

Juan de Mariana: um “maquiavelista dissimulado”?

WALTER LUIZ DE ANDRADE NEVES¹

Este artigo visa contrastar uma interpretação equívoca do estudioso José Fernández-Santamaría sobre um apregoado “maquiavelismo dissimulado” presente nos escritos do jesuíta Juan de Mariana (1536-1624), no *espelho de príncipe*² intitulado *De rege et regis institutione* (1599), dedicado a García de Loaysa, tutor do futuro rei Filipe III de Espanha. Esta obra converteu-se rapidamente num dos livros mais discutidos, e mesmo dos mais polémicos do período, pela posição “tiranicida” do autor³. A edição a que primeiramente tivemos acesso foi uma versão traduzida para o espanhol, presente numa antologia das obras do padre Juan de Mariana, publicada em 1950 como *Del rey y de la institución real*⁴. Posteriormente consultamos uma segunda edição, mais recente e com um estudo preliminar de Luis Sanchez Agesta⁵.

Juan de Mariana estabelece, ainda no início da obra, como a educação do príncipe seria de suma importância ao bem geral, pois concorre: “para la dirección de los negocios públicos, en la honestidad, la clemencia, la liberalidad, la grandeza de alma, el amor à la gloria” e “sobre todo el culto de nuestra santa religión, el más poderoso tal vez para dominar y cautivar el ánimo de

1 Doutorando em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação do professor Carlos Ziller Camenietzki.

2 Os espelhos podem ser definidos como modelos de conduta elaborados acerca dos mais variados assuntos, havendo os do perfeito cortesão, da boa morte, do modelo de valido ou príncipe, entre outros. Os *espelhos de príncipe* eram tratados de natureza pedagógica oferecidos ao rei ou aos tutores do príncipe sucessor, como uma forma de orientar a melhor educação do herdeiro ao trono. No mundo ibérico, essa literatura invariavelmente veiculava ensinamentos político-morais - os deveres do soberano e as virtudes inerentes ao ofício régio -, baseados numa estreita relação entre política real e ética católica, visando estabelecer um modelo ideal de príncipe cristão. Tal literatura remontava à Antiguidade Clássica, em obras de aconselhamento ao príncipe, como a *Ciropedia*, de Xenofonte, entre outros livros, como o *De clementia*, que Sêneca escreveu para o imperador Nero. Segundo Senellart, o gênero tinha origens ainda mais remotas: Egito e Mesopotâmia. Ver: Ana Isabel Buescu. *Memória e poder: ensaios de história cultural (séculos XV-XVII)*. Lisboa: Cosmos, 2000 e Michel Senellart. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 47.

3 Já em vida do próprio Juan de Mariana produziu-se uma segunda edição em Mogúncia (Mainz, imprensa de Baltasar Lippi), em 1605, somente seis anos após sua aparição; em 1611 o livro volta a ser editado, desta vez provavelmente por iniciativa do editor, que quis aproveitar o escândalo produzido pela obra para vender uma nova edição. Por haver se esgotado, reproduziu-se outra edição em 1640 - quatro edições em menos de 50 anos. Esta obra de Juan de Mariana só viria a ter uma tradução espanhola em 1845, anônima. Cf. Juan de Mariana. *La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis institutione)*. Edición y estudio preliminar de Luis Sanchez Agesta (*El padre Juan de Mariana, un humanista precursor del constitucionalismo*). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981. p. 60.

4 Juan de Mariana. *Obras del padre Juan de Mariana*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1950. 2 t.

5 Juan de Mariana. *La dignidad real y la educación del rey... Op. cit.* É a mesma edição utilizada por Santamaría. Realizamos um confronto desta edição com a de 1950 e não encontramos diferenças que implicassem num entendimento diferente do texto. As adaptações são apenas de ordem estilística e ortográfica, não alterando o conteúdo essencial do livro.

la muchedumbre”⁶. Aprender o culto da santa religião de Mariana (o catolicismo) significa dotar o príncipe de virtudes teológicas, ou seja, de conhecimento sobre as “leis divinas”. Contudo, simultaneamente, o autor sublinha o caráter funcional e político da religião, já que esta concorre “para dominar y cautivar el ánimo de la muchedumbre”, isto é, como meio de manutenção da ordem da República, do Estado⁷. Noção semelhante a de Maquiavel? Para Fernández-Santamaría, “Seria demasiado aventurado concluir por esto que Mariana atribuye a la religión el papel meramente utilitario preconizado por Maquiavelo”. Mas o estudioso ressalva que todo o raciocínio do autor está “basado en la idea de la religión como elemento vital para la comunidad, y no por su valor espiritual sino por la capacidad que ha demostrado para mantener la unidad política de la república”⁸. O ponto de vista de Santamaría sobre Juan de Mariana continua utilitarista, e veremos à frente por que. De todo modo, Mariana - no capítulo X do livro II, *De la mentira* - realizará uma crítica ao “utilitarismo”:

No hay, en primer lugar, ninguna cosa útil que pueda estar acorde con otra vergonzosa; y esta mezcla más bien ha de ocasionar daño que provecho, pues ha de destruir forzosamente la dignidad y la honradez [...] Acostumbrado luego el rey á mentir, cobrará fama de pérfido y de injusto; y cuánto no han de sufrir de ella todos los negocios particulares, y sobre todo los negocios públicos! ¿Quién ha de ser entonces su aliado? Quién ha de fiarse en su palabra? Mas qué ¿cómo puede decirse que lleve ventaja alguna mintiendo, si llega á dudarse de su buena fe, de su exactitud en el cumplimiento de las promesas? Nadie ha de creerle después, aunque lo afirme con juramento; todos han de mirarle con desconfianza y aborrecerle⁹.

Entrevê-se aí uma crítica implícita ao maquiavelismo, na defesa da *fidelidade à palavra dada*, virtude inerente ao governo segundo os escritores ibéricos, conforme menciona Quentin Skinner. Ora, já a tradição clássica oferecia elementos para uma crítica ao florentino, mesmo dentro do plano da utilidade: “[...] o útil, segundo o ensinamento de Cícero, não pode exceder os limites razoáveis do honesto”¹⁰. A supracitada passagem de Mariana sugere ecoar este ensinamento; ademais, o jesuíta apreciava “el padre de la elocuencia romana”, termo com o qual evoca-o¹¹. Outrossim, Mariana não apoia-se aqui tanto na dimensão ética do poder; a rejeição à estratégia ficcional de governo maquiavelista dá-se dentro do plano do êxito. Ou seja, Mariana argumenta que a utilização da mentira é – para além da dimensão ética ou teológica – contraproducente, encerrando efeitos maléficis seculares para o príncipe. Então, dentro do terreno discursivo da *eficácia* - tão caro a Maquiavel - Mariana busca refutar suas proposições¹². Nisso distanciamos-nos

6 Juan de Mariana. *Obras del padre Juan de Mariana*. Op. cit., p. 466.

7 É importante salientarmos a historicidade dos conceitos e palavras *república* e *Estado*, fundamentais para compreendermos este universo político ibérico. A palavra *república* provém do latim *res publica*, significando, em sua estrita etimologia, coisa pública. No entanto, podemos designá-la tanto “[...] no sentido preciso de um governo eleito quanto no mais amplo de qualquer Estado, enquanto é considerado do ponto de vista do bem comum, da coisa pública, da riqueza pública”. Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994 (1ª ed. 1978), p. 21. Nota do tradutor e revisor técnico Renato Janine Ribeiro. O conceito de República dos escritores ibéricos é uma fusão das definições clássica (aristotélica – baseada na noção de autarquia) e moderna (noção de soberania). Quanto ao conceito de Estado, Quentin Skinner e José Antonio Maravall assinalam sua realidade histórica a partir da Renascença. José Antonio Maravall. *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995 (1ª ed. 1944). Especificamente o capítulo 2 e Quentin Skinner. Op. cit., p. 21.

8 José Fernández-Santamaría. *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986. p. 72.

9 Juan de Mariana. *Obras del padre Juan de Mariana*. Op. cit., p. 517.

10 *De officiis*, III, 3. Senellart cita Cícero simultaneamente analisando o *Policraticus* de João de Salisbury, o que indica a potencial influência deste último no pensamento de Mariana, para além da dimensão do tiranicídio. Michel Senellart. Op. cit., p. 115.

11 Juan de Mariana. *Obras del padre Juan de Mariana*. Op. cit., p. 570.

12 Javier Peña Echeverría. *Estudio preliminar. La razón de Estado en España: siglos XVI–XVII* (Antología de textos). Selección y edición de Jesús Castillo Vegas et alii. Madrid: Tecnos, 1998. p. 32-33.

da visão de Santamaría, ao afirmar que “Mariana implicitamente admite que el príncipe se puede apartar de ‘la equidad y las demás virtudes’ si las circunstancias así lo mandan”. E “puede ‘mentir y usar de fraude’ cuando estas son apremiantes. Dos concesiones claramente pragmáticas que Rivadeneira vê como maquiavélicas”¹³.

Santamaría comete aqui, ao menos, um lapso de leitura. Explica-se: a sutileza do raciocínio escolástico - que Mariana emprega - consiste em examinar os argumentos de cada corrente de pensamento, como se com esta concordasse, antes de buscar refutá-las e daí concluir dando seu próprio veredicto. Santamaría acaba por aludir então à apresentação que Mariana faz das ideias de um campo de autores que lhe são rivais – campo que não foi possível identificar, mas cujos autores ilustram suas ideias com o “mito da caverna” de Platão -, como se essa posição “platônica” fosse a do próprio jesuíta. Esses autores concorrentes defendiam que o príncipe deveria ser virtuoso, mas lhe concederiam a possibilidade da mentira quando necessário. A citação posta e as próximas a respeito do entendimento de Mariana – algumas formuladas logo após a passagem citada por Santamaría -, acerca dos efeitos da mentira, parecem suficientes para rejeitar sua interpretação.

Vemos que Mariana acrescenta exemplos históricos, mas agora sem carecer de considerações éticas e princípios teológicos, quando afirma: “Engaña algunas veces a los príncipes la esperanza de poder ocultar sus fraudes”, pois “más la ficción y la mentira se hacen traición á sí mismas”, e “no permite Dios que goce por mucho tiempo el hombre falso de la felicidad que conquistó por medio de su misma falsedad y el dolo”. Assim, o príncipe “procurará el ayuda de Dios con su amor a la sencillez y a la verdad”¹⁴. Esta passagem indica o caráter geral do discurso de Juan de Mariana: a íntima relação entre política régia e ética cristã, fundamentada numa concepção metafísica do mundo político, visto que “Nadie duda de que la humanidad está gobernada y dirigida por la inteligencia de Dios” e “si hemos de ser consecuentes, no podemos menos de creer que ha de ser aquella favorable a los buenos, contraria a los malos [...]”¹⁵. O discurso do jesuíta, portanto, assenta-se tanto no plano do êxito quanto da ética cristã. “Pragmatismo Católico”¹⁶ e “Realismo Cristão”¹⁷. Aqui assistimos ao esforço de adaptação, por parte dos escritores hispânicos, das necessidades do Estado moderno ao arcabouço teológico neotomista¹⁸.

Pois bem, aprofundemos um pouco o foco na importância da religião. Mariana sentencia que “Es pues la religión un vínculo de la sociedad humana, y por ella quieдан sancionadas y santificadas las alianzas, los contratos y hasta la misma sociedad que constituyen”. A religião seria conveniente ainda “para procurar a los príncipes el amor de sus súbditos y excitar en estos los deseos de servir [...]”¹⁹. Percebe-se aqui o *poder constituinte* da religião e sua relação com a própria obediência dos súditos. A religião unificaria a comunidade, outorgando-lhe uma identidade comum. Pode-se entrever a posição contrarreformista deste autor jesuíta, a defesa da *unidade religiosa*, pois se nada vincula tão estreitamente os homens quanto compartilharem uma mesma religião (segundo o ponto de vista de Mariana), nada possuiria o poder de dissolver tanto esses laços quanto as diferenças religiosas.

Pedro Cardim, em “Religião e ordem social: em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime”, ressalta que nessas sociedades “a lógica organizadora do corpo social possuía uma fortíssima componente religiosa”, enunciando a relevância deste fato:

Era sobretudo o amor e a moral católica – e não apenas as leis, os contratos e o Direito – aquilo que garantia a *paz social*, pois graças à carga religiosa de que se revestia, o amor, enquanto modalidade

13 José Fernández-Santamaría. *Op. cit.*, p. 95.

14 Juan de Mariana. *Obras del padre Juan de Mariana. Op. cit.*, p. 518.

15 Idem. p. 530.

16 Este conceito ressalta que “nuestros escritores del siglo XVII pocas veces olvidan unir a sus doctrinas argumentos de práctica política [...]”. José Antonio Maravall. *Op. cit.*, p. 328.

17 O conceito de Maravall provém da crítica dos escritores ibéricos ao maquiavelismo por “su falta de realismo”. Pois Maquiavel “no cuenta con la acción de la Providencia, la cual, actuando sobre la historia [...] y ejerciendo ya en lo temporal un sistema de recompensas y castigos, inserta indisolublemente el deber ser en el ser cotidiano y real de nuestras vidas”. Idem. p. 395.

18 Richard Morse. *O espelho de Próspero: cultura e idéias na América*. 5ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

19 Juan de Mariana. *Obras del padre Juan de Mariana. Op. cit.*, p. 531.

"interna" de disciplinamento, era muito mais abrangente do que os instrumentos "externos" de organização. A dissidência religiosa envolvia, por isso, óbvias implicações políticas, o que fazia com que aqueles que não subscrevessem este ideário acabassem por ser privados dos seus direitos²⁰.

Maravall salienta que no século XVII a principal preocupação da Igreja não eram os Estados modernos, mas a Reforma protestante. Assim, "[...] en el siglo XVII la religión adquiere un fuerte carácter político"²¹. Ora, a própria religião constituiu-se num dos pilares da monarquia ibérica, e nesse sentido pode-se compreender melhor a posição de Mariana, já que ele coloca-se claramente *contra* a liberdade de culto e consciência (religiosa). A intolerância religiosa, então, cumpriria um papel de defesa do próprio Estado. O Estado deve, portanto, proteger a religião verdadeira, e o rei saber "[...] cuánto cuidado ha de ponerse en no consentir innovaciones peligrosas en materias de religión, sin cuya pureza es imposible que subsista una república"²².

Mariana preocupa-se que o protestantismo chegue à monarquia hispânica através dos seus vizinhos, que já passavam pela experiência de conviver com mais de uma religião em seu seio. Lembremos a experiência pessoal do jesuíta quando da matança da noite de São Bartolomeu, na França - entre protestantes e católicos -, levando-o ao entendimento de que a tolerância religiosa seria impossível em seu tempo (ou em sua pena sendo um bom recurso retórico para a defesa da unidade confessional católica)²³. Santamaría salienta que entende-se o raciocínio de Mariana porque "la libertad religiosa es un lujo que ni el príncipe ni el Estado europeo del siglo dieciséis se pueden permitir" pois "ninguna forma de unanimidad es posible en ausencia de una religión común [...] dadas las condiciones de la época"²⁴.

Santamaría chama esta concepção de Mariana de "razão de religião"²⁵; Maravall de "verdadeira razão de Estado"²⁶, como os próprios escritores ibéricos (mas não Mariana) a denominavam. Logo, não há razão para a seguinte análise de Santamaría acerca do jesuíta, ao questionar "¿cuál es la religión que debe existir en el reino? [...] el jesuita nunca hace a la palabra 'religión' sinónimo de secta alguna, católica o protestante"²⁷.

Ora, a posição de Mariana seria a de um jesuíta no âmbito da Contrarreforma. Ele afirma: "[...] entendemos aquí por religión el culto del verdadero Dios"²⁸. Ou seja, os escritores ibéricos usam adjetivos bastante recorrentes para qualificarem a religião católica: "nuestra santa religión, religión verdadera, culto del verdadero Dios", com os quais os autores hispanos querem significar a *santa religião* de Mariana, ou, por vezes, até mesmo a própria *Iglesia*²⁹. O adjetivo com o qual Mariana qualifica os protestantes é *hereges*³⁰, o que implica o desvio relativo a um dogma estabelecido (católico no caso). Podemos afirmar então que a distinção é realizada segundo "[...] la terminología de Schmitt, diríamos que en la religión se basó la distinción amigo-enemigo"³¹. Ou,

20 Pedro Cardim. 'Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime'. *Revista de história da ideias*, vol. 22. Coimbra, 2001. p. 133-74, sobretudo p. 136 e 169.

21 José Antonio Maravall. *Op. cit.*, p. 142.

22 Juan de Mariana. *Obras del padre Juan de Mariana. Op. cit.*, p. 466.

23 Certamente a interpretação de Mariana é particular, contrarreformista, pois o mesmo evento gerou a interpretação oposta nos protestantes, ou seja, a de que a tolerância religiosa seria o único meio de garantir a paz social.

24 José Fernández-Santamaría. *Op. cit.*, p. 71.

25 *Idem*. p. 67.

26 Para José Antonio Maravall, segundo os escritores ibéricos, "... la verdadera razón de Estado está de acuerdo con la ley de Dios...". *Op. cit.*, p. 384. Para um aprofundamento sobre a questão, ver Javier Peña Echeverría. *Op. cit.*, 1998.

27 José Fernández-Santamaría. *Op. cit.*, p. 71.

28 Juan de Mariana. *Obras del padre Juan de Mariana. Op. cit.*, p. 528.

29 "A outra doutrina luterana repudiada pelos tomistas é a de que a verdadeira igreja se compõe tão-somente de uma *congregatio fidelium*" - ou seja, os tomistas defendem a Igreja como instituição visível e necessária, na qual o papa é a cabeça. Ver Roberto Bellarmino. *Do concílio* (II, p. 317-318). Apud Skinner. *Op. cit.*, p. 424.

30 "Qué de sangre no han hecho derramar las nuevas herejías en Francia y en Alemania?" Juan de Mariana. *Obras del padre Juan de Mariana. Op. cit.*, p. 573-575. "... los teólogos son mucho más aptos para refutar a los herejes". *Idem*. p. 536.

31 Carl Schmitt. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Hamburg, 1934. Apud. José Antonio

ainda, em termos de verdade x falsidade, religião verdadeira x falsas religiões. Mariana, portanto, defende a religião católica, não *uma* religião num sentido abstrato e geral.

Concluindo, cremos ter demonstrado a interpretação equivocada de Fernández-Santamaría, tanto no tangente ao “maquiavelismo dissimulado” de Juan de Mariana, quanto na pretensa defesa de uma religião abstrata, quando em verdade o jesuíta defende a posição católica e contrarreformista, em assuntos religiosos e políticos. Talvez involuntariamente Santamaría assumia aqui a interpretação compartilhada por Maravall e G. Toffanin acerca do “tacitismo” como uma corrente de ideias políticas que encobriria um “maquiavelismo dissimulado” de seus partícipes. Alguns estudiosos incluem Juan de Mariana como membro deste grupo, identificação problematizada pelo presente artigo. Na verdade, o historiador romano Tácito reprovava a conduta “pervertida” dos tiranos, tendo Nero como representante de tais políticos – ponto de vista contrário ao do secretário toscano. Maquiavel justificava tais atitudes “tiranas”, contanto que o “príncipe” (a posição do governante principal) defendesse seu *status*, ou seja, garantindo a manutenção de seu poder. Curioso, já que Santamaría define-se consciente da distorção que esta visão teria imposto na análise de estudiosos dos escritores ibéricos...³²

Maravall. *Op. cit.*, p. 142.

32 José Fernández-Santamaría. *Op. cit.*, p. 16. G. Toffanin. *Machiavelli e il 'tacitismo'* (la politica storica della Controriforma). Pádua: Angelo Draghi, 1921 (reed., Nápoles, 1972). José Antonio Maravall. *Op. cit.* Apud. María Teresa Cid Vázquez. *Tacitismo y razón de Estado en los comentarios políticos de Juan Alfonso de Lancina*. Madrid: Tese de doutorado em História, Universidad Complutense de Madrid, 2001. p. 112-119.