, haja vista que, dentre todo o palavrório do rei, “nem o próprio Aristóteles seria capaz de encontrar o meio termo”.³⁷

Em janeiro de 1610, Francisco Suárez foi convidado oficialmente pelo núncio Caraffa a entrar na controvérsia.³⁸ O *doctor eximius* da Universidade de Coimbra publicou em 1612 sua obra colossal de inserção no debate: a *Defensio Fidei*.³⁹ Jaime responderia as ideias ali contidas em sua *Defesa do Direito dos Reis, contra Cardeal du Perron*, em 1615. A partir de então a controvérsia se arrefece, e as consequências da rigidez postural de ambos se farão presentes na prática e no legado das ideias.

33 *Apud* Patterson, p. 81.

34 Pereña, *op. cit.*, p. 32.

35 Baciero, *op. cit.*, p. 342; Brodrick, *op. cit.*, p. 279.

36 Abril, *op. cit.* pp. 236-237.

37 *Apud* Baciero, pp. 360-1.

38 Pereña, *op. cit.*, p. 44.

39 Quentin Skinner. *As fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 416.

V. A Pólvora e o Pensamento Político Moderno

“Chamam doutrina da Espanha ao que diz o padre Suárez”
Zuñiga, *embaixador espanhol*

A certa altura de obra recente, a professora Eunice Ostrensky afirma, ao refletir acerca das teorias político-teológicas do período Stuart, que “por partilhar a onipotência divina... o monarca possui um poder absoluto sobre os homens...”.⁴⁰ Essas palavras refletem a tradição iniciada por John Neville Figgis, que defende a conexão intrínseca entre a teoria do *direito divino dos reis* e uma teoria da *soberania*.⁴¹ Vozes poderosas fizeram uso dessa interpretação, com destaque merecido para Peter Lake, G.R. Elton e, principalmente, J.P. Sommerville. Não obstante, em um artigo refinado e inteligente, Glenn Burgess sumariza os ecos dissidentes dessa tradição e assinala o erro em “ler a teoria do direito divino dos primeiros Stuart como uma teoria do absolutismo”, pois isso seria simplesmente “interpretá-la de acordo com a propaganda parlamentar tardia”.⁴²

A defesa de Burgess reza que “absolutismo é apenas *um* possível ponto final de uma teoria do direito divino”, mas que esse fim não é único nem inevitável. Isso porque uma teoria absolutista requer necessariamente uma teoria da soberania, uma ligação que Figgis realizou espontaneamente, mas que Burgess se recusa a fazer. Essa teoria da soberania seguiria a fórmula do *Digesto*, *princeps legibus solutus est*, bem como a formulação de Bodin.⁴³ No entanto, no que tange aos teóricos do direito divino, Burgess nos diz que “a menos que eles dissessem explicitamente que reis poderiam fazer ou ignorar leis ao seu bel-prazer, nós não devemos presumir” que isso fosse verdade.⁴⁴ Os tratados de direito divino “não acarretam comprometimento com qualquer visão particular da autoridade

40 Eunice Ostrensky. *As Revoluções do Poder*. São Paulo: Alameda, 2006, p. 59.

41 Glenn Burgess, “The Divine Right of Kings Reconsidered”, in: *The English Historical Review*, vol. 107, n. 425, (Out. 1992), p. 838.

42 *Idem*, p. 850, n1. Propaganda essa disseminada como legitimadora da execução de Carlos I em vista da tirania que exibia no poder. O catolicismo de Abril, que não deixa nada a desejar ao de Suárez, o leva a defender a mesma tendência, comparando o absolutismo de Jaime com figuras pouco gratas como Adolf Hitler. Abril, *op. cit.*, p. 250, p. 307 e pp. 314-315.

43 Bodin diria que “a primeira marca do príncipe soberano é o poder de dar lei... sem o consentimento de um maior, de um igual ou de um menor que ele”, e que, estando ele isento das leis de seus predecessores, “muito menos estará preso às leis e ordenanças que faz”. *Apud* Alberto Ribeiro de Barros. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Unimarco, 2001, p. 241 e p. 239.

44 Burgess, *op. cit.*, p. 840.

do rei para fazer leis”,⁴⁵ de sorte que eles não nos deixam enxergar em suas páginas qualquer ideia de soberania, e, portanto, tampouco de absolutismo. De forma positiva, a teoria do direito divino teria como função primordial descartar “a possibilidade de que o povo pudesse *resistir* ou ativamente *desobedecer* a seus reis”,⁴⁶ ou seja, propunha uma obediência total ao rei que se fundava no desígnio divino. Essa obediência, uma vez mais, poderia sem prejuízo prescindir de uma teoria absolutista. Proponho que, apesar de elegante e perspicaz, esse ataque revisionista esteja substancialmente equivocado.

Em primeiro lugar, é absolutamente falso que Jaime não se pronuncia sobre a fatura das leis e sua relação com o poder real em seus tratados. Ao contrário, ele nos diz “ter provado longamente que o rei está *acima* da lei” e que as leis votadas em parlamento podem, pelo rei, “ser mitigadas e suspensas devido à causas apenas por ele conhecidas”.⁴⁷ Ele nos recorda que “reis foram autores e feitores das Leis”, e não o contrário, e que podem portanto agir “sem conselho ou autoridade do Parlamento ou de qualquer outro subalterno”.⁴⁸ Entretanto, Jaime também afirma que os reis devem “manter todas as louváveis e boas leis de seus predecessores” e que, na verdade, “um bom rei não apenas se comprazeria em reinar seus súditos pela lei, mas mesmo conformaria ele próprio suas ações [à ela]”.⁴⁹ A solução da contradição é a seguinte: “um bom rei moldará todas suas ações em conformidade à Lei; mas ainda assim ele não está atado a ela senão por sua boa vontade”.⁵⁰ Ou seja, a fórmula que sintetiza sua concepção é de que um rei *pode* fazer o que lhe aprouver, mas um bom rei não *deve* fazê-lo, e por isso o bom rei segue a lei voluntariamente, mas não por obrigação. Jaime enuncia claramente o princípio clássico da soberania, mas é crucial notar que não se compromete a ele totalmente, fazendo questão de assinalar que o rei deve efetivamente seguir as leis. Acredito seguramente na pretensão absolutista de Jaime, e penso que essa dubiedade que dita o tom de seu tratado reflète na verdade uma cautela exacerbada que se explica a) por se tratar de um tratado insular, onde a observância das leis e o respeito aos órgãos parlamentares é distintivo, e b) pela fragilidade do governo de Jaime na Escócia, frequentemente vítima das reais ameaças calvinistas e suas ideias revolucionárias, contra as quais a caução era recomendável.

45 *Idem*, p. 843.

46 *Idem*, p. 841, p. 847 e esp. pp. 857-8.

47 Jaime I. “The trew law of free monarchies: or the reciprock and mvtvall dvtie betwixt a free king, and his naturall subjects”, in: Charles McIlwain. *The Political Works of James I*. Londres: Harvard University Press, 1918, p. 63.

48 *Idem*, p. 62.

49 *Idem*, p. 63.

50 *Idem*, *ibid*.

Um segundo ponto imperativo é que expandamos o horizonte do conceito de soberania a ser manipulado. Ater-se à proposta de Bodin ou Graciano é restringir o alcance de uma teoria da soberania e a dimensão de sua consequência absolutista. É preciso estar alerta para *outro tipo de soberania*. Como nos confirma Burgess, os tratados de direito divino exigem um dever de obediência irrestrito e excluem todo direito de resistência por parte dos súditos. Ora, o que significa governar sem resistência e com plena e incondicional obediência dos súditos senão governar de forma absoluta?⁵¹

Os revisionistas nos dizem também que a resistência não vem do povo, mas da lei, à qual o rei está atado, não denotando, portanto, um poder absoluto. “Era o tirano, não o rei que se recusava a obedecer à lei”,⁵² e “havia um mundo de diferença” em dizer que o rei tinha o direito de fazer valer sua vontade acima da lei e dizer que não, ele não o possuía, mas poderia fazer uso dele sem resistência se assim o quisesse.⁵³ Assim, a lei não dava margem ao governo despótico, mas se o rei desejasse poderia ignorá-la em prol de sua vontade sem nenhuma resistência externa. Ora, em que medida isso configura “um mundo de diferença”? Que obrigação impõe uma lei que sublima ante a vontade do rei? E, principalmente, se o rei não pode ser resistido por *qualquer* razão, o que o impede de reinar tiranicamente?

Seria possível contra-argumentar (uma formulação que, convenientemente, se encontra em Suárez) que um *tirano* não mais se afigura como um *rei*, este entendido como legitimamente instituído, e que, portanto, é lícito resisti-lo. É a base da diferenciação entre regicídio e tiranicídio. Mas o caso de Jaime é bastante curioso e não aceita essa confutação. Propugnar uma teoria do direito divino conduz Jaime a uma argumentação bíblico-exegética⁵⁴ que remete à instituição de reis ao povo judeu e alude primeiramente à Achab, “perseguidor monstruoso e tirano”, mas que triunfou pela graça divina contra todas as rebeliões. Lembra-nos também de Nabucodonosor, “um idólatra perseguidor, um rei estrangeiro, um Tirano e usurpador de liberdades”, mas que nem por isso deixou de ser diligentemente obedecido.⁵⁵ Pela História, nos elenca Nero,

51 Essa perspectiva é uma contribuição ao pensamento político moderno que foi inaugurada por Lutero, mas ainda com restrições, como será exposto adiante. Bodin, mais tarde, desvincularia esse absolutismo dos compromissos divinos.

52 Burgess, *op. cit.*, p. 849.

53 *Idem*, p. 843.

54 Principalmente fundamentada nos livros bíblicos de Samuel, notadamente 1 Samuel 8.9-20, e no epistolário paulino, especificamente Romanos 13.1: “Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus”.

55 Jaime I, *op. cit.*, p. 60.

“aquele tirano sanguinário”⁵⁶ e Juliano, apóstata, opressor e idólatra.⁵⁷ Ante tais moléstias, caberia ao súdito não resistir, mas apenas “suportar qualquer fardo”,⁵⁸ pois um “mau rei é enviado de Deus como uma maldição ao seu povo e uma praga por seus pecados”.⁵⁹ Os exemplos abundam, mas o importante é a noção de que mesmo um tirano deve ser obedecido de bom grado. No limite, a teoria do direito divino formulada por Jaime credencia, licita e legítima a tirania como forma de governo, e um governo legítimo já não é mais tirânico por definição, o que nos leva à conclusão de que sim, o direito divino tal como formulado sob os Stuart implica de fato em uma teoria absolutista.⁶⁰ A análise de Burgess peca ao privilegiar a relação lei-rei como a única capaz de sustentar uma teoria absolutista, enquanto a relação rei-súdito, se alicerçada em um tipo de obediência incondicional como quer Jaime, é também capaz de fornecer uma teoria absolutista. Ironia das ironias, a teoria do direito divino de Jaime implica um poder absoluto não direta, mas *indiretamente*. Um absolutismo indireto porque derivado da obediência dos súditos, e não da desobrigação do rei à lei, o que seria a forma direta de absolutismo como consagrado.

Tudo se resume a pressionar as ideias políticas às últimas consequências, quais sejam, sua materialização. Prender-se ao universo das palavras é uma postura epistemológica escolástica que dificilmente é coerente com um método histórico contextualista. A escola de Figgis nos faz crer que o teórico do direito divino aceita o pleno desprendimento da lei por parte do soberano, como recomendaria Bodin.⁶¹ Vimos que não é exatamente o caso. A tradição de J.W. Allen e Glenn Burgess pretende extirpar o caráter absolutista dessa teoria.

⁵⁶ *Idem, ibid.*

⁵⁷ Jaime I. “Triplixi nodo, triplex cuneus. Or an apologie for the oath of allegiance. Against the two breves of pope Pavlvv Qvintvs, and the late letter of Cardinall Bellarmine to G. Blackwel the arch-priest”, in: McIlwain, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁸ Jaime I. “The trew law of free monarchies”, p. 59.

⁵⁹ *Idem*, p. 67.

⁶⁰ Essa argumentação se aproxima muito do que Lutero havia feito quase um século antes. Consternado com o caos da Guerra dos Camponeses, os últimos escritos políticos de Lutero propõem uma submissão total ao soberano, com a fórmula de que “não se deve resistir [à tirania], porém, simplesmente, suportá-la”, afinal, “não há autoridade que não provenha de Deus”, como dizia Paulo (Skinner, 2006, p. 299). Mas ele jamais abriu mão de que “devemos obedecer a Deus mais do que aos homens”, dando margem para a desobediência (embora não resistência, uma distinção sutil) dos súditos quando houvesse desacordo entre preceito divino e preceito real. Jaime jamais conceberia isso, pois a) considera que a vontade do rei é reflexo direto da vontade de Deus, e b) por mais que não o fosse, não caberia ao súdito resistir.

⁶¹ John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

Tampouco parece aceitável. Uma possível solução para a questão parece-me advir da consideração de uma teoria da soberania fundada na *obediência irrestrita*, que é a pedra de toque desses tratados e que nos apresenta, enfim, um tipo bastante peculiar de absolutismo. Outro grande problema dos argumentos revisionistas se encontra na dificuldade em explicar o cadafalso armado para Carlos I sem considerar sua ganância absolutista. Talvez possamos avaliar a própria Revolução Inglesa pela seguinte chave de leitura: é o momento em que Carlos I intenta seguir à risca as teorias de Jaime, seu pai, o que o induz a uma centralização de poder incompatível com sua realidade histórica. Ante um tal absolutismo incabível, filho direto da teoria que Jaime dedica à sua prole,⁶² ante aquilo que se consagrou na historiografia como a “cegueira dos Stuart”, a Revolução fez-se inevitável.

Assim, sendo a obediência devida por direito divino a pedra angular da argumentação de Jaime, é precisamente contra ela que os argumentos católicos de Suárez e Bellarmino se colocariam. A “*Barockscholastic*”⁶³ que assistiu ao ressurgimento do tomismo era herdeira direta do conciliarismo de John Mair,⁶⁴ o que já denuncia seu cariz subversivo por nascimento. Alicerçando em Aristóteles, principalmente no viés tomasiano do Filósofo, uma concepção pactista de sociedade, concluía-se que o povo *delegava*⁶⁵ seu poder político ao rei, resguardando sempre o “direito supremo de controle”.⁶⁶ É a fundamentação de uma *soberania popular*, e, enquanto tal, comportando plena reserva do *direito de resistência* aos governos instituídos. Na medida em que pressupõem que uma comunidade política não é obra providencial, mas humana e terrena, questionam e se insurgem contra uma obediência ilimitada porque recomendada por Deus.

Essa filosofia política escolástica tinha também no binômio *obediência/resistência* um núcleo de organização teórica, fruto direto de seus contornos contrarreformistas.⁶⁷ A obediência, que Jaime postulava ser irrestrita e incondicional, nas proposições de Suárez se permuta em uma obediência

62 O tratado *Basilikon Doron* é dedicado ao “seu querido filho, Henrique, o príncipe”, mas que morreu antes de subir ao trono.

63 James Henderson Burns. “Scholasticism: survival and revival”, in: Burns (ed.), Mark Goldie (ed.). *The Cambridge History of political thought, 1450-1700*. Cambridge : Cambridge University Press, 1994.

64 *Idem*, p. 151. Skinner, *op. cit.*, esp. cap. 14.

65 Enquanto Tomás de Aquino se pronunciava em termos de “alienação” do poder político do povo ao rei, Suárez restringe o conceito à “delegação”, um toque moderno e uma mudança que alicerça de forma mais consistente a ideia de soberania popular.

66 Pereña, *op. cit.*, p. 139.

67 *Idem*, pp. 128-132; Burns, *op. cit.*, p. 144.

condicionada à “legitimidade, justiça e hierarquia”, e *restrita*, na medida em que é possível negá-la e operar fora dela.⁶⁸ A tensão que advém dos pontos de contato entre a *obediência de Jaime* e a *resistência jesuítica* é o eixo de articulação de todas as demais ideias envolvidas na querela.

A *desobediência* passa a ser um direito no caso de tirania e um *dever* nos casos de consciência. Essa consciência é um aspecto de importância central: deve-se desobedecer às ordens quando advém um conflito entre os mandamentos do rei e a consciência do súdito, que é nada menos que o *espírito santo* ditando-lhe a lei natural, e, portanto, a vontade de Deus. Surge aqui uma relação direta da consciência do súdito com a vontade de Deus, e é ela que acaba por credenciar a resistência: é a gênese do binômio *consciência/política*. Na fórmula de Jaime, teríamos, ao contrário, a palavra do rei como expressão direta da vontade de Deus, vontade esta inapreensível pela consciência, de onde emerge, portanto, a credibilidade da palavra do rei e a obediência e submissão sumária dos súditos.

Dentre as formas de concretização e materialização da desobediência, o *tiranocídio* reveste-se de uma importância primeira. Tratava-se de um tópico discutido regularmente nos livros de lei e teologia, e conseqüentemente incorporados às discussões jesuíticas, que se aproveitavam então dos canais subversivos da Liga Católica na França do XVI.⁶⁹ Partia-se do princípio de que, residindo a soberania no povo, o tirano seria responsável ante tribunal popular,⁷⁰ o que legitimaria matá-lo. Em 1610, o frei católico Ravailac executa Henrique IV, rei da França. Era ainda o auge da discussão acerca do Juramento de Fidelidade, e em 1614 o parlamento francês se reúne já portando as obras de Suárez e Bellarmino, e trata de ajuntá-las à mesma fogueira das de Juan de Mariana, gerando uma tensão acirrada que beira o risco de ruptura religiosa entre França e Roma. Esse episódio deu novo fôlego à discussão sobre o Juramento. É nesse momento que o debate se internacionaliza, envolvendo outros polos de produção e por isso renunciando a uma linguagem meramente inglesa-constitucional em prol de um campo semântico capaz de comportar uma discussão em nível europeu. Essa mudança ensejou a inserção de termos e ideias continentais no pensamento político inglês, desferindo um duro golpe à interpretação de um sistema insular de ideias políticas após o debate.⁷¹

Suárez argumentava que “uma vez que se tenha ditado sentença... desde este momento [o rei] poderá ser tratado absolutamente como um tirano e em

68 Abril, *op. cit.*, pp. 228-229.

69 J. H. M. Salmon. “Catholic resistance theory, 1580-1620”, in: Burns, *op. cit.*, p. 220.

70 Pereña, p.152.

71 Burgess, *op. cit.*, pp. 845-6.

consequência poderá ser morto por qualquer pessoa privada”.⁷² A questão que se colocava era quem teria uma tal autoridade para proferir a sentença de tirania a um governo, para que assim o tiranicídio pudesse entrar em cena. É onde estreia em nova indumentária outra célebre doutrina da Igreja Católica, o *poder indireto*. Luis de Molina é um dos primeiros a propô-la em uma linguagem atualizada.⁷³ Sua espinha dorsal é a lógica de que a) o papa, enquanto representante de Deus na Terra, deve usar de todos os meios para assegurar o fim último da vida do cristão, qual seja, a salvação, e b) a Igreja seria uma *respublica perfecta*, e enquanto perfeita não poderia prescindir de um poder coercitivo para realizar seus fins.⁷⁴ Bellarmino diria que devido aos fins espirituais dos quais se ocupa, o pontífice “tem certa autoridade *indireta*... em questões temporais”,⁷⁵ apesar de não ter “qualquer autoridade temporal *direta* e imediatamente”. Suárez mantém que “ambos poder temporal e espiritual... servem ao bem comum e salvação (*salus*)”, mas que “todas as questões temporais devem ser *ordenadas ao fim espiritual*”.⁷⁶ A perspectiva finalista-escolástica é o que assegura a primazia do poder espiritual sobre o temporal, e, conseqüentemente, torna o papa o legítimo legislador da Terra, com poderes suficientes para se pronunciar contrariamente aos príncipes cristãos.

Defendendo o poder coercitivo, Suárez notaria que “um poder diretivo sem um poder coercitivo é ineficiente”,⁷⁷ e Bellarmino seria categórico ao afirmar que “conselho não é suficiente: o que é necessário é poder (*imperium*)”.⁷⁸ A relação entre poder indireto e deposição não é clara e os autores nem sempre purificam suas posições, mas já em Mariana,⁷⁹ seguido por Suárez,⁸⁰ lampeja a tentativa de desatar uma relação direta e inevitável entre as doutrinas, a fim de salvaguardar uma imagem menos carnívora do imperialismo papal.

72 Suárez, *op. cit.*, p. 86. É importante notar que, antes mesmo dessa afirmação, Suárez concebe um tiranicídio legitimado por outro meio. São os casos em que o soberano se mantém em *estado de guerra* com a república, situação na qual “qualquer indivíduo do povo pode matá-lo legitimamente”, porque “tal ato não é cometido neste caso por autoridade privada, senão pública”, ou seja, autoridade do povo (p. 84). Suárez impõe também uma série de restrições ao tiranicídio do rei por motivos de legítima defesa e mesmo defesa da república, mas todas essas limitações se esvaem a partir do momento em que uma sentença é ditada por um juiz competente.

73 Höpfl, *op. cit.*, p. 350.

74 *Idem*, p. 355.

75 *Apud* Höpfl, p. 351.

76 *Apud* Höpfl, p. 358.

77 *Idem, ibid.*

78 *Idem*, p. 355.

79 *Idem*, p. 324.

80 *Idem*, p. 335.

Referências bibliográficas.

BARROS, Alberto Ribeiro de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Unimarco, 2001.

BOURDIN, Bernard. *La genèse théologico-politique de l'État moderne*. Paris: PUF, 2004.

BRODRICK, James. *Robert Bellarmine: scholar and saint*. Westminster: The Newman Press, 1961.

BURGESS, Glenn. "The Divine Right of Kings Reconsidered", in: *The English Historical Review*, vol.107, n.425, (Out, 1992), pp.837-861.

BURNS, James Henderson; GOLDIE, Mark. (eds.). *The Cambridge history of political thought, 1450-1700*. Cambridge : Cambridge University Press, 1994.

FRASER, Antonia. *A Conspiração da Pólvora*. São Paulo: Record, 2000.

HÖPFL, Harro. *Jesuit Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FIGGIS, John Neville. *El derecho divino de los reyes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

JORDAN, W.K. *The Development of Religious Toleration in England*. Harvard University Press, 1965.

LOOMIE, Albert J. "King James I's Catholic Consort", in: *The Huntington Library Quarterly*, vol. 34, n.4 (Ago. 1971), pp. 303-316.

MCILWAIN, Charles. *The political works of James I*. Londres: 1918.

MESNARD, Pierre. *L'essor de La philosophie politique au XVIe. siècle*. Paris : J. Vrin, 1951

OAKLEY, Francis. *Politics and Eternity*. Leiden: Brill, 1999.

OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2006.

PATTERSON, W.B. *King James VI and I and the reunion of Christendom*. New York: Cambridge University Press, 1997.

PELTONEN, Markku. *Classical humanism and republicanism in English political thought, 1570-1640*. New York : Cambridge University Press, 1995.

PEREÑA, Luciano. *Consciencia y Política*, 2 vols. Madrid: CSIC, 1978.

POCOCK, J.G.A. *The varieties of british political thought, 1500-1800*. New York: Cambridge University Press, 1993.

QUESTIER, M.C. "Loyalty, Religion and State Power in Early Modern England: English Romanism and the Jacobean Oath of Allegiance", in: *The Historical Journal*, vol. 40, n. 2 (Jun, 1997), pp. 311-329.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.



Pedro Henrique R. de O. Issa é graduando em História pela USP.
E-mail: pedro.issa@usp.br