O DIREITO DIVINO DOS REIS: PARA UMA HISTÓRIA DA LINGUAGEM POLÍTICA NO ANTIGO REGIME*

Marcos Antônio Lopes
FAFI—BH (MG)

* Quero expressar o meu reconhecimento à Profa. Lucília de A. Neves Delgado — Depto. de História da UFGM, pelo sempre estimulante incentivo, à Profa. Amália S. Bandeira de Melo — Depto. de História da UFGM — pelo gentil acesso à sua biblioteca e, sobretudo ao Professor Carlos E. Baesse de Souza DCP da UFGM —, pelas críticas e segura orientação na redação final do texto.

Resumo: O direito divino dos reis. Existem diferenças significativas entre o pensamento político medieval, vivido e trabalhado em favor de um Estado Pontifício que se fundamentava em uma unidade cristã européia, e as formas de pensar o poder na época moderna em que o esforço passou a concentrar-se na afirmação de um poder “secularizado”. A despeito das profundas transformações ocorridas no período, com o descrédito do poder espiritual pelo fortalecimento das monarquias, a matriz do pensamento político resistiu e perdurou como um registro eminentemente teológico, vale dizer, um simbolismo político com estruturas de teor medieval.

Summary: Divine right of Kings. There are notable differences between medieval political thought which directly aimed at propping up a Pontifical State groping to found its power on an elusive European christian unity, and modern theoretical forms of thinking about power when intellectual effort seeks the affirmation of secularized power. In spite of the profound changes taking place, and even though spiritual power was greatly reduced as the monarchies strengthened their own power the old matrix of political thought lingered on and tinted modern thought patterns with an eminently theological hue, i.e., a political symbolism clearly marked by medieval thought structures.

“Los vínculos de la sociedad política o civil no se disuelven, antes bien se confirman por la palabra de Dios”

Bullinger

“Un roi est de catégorie supérieure à tous les autres hommes en occupant le lieu de Dieu”

Luís XIV

Uma discussão sobre o direito divino que se elevasse a um bom nível de reflexão se defrontaria com uma série de dificuldades. O primeiro e intransponível entrave estaria dado pelo próprio "black-out" historiográfico em torno da temática. Em um levantamento bibliográfico relativamente exaustivo, encontramos uma única monografia referente a nosso interesse: *El Derecho Divino de los Reyes*, de John Neville Figgis, cuja primeira edição inglesa data de 1896.

A escassez bibliográfica reinante, ao que nos parece, advém de um injustificado preconceito de estudiosos e comentadores do pensamento político, a maioria dos quais estuda as grandes expressões da teoria política respondendo a interesses mais imediatos do mundo contemporâneo. As doutrinas do direito divino¹ não correspondem bem a um certo caráter presentista² da ciência política.

Dessa forma, estudam-se os pensadores políticos quase exclusivamente em função de suas contribuições em torno de problemáticas que estão sendo vivenciadas. No mesmo sentido, os programas universitários são montados a partir de expressões da ciência política secularizada do século XVI. Assim é que, comumente, deparamos com expressões do tipo "tudo começou com Maquiavel" ou "a política de Maquiavel a nossos dias". Perdem-se, nessa longa temporalidade, alguns entretrens importantes, algumas noções de interesse para a história das idéias políticas, mesmo que submersas em uma roupagem teológico-religiosa.

O alheamento ante as doutrinas do direito divino³ expressa-se mais nitidamente no plano da maioria das coleções sobre a história do pensamento político disponíveis; raramente encontramos referências mais abrangentes em obras de caráter geral como as pequenas coleções de historiadores franceses do pensamento político como M. Prélot, J. Jacques Chevalier, F. Chatélet ou mesmo Jean Touchard, a qual, dentre todas, parece-nos a melhor. Os teóricos do direito divino — às vezes com exceção de Bodin e Bossuet — são tratados com brevidade, sem maior preocupação de verticalidade.

Achamos que uma abordagem da temática justifica-se por dois fatores de relevância: primeiro, por se tratar de todo um arcabouço teórico, bem fundamentado e conseqüente, que se

1. Achamos preferível, por mais adequado, o uso do conceito de "doutrina" em detrimento do de "teoria". É correto que os dois conceitos guardam sentidos comuns — Gramsci, por exemplo, utilizou igualmente as duas expressões ao se referir em sua obra à "doutrina da práxis", ou à "teoria da práxis". Na verdade, ambas as expressões confundem-se em um mesmo conceito. Entretanto, ao aludir ao direito divino dos reis, a nuance que queremos ressaltar é a de que entendemos "doutrina" como um conjunto de princípios mais "conexos com a ação" que servem de esteio a um sistema político, enquanto "teoria" situar-se-ia mais para um campo de construção intelectual do espírito.

2. A expressão comporta ambigüidades. No presente caso, tanto pode ser entendida em um sentido mais vulgar como em sua acepção historiográfica: o de que toda história, em última instância, é história contemporânea. Vale dizer, quer os objetos da análise histórica se enquadrem dentro de uma experiência temporal mais imediata, quer derivem de um passado de maior profundidade, a operação histórica a que procede o cientista político geralmente se pauta por preocupações relativas ao vivido, à época em que se inscreve o sujeito.

3. A darmos crédito a P. Anderson, diversas foram as teorias formuladas à época tentando justificar um poder que só se submetia a Deus, razão última da própria existência do governante. Dessa forma, ao invés da "doutrina" ou da "teoria" do direito divino,

falar no plural parece mais acertado. De fato, a defesa do direito divino não foi nada que se aproxime do homogêneo ou do regular. Foram tantos os teóricos e as idéias que, ao tratarmos do direito divino dos reis, devemos ter em mente, em vez de uma teoria singular, um "complexo de concepções" (sobre este ponto, cf. P. Anderson, 1985, pp. 48-49).

referiu a um regime político da importância do absolutismo monárquico no quadro geral da Europa Moderna; depois, por se referir, em verdade, a um pensamento político bem "amarrado" em sua própria lógica — se se trabalha com as estruturas do período — responsável, em boa medida e não como privilégio causal absoluto, por um projeto político bem-sucedido: a centralização dos Estados Nacionais. Para efeito de validade prática, foi a maneira coerente de os teóricos do direito divino pensarem a natureza do governo e as mediações entre soberano e súditos que acabou por imperar na quase totalidade de nosso quadro de referência: a Europa Ocidental dos séculos XVI e XVII.

Na base da falta de interesse teórico pelo direito divino dos reis está, fundamentalmente, a completa desvinculação, nos dias atuais, entre teoria política e teologia e, no mesmo sentido, entre poder e religião na sociedade ocidental secularizada e "racionalizada". Essa tendência, manifesta desde o século XVIII, por influxo do Iluminismo, e praticamente concluída com a Revolução Francesa, é que encaminhou à situação de exclusão reinante. Até mesmo os fundamentos básicos do direito divino raramente aparecem em compêndios sobre o regime absolutista. Tomando como referência a obra de P. Anderson, um tratado — no sentido pleno da expressão — sobre o absolutismo, não se encontram mais que duas minguadas páginas acerca de nosso objeto. Em certos casos, e este autor parece ser o exemplo mais ilustre, o direito divino não aparece senão como uma espécie de curiosa e grotesca relíquia política de um passado distante.

A ausência de monografias atualizadas que contemplem a temática sob a luz de novos pressupostos teórico-metodológicos e o menosprezo já apontado nos manuais parecem dever-se ao fato de achar-se absurda, do ponto de vista político, uma doutrina tão fortemente instruída por registros teológicos. Como já constatava J. N. Figgis em 1896 — tendência que se refletiu até bem pouco tempo — o fato de se achar ridículo, antiquado ou fora de moda, e por isso mesmo irrelevante, não é a postura mais adequada para se enfrentar e entender um fenômeno político que obedeceu a um tipo de ordenação mental própria à Europa seiscentista.

Até certo ponto, dados os limites da bibliografia, os parágrafos que se seguem representam um esforço de compreender a política e o poder nos séculos do Antigo Regime na perspectiva própria da história vivida, vale dizer, com os próprios olhos com que se contemplaram os homens do século XVI e XVII. Para efeito de uma melhor percepção do que representaram as

doutrinas de justificação teológica do poder monárquico, é preciso ter a delicadeza metodológica de reconhecer que política e teologia, com todos os conceitos que lhes são aderentes — poder, autoridade, soberania etc. — não puderam evitar um contágio recíproco, vale dizer a linguagem da política é, em grande medida, a linguagem da religião.

1. O clima da política: registro teológico e simbolismo como persistência

Para uma melhor avaliação da extensão do direito divino dos reis no contexto em que se produziu e subsistiu por pouco mais pouco menos de dois séculos e meio, para se apreender de uma forma mais ampliada o espaço que ocupou no quadro geral da Europa Clássica, estendendo-se pela Europa das Luzes, faz-se necessária uma rápida visão do que foram as estruturas do espaço público e privado no período; nada melhor para tentar os primeiros passos nesse terreno que a proposição de algumas questões capazes de encaminhar-nos a uma reintegração do direito divino no contexto de atitudes que fizeram parte do simbolismo político da época: tentar mensurar os níveis de continuidade entre o “fim” da Idade Média e os primeiros séculos dos Tempos Modernos é a primeira delas.

No mundo ocidental, durante os séculos XV e XVI, um complexo de circunstâncias de variado caráter — técnicas, econômicas sociais e espirituais — provocou profundas e decisivas transformações que alterariam sensivelmente a fisionomia da vida e cultura europeias. A nova época que se inaugura, se nos ativermos ao quadripartidarismo clássico, costuma-se chamar Tempos Modernos ou, mais comumente entre nós, Idade Moderna.

Entretanto, apesar de todas as rupturas que se processaram no período, é inadequado supor que haveria uma separação inconciliável entre os dois períodos que se daria, inclusive no nível do pensamento político. Um historiador sensível como Johan Huizinga⁴, por exemplo, parece não descobrir um contraste substancial entre as estruturas da sociedade medieval e as do Renascimento. Até mesmo J. Burckhardt⁵, que sempre levou a pecha de ter exagerado a distinção entre os dois períodos reconhece que “... sob a aparência da incredulidade ou da superstição, o sentimento religioso subsistia em toda a sua força”. Dessa

4. J. Huizinga, *Desarrollo de la ciencia histórica desde el comienzo del siglo XIX*. Barcelona, Revista de Occidente, 1934, vol. 4-5.

5. Cit. Adhemar Marques et alii, *História Moderna através de textos*, São Paulo, Contexto, 1989, p. 94.

forma, é mais razoável considerar um bom nível de continuidade estrutural no que se refere às formas de pensamento; em meio ao devir histórico, é preciso observar processos subterrâneos, lentos, gradativos, de variações e continuidades. Num contexto de permanências, em maior grau que de mudanças e superações, é que devemos considerar o pensamento político da época.

Não podemos negar, no entanto, transformações políticas fundamentais ocorridas no período como, por exemplo, o enfraquecimento ou eliminação dos poderes locais e do poder supranacional da Igreja no decurso do processo de centralização e consolidação das Monarquias Nacionais. Mas, é preciso reconhecer, numa visão de totalidade e mais longa duração, que no extenso prazo entre o século XIV e XVI a celeridade do movimento histórico não foi de forma alguma homogênea, obedecendo a cadências e mediações diferenciadas através das quais só muito lentamente se processa a passagem do medieval ao moderno. Dessa forma é que Francisco Faloón⁶ pode dizer que, o que ocorreu realmente foi "... uma redistribuição das áreas ocupadas respectivamente pelo secular e pelo eclesiástico, pelo imanente e pelo transcendente, pelo sagrado e pelo profano. Refluindo aqui, espalhando-se alhures, o religioso fortaleceu-se ou reformulou-se em outras direções". Assim é que não há uma cesura de contornos nítidos entre um período e outro. Se se trabalha com a idéia de processo, o que se verifica é um complexo de rupturas e continuidades em cujo movimento nada foi destruído de todo e nada se criou de absolutamente novo.

Os Tempos Modernos estiveram marcados por crises profundas em todos os níveis de realidade, ou como propõe F. Braudel, foi uma época em que as rupturas passaram a interromper o ritmo longo das estruturas, rupturas essas gestadas em meio à calma aparente dos níveis de longa duração. Parece-nos essencial nesse exame a noção de que o tecido da história é composto de uma trama complexa dentro da qual variadas instâncias — cada qual com sua importância relativa em contexto dado — transformam-se em descompasso. Não é este o lugar para aprofundarmos detalhes quanto à periodização, mas vale lembrar que nenhum período histórico tem existência própria em si mesmo. Considerados esses entretons, o direito divino parece situar-se para dentro de uma terra-de-ninguém, onde são perceptíveis tanto os traços de estruturas tidas como medievais quanto pode apresentar-se como algo novo, próprio aos tempos que se inauguram; e, no entanto, ele não pode ser buscado nem na Idade Média nem na Época Moderna... porque está nas duas. Encerrar o direito divino em um recorte rigoroso não passaria de mais

6. Cit. A. Marques et alii, op. cit., p. 12.

uma das fantasias reservadas por certos critérios de periodização; os tempos da história como sinalização já ficaram para trás e, conforme nos ensina Philippe Ariès⁷, “ter o sentimento da história é sentir e compreender que o presente — até então vivido — não pode ser cortado nem do futuro, é claro, nem do passado”. De fato, como nos faz recordar também J. Le Goff, em um de seus muitos escritos, o passado não está apenas no passado e um dos objetivos da história é encontrá-lo onde quer que ele esteja. O direito divino — de certa forma como o foi o próprio absolutismo — inscreveu-se na história como fenômeno de duas ou mais temporalidades: teve suas raízes fincadas num passado longínquo, e o tempo próprio à sua vigência em cronologias de modo algum sincrônicas.

O humanismo do período, que em seu sentido ético implicou uma maior autonomia moral do homem do Renascimento, não significou um rompimento definitivo com a antiga linguagem política⁸, que haveria de persistir por um longo período. Dessa forma, não é acreditável que a ruptura com a teologia e a religião — prenunciada por Maquiavel: “A política como categoria autônoma” — ocorresse de forma drástica. Se já podemos verificar traços da rachadura entre a teologia e a ideologia política, estes se verificam, num primeiro momento, apenas por parte de uma “intelligentsia” que, até certo ponto, “escapa” à imersão na sensibilidade coletiva, ao ponto de até apontar para algo novo e desconhecido na política. Um arrazoado de J. Le Goff⁹ sobre a questão de um certo “embaralhamento” das idéias nos esclarece sobre este ponto, ao refletir que várias são as mentalidades que participam das mesmas estruturas mentais em um mesmo tempo histórico-social; múltiplas são as mentalidades que, sob o domínio de uma linguagem, coexistem numa mesma época, num mesmo espírito.

2. Morfologia das idéias: o direito divino restituído ao seu próprio tempo

Por características próprias dadas pelo tipo de ligação que estabelecem com toda uma mentalidade política de época, forçoso é situar as doutrinas do direito divino em um nível, antes que de ruptura — embora como veremos fundamentalmente também o seja —, de continuidade, mesmo que tenha surgido representando uma novidade política. Ainda que surja como um horizonte teórico historicamente novo — as primeiras concep-

7. P. Ariès, *O Tempo da História*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1989, p. 262.

8. Entendemos essa expressão na linha de J. Le Goff: a linguagem como a instrumentação mental própria a um período. Segundo esse autor, não se podem confundir idéias com mentalidades porque “As idéias são apenas um pequeno setor (...) um pequeno fragmento no arsenal da instrumentação mental, são talvez os seus objetos mais elaborados, mas não os mais utilizados nem os mais úteis (...) É no nível da linguagem e dos seus significados” que procuramos entender o pensamento político na Época Moderna. Cf. J. Le Goff, *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa, Edições 70, 1985, p. 214.

9. Cf. J. Le Goff, *As Mentalidades: uma história ambígua*. In: *História: novos objetos*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

ções em forma de doutrina são de meados do século XVI —, inserindo-se em meio a um universo ideológico específico — o processo de centralização dos Estados Nacionais —, situa-se no contexto da Europa Moderna para dentro de um imaginário político ainda sensivelmente dominado por conceitos transcendentais.

De fato, na Idade Média, já podemos encontrar prenúncios de novas formas de pensar as relações de poder que lentamente iniciam as tendências à superação das relações feudais. Nesse período, encontram-se esboços do que deveria ser, vários séculos à frente, o “Estado Nacional autônomo vinculado à religião”. Mas o fato é que, na Baixa Idade Média, havia uma ligação estreita entre monarquias feudais e Igreja, sendo que esta legitimava o poder secular ao atribuir-lhe uma origem divina. Sobre a relação poder espiritual-poder secular no período medieval, e para ficarmos apenas no exemplo mais ilustre, recordaremos que Carlos Magno fora pomposamente sagrado imperador por Leão III¹⁰.

10. Sobre as relações igreja-monarquias feudais cf. J. R. Strayer, *As Origens Medievais do Estado Moderno*, Lisboa, Gradiva, s/d, p. 25ss.

Necessário é considerar, entretanto, as mutações sofridas pela composição de forças dominantes, e, no século XI, assiste-se às primeiras tentativas do poder secular de recusa à interferência do papado. O Cisma do Ocidente acaba por acentuar essa divergência, e as tentativas do Estado em firmar sua soberania são muito freqüentes e incisivas em fins mesmo do século XIV. Alguns teólogos do período — dentre eles Wyclif — foram favoráveis à idéia de uma Igreja Nacional ligada à monarquia por exclusão do papado. Na passagem do século XIII ao XIV, Dante (1265-1321), em sua “Monarquia” já procurava eliminar a função mediadora de Roma ao introduzir teses naturalistas à política. De acordo com o escritor florentino, prelúdio adiantado da política moderna, Deus, criador da natureza, dotou os homens de livre raciocínio e vontade própria que permitiria aos mesmos a perfeita condução das coisas do Estado. Colocava, assim, a autoridade temporal e política independente da autoridade da Igreja. Dante considerava que o governante deveria depender diretamente de Deus, sem intermediários, o que de certa forma enuncia a primeira premissa do direito divino¹¹. Ao trazer consigo o livre exame, sendo, como se diz, a legitimação da heresia, a Reforma representaria o agente coroador das divergências entre esses dois campos de força.

11. Cf. Aranha R. Martins, *Filosofia Política*, In: *Filosofando: introdução à filosofia*. São Paulo, Moderna, 1986.

Não se deve pensar que as monarquias nacionais e o feudalismo tenham sido categorias antitéticas. As monarquias conseguiram o seu poder não a despeito, mas no interior do sistema feudal, porque em meio à sensibilidade e às atitudes políticas

mentais a fé nos “milagres do rei” sempre foi conservada. O poder monárquico com tendências ao absolutismo não surge de uma hora para outra numa dada altura da desagregação e colapso do feudalismo, mas em meio a um processo que esteve sujeito a contramarchas¹². Apesar de seus esteios medievais, o absolutismo de direito divino não é uma tradição política decadente; ao contrário do que se pensa comumente, representou uma novidade qualitativa de enorme importância histórica.

12. Cf. o pequeno, mas penetrante livro de J.R. Strayer, op. cit.

Os três séculos que constituem a História Moderna distinguem-se da Idade Média principalmente no que se refere às circunstâncias econômicas: nova capacidade técnica, novas formas de domínio da natureza, além da ampliação definitiva do âmbito geográfico com a integração de novas sociedades ao “sistema econômico mundial europeu”. Apesar de se verificar no período o desencravamento das comunidades locais para marcos sociogeográficos mais amplos, para a lógica do homem do período, a ordenação da sociedade e do mundo natural ainda obedece a uma vontade transcendente.

Para o homem da época, a ordenação da sociedade e do mundo natural ainda obedece a forças exteriores, supra-sensíveis. Como na Idade Média, os diferentes espaços-tempos são ainda dominados pela idéia de uma ordenação teológica do mundo; na mentalidade comum, Deus é o ordenador e a história é o reflexo de sua vontade. Apesar de a visão medieval de mundo se encontrar irremediavelmente destrocada tanto pelo Humanismo como pela Reforma, o espírito do homem comum ainda não havia despertado de todo. Do ponto de vista da instrumentalização prática, a maioria dos resultados far-se-iam sentir muito mais tarde. Muita razão parece ter Le Goff¹³ ao lembrar-nos que a mentalidade é algo que muda de maneira mais lenta que o econômico e o social, que a história das mentalidades é a história da lentidão da história. Os princípios que regem a sociedade continuam sendo compreendidos enquanto dados imutáveis, vale dizer, de ordenação divina.

13. J. Le Goff, *As Mentalidades...*, op. cit.

A linguagem política dos primeiros séculos dos Tempos Modernos, pelo que preserva de pressupostos teológicos, esteve fundamentalmente marcada pela permanência. Se se encontram inegáveis elementos de ruptura nas doutrinas do direito divino — a legitimação da transferência da autoridade e soberania do papado para a monarquia, por exemplo — conservam-se de maneira invertida todos os pressupostos teológicos possíveis, agora voltados ao serviço de outros interesses. É preciso reiterar que o período enfocado não se caracteriza por uma extremada laicização em todos os níveis da cultura, desfigurando

exageradamente o pensamento político. Como nos mostra C. Hill, analisando a revolução puritana, religião e política não se separariam ainda por um longo tempo, sendo a Revolução Inglesa do século XVII um evento muito informado por questões de fundo teológico-religioso. A desvinculação entre as esferas religiosa e política será fixada de forma mais contundente apenas com a Revolução Francesa¹⁴.

No período enfocado — século XVI e XVII —, a religião ainda é um elemento presente em todos os atos da vida familiar e pública. Praticamente todos os quadros da vida cotidiana ainda conservam alguma espécie de ligação com aspectos religiosos. O maior monarca de todo o período vai à missa todos os dias acompanhado da imensa prole... para despertar-lhe o fervor cristão.

A despeito de todas as grandes transformações pelas quais passa o período — os descobrimentos marítimos, ou melhor a expansão europeia, é um marco privilegiado para a mudança da mentalidade ao ampliar a noção espacial do homem europeu —, a Europa Clássica ainda é, sob inúmeros aspectos, um “continuum” medieval. No que se refere às estruturas religiosas, apesar da grande vaga de laicização motivada pelo Humanismo, as sociedades permanecem eminentemente cristãs. Segundo Jean Delumeau, o paganismo renascentista foi muito mais aparente que real. Em nenhum momento aspirou-se a uma ruptura com o Cristianismo. A laicização da vida não constitui um processo de descristianização. Como lembrava um contemporâneo — Lorenzo Valla —, o Cristianismo passou apenas a não significar mais puro ascetismo e a prova cabal desse fato pode ser encontrada, de acordo com Delumeau, na combinação de convicção contrita e humanismo com que os pintores do período representavam as cenas bíblicas e os nus mitológicos.

Como se evidencia, o registro teológico, ainda que modificado em alguns de seus termos originais, persiste também em esferas que se situam para fora da política. Como o direito divino, o “anarquismo” religioso do século XVI não representou outra coisa senão um nível diverso, responsável, inclusive, por um rejuvenescimento do cristianismo¹⁵.

O pensamento dominante, em meio ao qual se move o homem dos séculos XVI e XVII, ainda tem a fé como registro primário e norteador tanto no que se refere ao regime biológico e às leis naturais como no que diz respeito à ordem política e social. A idéia de justiça social, como será concebida a partir do século XIX pelos movimentos sociais, não faz sentido algum na histó-

14. Sobre este aspecto, cf. o artigo de François Furet, “La Revolución en lo imaginario político francés”, *Revista de Occidente*, nº 41, 1984. Para este autor “Ambas revoluciones, la inglesa y la norteamericana, conservan a la vez la atadura religiosa cristiana (se trata de recuperar un orden original querido por Dios). (...) Por el contrario, la revolución francesa rompe al mismo tiempo con la iglesia católica y con la monarquía, es decir, con la religión y con la historia”. p. 48.

15. Esta discussão é abordada por J. Delumeau, *A Civilização do Renascimento*, Lisboa, Estampa, vol. 1.

ria da Europa pré-industrial. As guerras camponesas ocorridas no período foram utopias muito mais de volta ao passado que de salto adiante. Em questões referentes à dominação, o que parece existir, até certo ponto, é uma espécie de “tolerância” com as desigualdades sociais. Em primeiro lugar, porque a capacidade em remediá-las praticamente inexistiu dada a fragmentação política em que, mesmo as monarquias nacionais — talvez com exceção da Inglaterra —, ainda não controlam efetivamente seus domínios territoriais. Depois, e principalmente, pelo atraso técnico e o pouco domínio que se tem sobre os recursos naturais — energia, principalmente —, apesar de alguns notáveis avanços no campo da ciência; mas, sobretudo, porque subsiste a crença na igualdade dos homens diante da morte e de Deus: “No mundo cristão, a morte reveste-se de grande importância, não tanto pelo fato de marcar o termo da vida terrestre, mas porque abre as portas para a vida eterna. Deste além, o homem forma uma representação demasiado concreta e a vive intensamente quando ele vem a seu espírito. Esses chamamentos do além suscitam, em todos os níveis, o desejo mais ou menos constante de sacrificar-se”¹⁶. A miséria subsiste, por um processo ideológico interiorizado, como um tipo de graça, um passe seguro para um plano mais promissor. Não seria ocioso lembrar que o calvinismo e a doutrina fundamental da predestinação, na virada do século XVI, estão ainda no primeiro bater de asas, não alcançando um terreno internacional amplo e imediato.

16. André Corvisier, *História Moderna*, São Paulo, Difel, 1982, p. 21.

No período subsiste todo um esforço doutrinário no sentido de inculcar a idéia de que a sociedade se inscreveria na corrente dos tempos e que qualquer transformação artificial em suas estruturas fundamentais era inconcebível. Na esteira da concepção agostiniana da história, a Igreja concebe a sociedade como obra de Deus que por sua vontade irreprimível atribuiu a cada ordem uma missão própria; a condução dos homens pela religião persiste como a mais elevada das missões porque encaminhadora ao ideal supremo de todos. Não podemos deixar de notar, contudo, que, a despeito do predomínio de um tipo de pensamento responsável por uma interiorização profunda e geral de que a sociedade, nos primeiros tempos do Antigo Regime, se inscreveria na corrente natural e imutável dos tempos, tal modelo explicativo não encontra estatuto possível em estruturas situadas para “fora” do mental. O fato é que as sociedades do Antigo Regime tiveram um caráter de muito maior complexidade no que se refere aos dois séculos dos quais nos ocupamos. Começam-se a verificar fragmentações no interior das hierarquias: muitos burgueses se enobrecem pela compra de títulos e posições dentro do Estado, começam a aparecer diferenciações dentro mesmo do terceiro estado.

Em síntese, verifica-se o incremento da mobilidade social num quadro em que o papel de uma economia monetária, sobredeterminada pelo sistema mercantilista internacional, faz acelerar as rupturas em todo o cenário da vida.

A despeito de todas as transformações em curso, a matriz teológica, no que se refere à organização política e social, possui validade prática incontestável e antes do Iluminismo, somente casos isolados trabalharam com o sentido de que as relações de classes e, portanto, de poder, poderiam ser histórica e socialmente produzidas. É num contexto psíquico como esse que as justificações de natureza político-teológicas se inscrevem adquirindo o inconfundível caráter de verdade de fé. Não é senão em meio ao irracionalismo, que se explica e se legitima pela fé, que o direito divino dos reis encontra um campo fértil e um amplo espaço de atuação. Nesse sentido, citando um ideólogo contemporâneo, Roland Mousnier nos ensina que "... como a imagem de Deus, o rei deve ser uma providência na terra. Deve impor a justiça", "precioso depósito que Deus entregou nas mãos do rei como uma participação de sua sabedoria e de seu poderio". Deve conduzir à perfeição cada uma das profissões que constituem a sociedade, pois "cada uma tem suas funções, das quais as outras teriam sem dúvida muita dificuldade em privar-se" (...). Enfim, o rei precisa ser o protetor dos fracos, precisa "dar aos povos que nos estão submetidos os mesmos sinais de bondade paternal que recebemos de Deus todos os dias", não deve "levar nada tão a peito como garantir os mais fracos da opressão dos mais poderosos e fazer com que os mais necessitados encontrem consolo na sua miséria"¹⁷.

17. Cf. R. Mousnier, *História Geral das Civilizações*, São Paulo, Difel, 1961, vol. 9.

Antes de penetrar nos aspectos relativos às doutrinas do direito divino, uma última digressão: as ideologias, independentemente dos registros que as informam, nunca aparecem desgarradas da materialidade socioeconômica das formações sociais; são, antes, produzidas socialmente em meio a um contexto histórico específico geralmente marcado por crises profundas¹⁸. O direito divino insere-se numa tal ordenação. De fato, a teologia política do absolutismo de direito divino foi produto tanto de um processo de transformações econômicas como de tensões políticas e sociais num quadro complicado, cuja resposta histórica, em nível político, foi a centralização e consolidação dos Estados Modernos. Foram as desinteligências do poder monárquico com o papado e as fricções com movimentos sociais e políticos, como as revoltas nobiliárquicas, as guerras camponesas, a Reforma¹⁹, as alianças com a burguesia e toda uma série de fatores agregados e conjugados a esses que acabaram por suscitar uma aspiração geral a um poder forte e centralizado, garante das frações

18. Cf. Mário Stoppino, *Ideologia*. In: *Política e Ciência Política*, Brasília, UNB, 1981.

19. Sobre os contributos da Reforma à nova ordenação política, é preciso ter em conta alguns resultados históricos. De acordo com

de classe hegemônicas no Antigo Regime. O absolutismo se apresentou, se enxergamos com os olhos próprios da época, como o meio mais seguro para se escapar a um destino incerto e sombrio. A concentração do poder numa única autoridade, oculta sob o nome de "soberania", parecia necessária precisamente porque as forças desagregadoras — privilégio local e de classe, tradição de sangue, insatisfação popular e cisma religioso —, se fizeram sentir como extremamente poderosos. A única forma de conter e submeter tais coeficientes de força era impor-lhes uma força superior, uma ordem política que um filósofo racionalista denominou o "Grande Leviatã". O absolutismo monárquico legitimado por direito divino tornou-se, em teoria e na prática, a resposta mais contundente ao problema da segurança e da ordem nos dois séculos que passamos em revista.

A darmos crédito a M. Garcia-Pelayo, o Estado absolutista foi "a esperança posta na ordem política como via de salvação". Para Roland Mousnier, da mesma forma, "o absolutismo era o desejo das multidões que viam sua salvação na concentração dos poderes nas mãos de um homem, encarnação do reino, símbolo vivo da ordem e da unidade almejadas"²⁰. Para um outro autor, "as revoltas políticas suscitaram uma aspiração geral a um poder forte que teve seu apogeu por volta de 1660"²¹.

As questões em torno da insegurança foram condições necessárias, mas não suficientes, para a instalação da ordem a que se aspirava. Para além da segurança pessoal e do desejo de progresso, "alguns homens — na sua maioria de leis e funcionários reais — começam a idealizar o Estado". Dessa forma, o direito divino dos reis vem mostrar-nos, sobretudo, a sempre inevitável e reflexiva relação entre teoria e prática concreta do corpo-a-corpo político, a predeterminada dependência do que é essencialmente abstrato e especulativo em relação àquilo que é circunstancial e positivo. A história do direito divino dos reis não vem mostrar-nos outra coisa senão a intermediação entre a teoria e a prática em todos os tempos em que o fluxo de determinação, segundo pensamos, está sempre dado por fatores concretos capazes de gerar teorias em uma dimensão muito mais ampla que estas em conformar fatos. Para um exame conseqüente do que representou o direito divino, é preciso reter a noção de que o pensamento político-teológico foi algo necessário e inevitavelmente vinculado ao desenvolvimento histórico-social. As observações de J. R. Strayer parecem vir em nosso auxílio: "O desenvolvimento do cerimonial da corte e da majestade que rodeia um rei não era senão um sinal exterior do aumento do respeito pelo poder e pela autoridade do soberano. A

Leon Pomer, somente nos casos inglês e francês ela pode ser computada "entre os processos responsáveis pela geração dos Estados Nacionais". Analisando conjuntamente o Renascimento e a Reforma em termos de suas contribuições para a centralização, esse autor nos diz que "na Alemanha e na Itália, não favorecem o surgimento do Estado Nacional, apesar de a Alemanha ser a pátria de Lutero e a Itália, a base do Renascimento. Devemos, pois, concluir — afirma ele ainda — que cada sociedade está preparada de forma diversa para assimilar os processos históricos e, por isso, utiliza-se deles de forma diferente". Leon Pomer, *O Surgimento das Nações*, São Paulo, Atual, 1987.

20. R. Mousnier, op. cit. p. 260.

21. André Corvisier, op. cit.

22. J. R. Strayer, op. cit., p. 60.

adulação do monarca foi muito anterior ao aparecimento da teoria do direito divino, tal como o reconhecimento do poder executivo exclusivo do rei, várias gerações antes de Bodin ter formulado a sua doutrina da soberania²². Além de demonstrar a idéia de uma continuidade estrutural do pensamento político — enquanto teologia política entre dois períodos cronologicamente distintos —, este autor nos mostra também que, “na realidade, tanto o direito divino como a soberania representavam tentativas para explicar e justificar, em termos teológicos ou legais, uma alteração da posição do chefe de Estado que já anteriormente se tinha verificado. Uma vez formuladas, essas teorias contribuíram para reforçar determinadas atitudes perante a monarquia, mas estas já existiam antes do aparecimento de tais doutrinas²³. Invertendo a questão proposta anteriormente, mas chegando a idêntica conclusão, as teorias é que parecem brotar dos fatos.

23. Idem, *ibidem*, p. 96.

3. Uma incursão pelo país do direito divino

A história das idéias, enquanto modalidade historiográfica, adoece ainda de uma certa falta de recursos metodológicos que já trouxeram tantos e substantivos benefícios à História Social, à Demografia Histórica, à Economia... De acordo com Ciro Cardoso, “a História Política, até agora, só foi periféricamente afetada pelo grande movimento de renovação metodológica”. E o que dizer de uma certa ‘História das Idéias’ cronologicamente recente em seu desenvolvimento, mas decididamente fechada às inovações do método?²⁴ Alie-se a tais carências a falta de uma bibliografia especializada, além de maiores conhecimentos isolados sobre o período e teremos um quadro problemático. Dessa forma, nosso propósito não pode ultrapassar a pretensão de fornecer nada além de um mapeamento básico sobre o tema. De todo modo, em que pesem todas as carências, o estudo é praticável, sobretudo, pelo interesse que desperta.

24. C. F. Cardoso & P. Brignoli, *Os Métodos da História*, Rio de Janeiro, Graal, 1983, p. 41.

Segundo Herman Heller, “...todo poder é uma enorme manifestação simbólica, um imenso conjunto de códigos, de condutas, de rituais²⁵. É no sentido de fazer emergir este outro domínio do poder, o simbolismo político através de algumas de suas melhores metáforas que nos ocupamos, a partir de agora, com as formas do pensar, do sentir e do fazer política no Antigo Regime. Este simbolismo esteve imbricado ao conjunto de signos religiosos, fazendo da esfera do político um território vincadamente religioso, mesmo se considerarmos algumas décadas da primeira metade do século XVIII. É preciso reintegrar

25. Cit. in: Leon Pomer, op. cit., p. 4.

as idéias no contexto próprio das atitudes e cerimoniais de que fizeram parte. O direito divino dos reis adquire assim o seu verdadeiro significado e passa a revelar-se uma face da política há muito perdida.

Antes de tentarmos tal incursão, em favor de um melhor entendimento, é preciso fixar algumas noções preliminares acerca do direito divino já que, até essa altura, ocupamo-nos apenas de situá-lo num processo de desenvolvimento histórico. De maneira geral, encontramos definições do direito divino expressas de modo demasiado didático. As formas mais frequentes de enunciar os fundamentos do direito divino dos reis — sempre visto como algo homogêneo, como “a teoria do direito divino” — trazem proposições do tipo: o direito divino é a teoria segundo a qual se estabelece que o direito de governar é uma delegação de Deus ao rei, ficando este obrigado a prestar qualquer espécie de satisfação a seus súditos; ou, o direito divino é a teoria pela qual o poder vem diretamente de Deus aos soberanos sem qualquer possibilidade de intervenção do povo. Apesar de essencialmente corretas, é preciso ampliar a noção agregando a tais proposições algumas novas idéias.

Desmistificando certos estereótipos criados em torno de nosso objeto, é necessário estabelecer o primeiro e maior efeito contraditório do direito divino: por paradoxal que pareça, as doutrinas da legitimação transcendente, num sentido e numa dosagem bem definidos, atuaram como instrumentos inibidores do poder absoluto do monarca. O que tem a dizer P. Anderson a respeito nos parece interessante, no que lança novas luzes sobre a questão: “De fato, a monarquia absoluta no Ocidente foi sempre duplamente limitada: pela resistência de corpos políticos tradicionais colocados abaixo dela e pela presença de uma lei moral situada acima”. Para P. Anderson, “... a prática do absolutismo correspondia à teoria de Bodin. Nenhum dos Estados absolutos pôde jamais dispor segundo o livre-arbítrio da liberdade e das propriedades fundiárias da nobreza e da burguesia à maneira dos tiranos asiáticos do seu tempo”²⁶. Além de estabelecer diferenças fundamentais entre o absolutismo monárquico da Época Moderna e o despotismo de tipo asiático²⁷, tais arrazoados demonstram como o direito divino pôde atuar também como instrumento limitativo do poder, ainda que sua finalidade fosse fundamentalmente oposta. Na Europa Moderna, um poder absoluto, no sentido pleno da expressão, determinado por direito divino, nunca existiu de fato; a monarquia estava limitada: “... pelas imunidades, até então intocáveis, de que gozam certas classes, corporações e indivíduos, e pela falta de fiscalização central de amplos e heterogêneos corpos de funcionários”²⁸.

26. P. Anderson, *Classes e Estados: problemas de periodização*. In: Antônio Manuel Hespanha. *Poder e Instituições na França do Antigo Regime*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, p. 133.

27. Embora não seja o espaço para aprofundar essa questão, é necessário ter em mente que o absolutismo é um gênero de que o despotismo é apenas uma espécie, de modo que não podem ser confundidos. Em essência, o despotismo é talvez menos uma forma de governo que um “vício” ou um “defeito” da soberania, que atinge em qualquer de suas concreções. Vale dizer, tanto pode haver despotismo na monarquia como em outra forma qualquer de governo. Com certeza, esse não foi o caso das monarquias européias porque o depositário do poder nunca foi capaz de desvincular-se de todas as normas pré-fixadas e subentendidas de conduta social passando a governar sem mais critério que o do próprio arbítrio. O direito divino não lhe favorecia totalmente nesse sentido. Em síntese, no absolutismo de direito divino — ao contrário do despotismo oriental — não se trata de gerir uma autoridade absoluta através de uma doutrina legislativa e executiva com poderes ilimitados. Lances desta discussão podem ser apreendidos de forma ampliada em N. Bobbio, *Dicionário de Política*, Brasília, UNB.

28. P. Anderson, *Linhagens do Estado Absolutista*, p. 64. Sobre as composições sofridas pelas monarquias cf. Roland Mousnier, op. cit., p. 260 e A. Corvisier, op. cit., p. 277.

As primeiras idéias formadoras de doutrina sobre a realeza por ascendência divina na Europa Moderna devem ser rastreadas a partir do século XIV francês. Tratou-se de uma tendência galicana caracterizada por uma propensão jurídica e teológica que advogava, desde aquela época, certo nível de interferência dos reis franceses em assuntos eclesiásticos do Reino de França. Em meados do século XVI, o direito divino já é entusiasticamente aplaudido e defendido nas mais importantes cortes européias, representando o grande argumento de que lançaram mão os maiores monarcas do período. Uma das validades práticas da teoria deve ser procurada, a princípio, no fato de propiciar-lhes campo de sustentação política tanto para as lutas dissimuladas quanto para os conflitos abertos contra os papas. O direito divino firmou-se, aos poucos, desde os primeiros avanços da monarquia feudal, mas apenas encontra-se “amarrado” em um “corpus” doutrinário muito tempo mais tarde. A primeira metade do reinado de Luís XIV — portanto, por volta de 1660 — é a época de seu apogeu. Em sua forma mais acabada, como a conheceu o século XVII, as teorias implicaram um verdadeiro cipoal doutrinário, tal a profusão dos postulados defendidos²⁹. Vejamos apenas os pontos convergentes.

Que a monarquia era uma instituição divina foi algo que, na mentalidade comum, nunca comportou margem de dúvida. Como segunda premissa, temos a defesa de que o direito de governar advindo de tal ordenação é hereditário e irrevogável, do que, à maneira de um silogismo, podemos concluir que o direito adquirido por virtude de nascimento não pode perder-se por qualquer ação terrena. Como princípio das doutrinas de direito divino, temos ainda que a sucessão monárquica deve regulamentar-se pela lei da primogenitura e, mesmo que o herdeiro se revele com pouca ou nenhuma capacidade para o comando, não pode ter seu poder limitado ou usurpado*. Segundo J. N. Figgis, em casos de usurpação, independentemente do tempo decorrido, o direito pertencerá sempre ao soberano destituído, porque fixado pelo nascimento. Desde que o herdeiro viva, ele é o rei por direito hereditário independentemente do tempo que a linhagem assaltante tenha reinado. Desses raciocínios podemos inferir que a ascendência divina e a transmissão por primogenitura funcionavam como mecanismos inibidores, por um lado, de dissensões entre as grandes casas nobiliárquicas em torno do poder e, de outro, de conflitos internos à casa real. Em outras palavras, subentende-se que a monarquia é pura, pertencendo a soberania por inteiro apenas a um rei cuja autoridade e poder rechaçam toda e qualquer limitação legal, mas que não rechaçam certos compromissos morais. “O rei age segundo o seu bel-prazer. Resulta daí que...tem naturalmente a

29. Para uma rápida visão das divergências doutrinárias e das diversas defesas do direito divino, cf. A. Corvisier, op. cit., p. 277.

* “A capacidade para governar não é dom do bom governo, o direito de reger não significa reger direito”. J. N. Figgis.

disposição plena e livre de todos os bens, tanto seculares como eclesiásticos, *para usá-los como prudente ecônomo, isto é, conforme as necessidades do Estado*'. Apenas a salvação pública está acima do direito de propriedade³⁰. Com efeito, a lei de primogenitura minimiza outros tantos conflitos, já que consegue contornar interesses de ordem pessoal e de grupo como, por exemplo, o apoio de áulicos a um herdeiro mais jovem.

30. R. Mousnier, op. cit. p. 260.

A forma de governo propugnada pelos ideólogos, como se evidência, é a monarquia; monarquia absoluta, "absolutíssima" se o termo comportasse grau superlativo. Nesse sentido, toda lei é uma simples concessão que deve ser entendida como ato espontâneo do rei e todo preceito institucional e todos os mecanismos das formas organizativas, como as Assembléias dos Estados Gerais, por exemplo, existem apenas em função direta de seu arbítrio. Mas entre o que está disposto pela ideologia e o que é vivido pela prática, a distância sempre foi significativa. Já nos referimos à dupla limitação do absolutismo monárquico. Para alguns ideólogos, qualquer atentado à soberania, no sentido de dividi-la ou de alguma maneira limitá-la, implicaria comprometimento de um mais amplo e eficaz exercício da mesma pelo sucessor. Vale dizer, ainda que o monarca tenha agido despoticamente nesta ou naquela ocasião, é preciso suportá-lo. A preocupação em estancar tais acidentes de percurso, manifestada por algumas tentativas de limitação do poder real, foi uma constante na maioria dos teóricos absolutistas do direito divino ou não. Entretanto, devemos entender esse fato nas suas variantes; a posição de J. Bodin, que prevê limites ao poder real, aparece como uma dentre outras exceções.

Uma monarquia mista, ou que de alguma forma sofresse sensíveis limitações, implicaria uma contradição em seus próprios termos. Dessa forma, prescreve-se para todo e qualquer efeito, a obediência passiva e a não-resistência como as posturas desejáveis aos súditos porque de ordenação divina. A resistência à vontade soberana, independentemente de circunstâncias ou injunções do momento, era tida, antes que como crime — conceito aliás bastante fluido para a época —, como pecado, acarretando a condenação da alma. Mesmo que ocorram situações em que o rei prescreva ordenações contrárias à religião e à fé cristã, intimamente é sempre a Deus que se deve obedecer, mas pelo preceito da obediência passiva, o súdito deve sujeitar-se seguindo o exemplo dos primitivos cristãos e do próprio Cristo, sofrendo com resignação as penalidades referentes ao desvio cometido³¹. É fato notável nos textos de teóricos do direito divino a profusão de situações retiradas de passagens bíblicas que ajudaram a fazer do exercício do poder uma verdadeira questão

31. Cf. J. N. Figgis, op. cit.

de hermenêutica: muitas situações vividas cotidianamente pelos grandes vultos políticos contemporâneos eram interpretadas à luz das Escrituras. Sir Robert Filmer, por exemplo, em *Patriarcha*, toma como fundamento básico de sua teoria a instituição patriarcal da forma como fora fixada no primeiro livro do Antigo Testamento, o Gênesis. Se a questão do patriarcado informa a obra de Filmer, assim como exerce influência sobre Bossuet, não há razão para considerá-la como elemento indispensável às doutrinas. Sobre a doutrina do patriarcado na obra de Filmer uma consideração esclarecedora é a que faz Paul Hazard: "Para defender o poder cambaleante dos Stuarts, não se deixara de apelar para as teorias. Tinham-se exumado, entre outros escritos em que se afirmava a legitimidade do poder absoluto, os de um polemista vigoroso que, pelo meio do século, defendera valentemente a causa real. Robert Filmer pregava a submissão, a obediência, dizendo que um governo misto não levaria senão à desordem, que os súditos não tinham qualquer direito à rebelião; que Hobbes não tinha razão nos seus princípios, mas tinha-a perfeitamente nas suas conseqüências. Põe-se de novo Filmer em moda; e até se edita em 1680, e se reedita no decurso dos anos seguintes, a grande obra de 'este sábio', *Patriarcha*, que tornava claro como o dia que a autoridade dos reis é o prolongamento da autoridade paterna: contra o próprio rei, nenhum filho, temente a Deus e aos homens, ousaria revoltar-se"³².

32. Paul Hazard, *Crise da Consciência Européia*. Lisboa, Cosmos, 1971, pp. 215-216.

Como já observamos em outra parte, a religião era a mais ampla província da política. Para mostrador desse fato, basta tomarmos o título de uma das obras mais importantes produzidas no período, "*Politique tirée de L'Écriture Sainte*", de Bossuet, e teremos uma idéia do nível de proximidade entre as coisas de Deus e o Estado. Outro elemento que nos dá uma visão do grau de superposição de política e religião se refere à questão da unção. Segundo escritores realistas ingleses mais empedernidos, a unção do rei pela Igreja é um elemento cosmético, de menor importância e que até mesmo poderia passar por dispensável; segundo tais escritores, o papel da unção não vai além de ato manifesto ao legítimo e justíssimo título ostentado pelo soberano. O ato de ungir o rei devia ser entendido apenas como um cerimonial, não conferindo a unção, por si mesma, nem o poder de governar, tampouco a graça divina, dados com o próprio nascimento do herdeiro"³³. Mas o elemento fundamental no horizonte teórico dos escritores político-teológicos dos séculos XVI e XVII, no que se refere a esse aspecto, é que o direito hereditário, além de irrevogável, funciona desde já como o elemento de resolução do poder e autoridade do monarca, sendo tudo o mais aspectos ornamentais e acessórios. Nessa linha de

33. No caso da França, a unção do rei assume um caráter simbólico essencial, dadas as condições de desenvolvimento histórico deste Estado. Para o caso inglês, a discussão pode ser encontrada em J. N. Figgis, op. cit. Para a experiência francesa, em J. R. Strayer, op. cit.

pensamento, o rei seria tão rei antes, durante ou após a cerimônia de sua sagração; qualquer ato de rebeldia a um rei, mesmo que não tenha sido coroado, é considerado condenável. Mas no âmbito do sentimento comum, independentemente das variações doutrinárias, o ato de ungir o rei não era apenas um sentimento pietista, mas conferia graça especial. É bastante crível que o caráter sacramental da unção, defendido como elemento dispensável por alguns teóricos ingleses, no plano mais pragmático das sensibilidades coletivas, desempenhou um importante papel para a aceitação e interiorização da autoridade dos reis nas sociedades do Antigo Regime. Recorde-se o importante papel da imagem e da figuração como elementos indispensáveis à espiritualidade católica. Em favor de nossas palavras é A. Corvisier quem nos diz que, “na consciência coletiva, os reis sagrados, ungidos pelo Senhor, dotados do poder de curar as escrófulas não são completamente leigos. A sagração é o casamento que contratam com a França, ‘esposa mística e a mais privilegiada’ escreve Le Bret. (...) Enfim, os contemporâneos consideravam como o ‘mistério da monarquia’ o fato de Deus conceder ao rei a graça especial de pôr a vontade real em conformidade com o bem público. Serão precisos todo o século XVIII, abusos e o despertar das idéias de controle da monarquia para que os franceses mudem de opinião”³⁴.

34. A. Corvisier, op. cit., p. 278.

As origens do poder real por direito divino, tese gálica, devem ser procuradas em fins da Idade Média, ocasião em que os escritores realistas, no esforço de refutar as pretensões do papado à concentração de poderes expressa na “Teoria dos dois Gládios”, desenvolveram uma nova noção de soberania. Assim é que, na dissensão com Roma é que devemos buscar as primeiras idéias que irão dar configuração ao direito. Apesar da maior profundidade das origens, e a darmos crédito a P. Anderson, foi apenas na altura da segunda metade do século XVI que a difusão do direito divino inicia-se como corpo doutrinário, sendo responsável pela elevação do poder real “a uma altura decisivamente acima da fidelidade limitada e recíproca da suserania real medieval”. Retomando os efeitos ricocheteantes que o direito divino impõe à soberania — discussão já levantada acima —, o mesmo autor se encarrega de esclarecer-nos: “(...) o século XVI encerrou-se, nos principais países, sem que a forma acabada do absolutismo existisse em qualquer deles (...) Na verdade, o próprio termo ‘absolutismo’ era uma denominação imprópria. Nenhuma monarquia ocidental gozava jamais de poder absoluto sobre seus súditos, no sentido de um despotismo sem entraves. Todas elas eram limitadas, mesmo no máximo de suas

prerrogativas, pelo complexo de concepções denominado direito 'divino' ou 'natural'. A teoria da soberania de Bodin, que dominou o pensamento político europeu por um século, corporifica eloqüentemente essas contradições do absolutismo"³⁵. Às idéias de soberania articuladas pelos escritores papistas da Idade Média, os partidários monarquistas opunham a tese de não ser o papa, senão o monarca, o legítimo soberano por desígnio expresso de Deus. Informando esta justificativa, estava a idéia acerca da ascendência por nascimento: os reis, ao contrário dos papas, não eram escolhidos por um conselho de homens, mas pelos mistérios ocultos do nascimento que conferem à estirpe real "parentesco" direto com o fator divino. Como se evidencia, a teologia política do direito divino implica original e fundamentalmente na idéia de soberania que aparece tanto nas pretensões de hegemonia universal da Igreja como na de liderança nacional das monarquias.

Apesar de alguns papas terem declarado, na Idade Média, que todo governo secular era de origem diabólica, subsistiu na consciência popular o sentimento de que o poder do rei provém de Deus e prestar-lhe obediência era dever religioso praticado pelos grandes vultos do Cristianismo. Uma prescrição como essa, apesar de profundamente enraizada, não constitui por si só uma teoria, mas traz consigo o elemento essencial, a crença, que lhe propiciará tomar forma se em momento dado o requisitarem as circunstâncias. Com certeza, não se teve na Idade Média uma doutrina como a conhecerão os séculos XVI e XVII: um 'corpus' amplo e abstrato, organicamente bem-torneado do direito irrevogável, da soberania absoluta e da obediência passiva. Não, na Idade Média esses elementos ainda não se encontram articulados de forma conseqüente, mas a mentalidade predominante é-lhes francamente favorável e foi sobre ela, através dela, que se ergueram as doutrinas.

Se a justificativa do direito divino dos reis foi responsável, em boa medida, pelo coroamento do absolutismo monárquico na Europa Moderna, devemos recordar que não houve em nenhum teórico realista o desejo de ver universalmente realizado o sistema monárquico que possa ser comparado, pelo menos de longe, às pretensões do papado. O horizonte espacial dos escritores político-teológicos dos séculos XVI e XVII circunscreveu-se a uma determinanda monarquia. Apesar de animados pelo propósito comum de encontrar a autoridade de Deus para a legitimação do poder real, não se empreenderam tentativas de ir além de seus respectivos territórios. O clima de "nacionalismo religioso", ao qual faremos referência adiante, parece explicar este fato.

Se no conflito com Roma já podemos entrever de forma explícita as relações do político com o religioso e o teológico, seja no âmbito especulativo seja no nível do corpo-a-corpo “partidário”, notamos que o direito divino encontrou na Reforma o mais contundente aliado. Um parêntese sobre esse movimento nos parece procedente na medida em que atuou como efeito inibidor às pretensões do papado à concentração dos dois poderes. Por propiciar um maior espaço de atuação aos soberanos ao opor-se ao comando centralizador da Igreja, a Reforma veio atender aos anseios “nacionalistas”, pois, além de proclamar a autonomia das igrejas nacionais, aceitava por aderência a dependência ao Estado. Num contexto tal de “anormalidade”, o direito divino se fortaleceu; basta dizer que a ruptura da catolicidade representou, do ponto de vista das estruturas políticas européias, uma superação, ao propiciar novas formas de ação política sob a vigência de uma nova sistematização religiosa. Vale reiterar que essas duas instâncias são, no período, províncias contíguas sem qualquer linha de demarcação pronunciada, o que limitou dificuldades de adaptação. Beneficiaram-se politicamente da situação de anarquia religiosa tanto os novos Estados protestantes como as monarquias católicas. O que parece mais certo é que o estado de estupor e fragilidade política de Roma provocado pela Reforma representa o golpe mais rude em favor da teologia política dos escritores realistas.

Inegavelmente, todas as grandes mudanças nas atitudes coletivas provocadas pela insegurança do século XVI conduzem à existência de um sentimento de maior lealdade ao rei e ao Estado do qual o primeiro é a personificação. Um século mais tarde, mesmo que se encontrassem mais bem organizados, os Estados Nacionais ainda enfrentam insurgências políticas, guerras civis e conflitos internacionais, fatores que fixam com mais intensidade os anseios coletivos num sentido desprovido de ambigüidade: o desejo de paz e segurança. O campo se tornava por demais fértil ao direito divino atingindo a lealdade pessoal ao soberano o seu ponto de inflexão. A profunda e geral interiorização do direito divino não somente fortaleceu o Estado como “veio tornar ilegítima qualquer resistência à vontade do soberano (...)”³⁶.

As doutrinas do direito divino acabaram por desenvolver um emaranhado de signos e símbolos sobre o poder e as relações sociais responsáveis por boa parte da estabilidade do Absolutismo em seus mais ou menos três séculos de existência, embora reconheçamos, com P. Anderson, que não há um tempo próprio ao Absolutismo. Na esteira da concepção agostiniana da história, a ordenação da sociedade idealizada pelo poder apareceu

36. J. R. Strayer, op. cit. p. 112.

37. Sobre este ponto, cf. R. Mousnier, *As hierarquias sociais*, Lisboa, PEA, 1974.

como cópia equivalente da ordem transcendente: um modelo necessariamente hierarquizado³⁷, em que o humano e o divino deveriam harmonizar-se. O direito divino representou muito mais que uma simples auréola sagrada para o poder real ao criar representações da política e da sociedade em que os privilégios, as hierarquias e as divisões entre os que mandam e os que obedecem foram incontestavelmente aceitos, surgindo como dados naturais, eternos, imutáveis. Esta é a face concreta dessa ideologia política. Sobre o simbolismo político do período, é a R. Mousnier que recorreremos uma última vez. De acordo com esse autor, “todo mundo queria ver no rei a imagem de Deus: ‘vós sois Deus na terra’ — dizia um ideólogo contemporâneo. A esta concepção somava-se, em muitos, o velho sonho humanista: o rei deve ser um herói, amante da glória, à antiga, protetor das letras como Augusto, protetor da Igreja, como Constantino, legislador como Justiniano, mas com uma ‘predileção pelas armas’, pois, ‘a qualidade de conquistador é considerada o mais nobre e mais elevado dos títulos’ por todos os contemporâneos”³⁸.

38. Idem, *História Geral das Civilizações*, p. 260.

4. Especificidade da política moderna: a questão da realeza e suas implicações simbólicas

Passando da exposição à avaliação, é anacrônico considerar o direito divino como algo retrógrado, condenável ou mesmo ridículo. Nessa época de história “total” é condenável, sim, a perda do sentido essencial de que, a partir da segunda metade do século XVI, os que fundamentaram ou de alguma forma favoreceram o Absolutismo de direito divino a se estabelecer como ideologia julgavam-se homens atilados e progressivos — e realmente o eram —, abertos aos mais importantes problemas práticos de sua época. Assim é que tornamos nossa a arguta reflexão de Anatole France: “Para sentir o espírito de um tempo que já não existe, para fazer-se contemporâneo dos homens de outrora(...) a dificuldade não está tanto no que é preciso saber do que no que é preciso não saber mais”³⁹. Sem dúvida, palavras de sensibilidade metodológica para quem nunca pretendeu-se historiador.

39. Cit. in: Ecléa Bosi, *Memória e Sociedade*. São Paulo, T. A. Queiroz, p. 21.

Julgado em relação às circunstâncias que o produziram e às doutrinas que lhe disputaram o terreno político, o direito divino poderá se afigurar como algo necessário e até muito razoável. Fora deste ponto de vista, ou seja, do ponto de vista ‘acrítico’

comumente aceito, qualquer teoria política necessariamente parecerá ridícula na proporção direta ao tempo em que tiver perdido a sua validade prática. Certamente que não é esta a melhor maneira de avaliarmos a verdadeira importância e o real sentido de uma crença há muito abandonada. É anacrônica, senão aberrante, a suposição de que, devido ao fato de uma teoria ter caído em completo desuso, jamais tivesse elementos que a abonassem, salvo os interesses de uma elite política e a estultícia da maioria.

Com efeito, uma doutrina com colorações como as que acabamos de expor teve seu corpo informado tanto pela teologia como pela política e não pode ser julgada às pressas e segundo juízo de uma época em que ambas as categorias se encontram separadas desde a raiz. É preciso adquirir o sentido de que as doutrinas de direito divino pertencem a uma época em que o ato de fazer política — e ciência política — implicava trabalhar com registros de natureza transcendente. Naquele período, tais elementos encontram-se inextrincavelmente confundidos e o grau de incisão de uma situação como essa na vida cotidiana é tal que, até mesmo para fins cotidianos e utilitários, forçoso era encontrar um colorido espiritual se pretendia ver-se por aceito. No período, em tudo que se referisse às teorias de governo, a mentalidade dominante sempre exigia algum tipo de juízo teológico-religioso, alguma forma de autoridade divina. À altura das últimas décadas do século XVII, o universo mental dos defensores de prerrogativas populares ante a ostentação da nobreza e à arrogância da casa real é tão teológico quanto os de seus contrários. Ainda que invertessem os termos da questão, os contraditores do direito divino empregavam a mesma fundamentação. Suarez, por exemplo, defendia a tese de que Deus é certamente a fonte original de todo poder, mas é o povo quem representa o canal pelo qual se transfere esse poder à pessoa do soberano⁴⁰. Também entre os que não criam no direito divino foi comum a atitude de recorrer às Escrituras, fato que demonstra o esforço em tentar estabelecer suas respectivas teorias sobre bases imutáveis. O certo é que, entre os contendores, não se fez outra coisa senão esgrimir analogias bíblicas muitas vezes forçadas e incongruentes em relação ao fato que se queria provar. Mas, dentro do espírito de nacionalismo religioso reinante, tais fatos tornam-se perfeitamente compreensíveis⁴¹. Analisando especificamente o caso francês, J. R. Strayer nos dá uma curiosa visão do que foi esse nacionalismo religioso: “Há muito que havia em França um culto pelo rei, o único monarca europeu que se podia vangloriar de ter sido ungido com óleos vindos diretamente dos céus, o herdeiro de Carlos Magno, a esperança dos doentes. (...) A França era a terra santa, onde floresciam a

40. Em seu “O Direito Divino dos Reis”, um autor nosso contemporâneo, monarquista convicto, comunga da mesma crença. Cf. João Camilo de Oliveira Torres. *Revista Kriterion*, 1956, nº 37.

41. Sobre a mediação entre política e as Escrituras, desde a Idade Média que os reis recorrem aos Livros Santos. Utilizando-se de livros do Antigo Testamento, da Carta de Paulo aos Romanos como das palavras de Pedro, os ideólogos citam as proibições de mal-

dizer e malquerer o rei até mesmo em pensamento e consideraram um decaído como Judas a todo aquele que tenha cumplicidade em um regicídio. Sobre esta questão, cf. J. N. Figgis op. cit.

42. J. R. Strayer, op. cit., p. 60.

43. Do ponto de vista estritamente histórico, as teorias contratualistas fundaram-se em bases infinitamente mais movediças que o direito divino, que pôde contar com todo um lastro histórico em que se apoiar. Desde a Antigüidade Oriental, acreditava-se no caráter divino dos reis. Para J. N. Figgis, "uma fé tão geral e entusiasta só pode ter sido expressão de arraigados instintos". Os próprios prelados reconheciam o poder dos reis da França e Inglaterra de curar as escrófulas, ainda que o problema da ascendência divina não seja objeto de prova racional, é historicamente demonstrável, ao passo que no contratualismo — seja em Hobbes, em Locke ou Rousseau —, a questão das origens do Estado, por exemplo, só pode ser entendida num sentido puramente lógico, a-histórico.

44. Antônio Manuel Hespanha, *Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime*. In: op. cit., p. 25.

piedade, a justiça e o saber. Como antigamente os israelitas, os franceses constituíam um povo eleito, merecedor e objeto do favor divino"⁴².

Inscrevendo-se na dialética de seu tempo, o direito divino dos reis sempre contou com detratores como o papado e os monarcômanos; aliás, ele só se delinea e adquire uma configuração bem definida a partir de resistências que opõem ao poder divino segmentos com propostas discordantes acerca das formas de organização política. Mesmo durante o apogeu do Absolutismo, os fundamentos da doutrina já eram bastante contestados e, não poucas vezes, o regime teve de encontrar novas fórmulas e justificativas. Em fins do século XVII, travou-se um grande debate sobre a sustentação do poder real fundamentado em pressupostos teológicos. A queda de Locke com o "Patriarcha" de R. Filmer no "Primeiro Tratado sobre o Governo" (1690) faz-nos entrever os novos ventos da teoria política nos primeiros tempos do Liberalismo⁴³.

Um fato comum a boa parte do século XIX, século do pensamento positivo segundo Comte, no que diz respeito ao pensamento político, foram as atitudes voltadas para a ridicularização do direito divino dos reis. Inúmeros foram os escritores políticos que não pouparam recursos retóricos e satíricos ao abordar o assunto. No século XIX, fato presumível, não houve nenhuma corrente de pensamento político contra a qual se escrevesse com tão elevado grau de mofa — que devemos entender por seriedade militante — que a do direito divino dos reis. A oportunidade de um verdadeiro confronto com a temática foi desperdiçada ao evitar-se compreendê-la em seus fundamentos: aqueles que para a época de sua vigência tinham todos os sentidos possíveis. Atingida de maneira fatal por carências metodológicas, a historiografia do século XIX teve obstado um enquadramento científico do Absolutismo. Além disso, muita razão parece ter A. M. Hespanha ao dizer que "... toda a literatura sobre o Antigo Regime anterior ao século XIX, ou se insere num esforço de legitimação do novo regime social e político, à custa, quase sempre, da desfiguração e caricatura do Antigo Regime, ou se integra em visões sociais de intenção programática, fazendo da história um apoio para a política (...) "⁴⁴.

Se afrontada com os olhos e o ponto de vista político de hoje, dificilmente se encontraria uma doutrina tão despropositada quanto a do direito divino. Mas ao historiador das idéias e ao cientista político atuais cabe a sensibilidade de que o ponto de vista de uma época, e seus modos de sentir e fazer, é algo de bem diverso do de uma outra temporalidade que não lhe é

apenas muito distante no tempo, mas sobretudo, produzida socialmente sob signos completamente estranhos àqueles. A quem se debruce sobre a temática, o sentido de tempo histórico-social é absolutamente necessário.

À ciência política moderna é muito mais adequado e conseqüente — em vez da óbvia constatação da total invalidez dos pressupostos daquela doutrina para a política atual — inquirir sobre as concepções políticas dos homens para quem o direito divino aparecia como algo natural e lógico. À luz do moderno instrumental teórico-metodológico das ciências sociais de que podemos lançar mão, é “irracional” a atitude que postule simplesmente as razões de sua invalidez e caráter antiquado. Rastrear as causas de sua aceitação e predomínio por período de tempo tão significativo e, no mesmo sentido, indagar sobre os nexos causais que a levaram ao declínio, segundo nos parece, é dar os primeiros passos para elevar a reflexão a um nível superior.

Conclusões

Antes de concluirmos esse nosso esforço — realizado no sentido de restituir a doutrina à sua própria época —, é preciso fixar algumas noções já diluídas ao longo do texto: tratou-se de um pensamento político de ampla ambiência, proclamado nos púlpitos das igrejas, apregoado nas praças públicas e defendido nos campos de batalha; desde os grandes vultos políticos até o mais comum dos súditos nele creram com fervor religioso, o que fez do poder por ascendência divina uma crença profunda de acepção geral; se o enquadrámos em meio ao processo de crise geral do feudalismo, da centralização do poder político e da consolidação do Estado Moderno, ficará compreensível que se tratou muito mais de uma resultante de necessidades práticas de circunstâncias históricas que propriamente da atividade pura e simples de uma intelectualidade áulica. A dizer verdade, nenhum entusiasmo por projetos políticos idealistas, nenhuma discussão desinteressada sobre a natureza do governo e nenhuma mentalidade religiosa abstrata seriam suficientes para engendrar uma fé tão apaixonada. Como ocorreria com as teorias contratualistas, só a tensão de circunstâncias históricas e o corpo-a-corpo com as condições objetivas da realidade poderiam produzi-lo nas formas que o conheceram os séculos XVI e XVII.

O direito divino foi social e historicamente produzido, materializando-se em doutrina enquanto réplica a uma larga e compli-

cada cadeia de nexos causais. Foi posta a lume para satisfazer necessidades positivas, prestando um grande contributo a um dos fatos mais relevantes do processo histórico geral do Ocidente: a centralização e consolidação do Estado Moderno. Não é demais reiterar que, derivado de tensões circunstanciais, acabou por desempenhar, sem que disso soubessem, é claro, os que o produziram, essa gigantesca tarefa de ordem prática como já observou P. Anderson. Mas o considerável papel do direito divino pode ser também apreciado de uma outra forma. Parafraseando este autor, amplificou o poder e a autoridade secular a uma altura até então desconhecida porque, de maneira mais convincente, inverteu os elementos da questão, conseguindo cimentar suas pretensões de soberania sobre um substrato tão teológico quanto seu clássico opositor. Em se tratando de expressão de necessidades históricas, a doutrina do direito divino foi tão filha de seu tempo quanto qualquer outra.

Referências Bibliográficas

ANDERSON, Perry, Classes e Estados: problemas de periodização. In: HESPANHA, Antônio Manuel (org.). *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

Linhagens do Estado Absolutista, São Paulo, Brasiliense, 1985.

ARANHA, M. L. A. & MARTINS, N. H. P. *Filosofando: Introdução à filosofia*, São Paulo, Moderna, 1986.

ARIÈS, Philippe, *O tempo da História*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1989.

BLITZER, Charles, *A era dos reis*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1971.

BOBBIO, Norberto et alii, *Dicionário de política*, Brasília, EUB, 1986.

CARDOSO, Ciro & BRIGNOLI, H. P., *Os métodos da História*, Rio de Janeiro, Graal, 1983.

CORVISIER, André, *História moderna*, São Paulo, Difel, 1983.

DELUMEAU, Jean, *A civilização do renascimento*, Lisboa, Estampa, vol. 1, 1942.

FIGGIS, J. Neville, *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1942.

FURET, François, La revolución en lo imaginario político francés In: *Revista de Occidente*, Barcelona, Vol. 41, 1984.

GARCIA-PELAYO, M., *Del Mito y de la razón en el pensamiento político*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1968.

HAZARD, Paul, *Crise da consciência europeia*, Lisboa, Cosmos, 1971.

HESPANHA, A. Manuel, Op. cit. 1984.

HUIZINGA, Johan, Desarrollo de la ciencia histórica desde el comienzo del siglo XIX. In: *Revista de Occidente*, Barcelona, vol. 4-5.

LE GOFF, Jacques, As mentalidades: uma história ambígua. In: *História: novos objetos*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval, Lisboa, Edições 70, 1985.

MARQUES, A. et alii, *História moderna através de textos*, São Paulo, Contexto, 1980.

MOUSNIER, Roland, *Os séculos XVI e XVII: os progressos da civilização europeia*. (História geral das civilizações) São Paulo, Difel, tomo IV, vol. 1, 1967.

La Monarquía absoluta en Europa: del siglo V a nuestros días, Madrid, Taurus, 1986.

POMER, Leon, *O Surgimento das nações*, São Paulo, Atual, 1987.

HATTON, Raghild, *A era de Luís XIV*, Lisboa, Verbo, 1971.

STOPPINO, Mario, Ideologia In: *Política e Ciência Política*, Brasília, EUB, vol. 1.

STRAYER, J. R., *As origens medievais do Estado Moderno*, Lisboa, Gradiva.

TORRES, João C. O., O direito divino dos reis. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, vol. 37, 1956.

VOEGLIN, Eric, *A nova ciência da Política*, Brasília, EUB, 1982.

Endereço do autor:

R. Wenceslau Braz, 485

31.540-670 — Belo Horizonte — MG