

O OLHAR SOB A MÁSCARA

CAIO DRUSO DE CASTRO PENALVA VITA

O OLHAR SOB A MÁSCARA

A RAZÃO DE ESTADO NAS ORIGENS DO DIREITO PÚBLICO MODERNO

Recife, 2002

O OLHAR SOB A MÁSCARA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO EM DIREITO

CAIO DRUSO DE CASTRO PENALVA VITA

O OLHAR SOB A MÁSCARA

A RAZÃO DE ESTADO NAS ORIGENS DO DIREITO PÚBLICO MODERNO

Dissertação de mestrado apresentada ao curso de Mestrado em Direito da Universidade Federal de Pernambuco, realizada sob a orientação do Professor Dr. NELSON SALDANHA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

Recife, 2002

*Il n'est esprit si droit
que ne soit imposteur, et faux par quelque endroit.
sans cesse on prend le masque, et quittant la nature,
on craint de se montrer sous sa propre figure.*

Nicolas Boileau-Despreaux. *Épître IX.*

O OLHAR SOB A MÁSCARA

*Para Tata,
que desvende as máscaras do meu olhar,
razão de todas as minhas razões.*

AGRADECIMENTOS

O resultado deste trabalho é de muitos. Da minha família, primeiro, que deixou de lado o que Eça escreveu – aquela história de que, se existem razões de Estado, há também razões de família –, e me permitiu estar ausente quando tudo exigia a minha presença. Meu pai e meu sogro partiram mais cedo, mas quase os vejo, agora, a ler o que escrevo, a acompanhar os meus passos. Cada um de um modo bem particular, minha mãe, minha sogra, meu irmão, meus cunhados, meus filhinhos, todos eles concorreram para que tudo andasse bem.

Cobrando as minhas faltas, os colegas da Procuradoria e do escritório me deixaram tranqüilo para que, sempre que preciso, eu me afastasse das minhas funções. A eles todos, e especialmente ao bom amigo que é o Professor Marcelo Zarif, eu devo mais essa.

Aos meus companheiros do mestrado – Mauro, Tony, e todos, todos –, dando sempre mais do que eu lhes dava ou merecia, dentro e fora da sala de aula, agradeço por tudo.

Em Napoli, os Professores Gianfranco Borrelli e Alessandro Arienzo, à frente do *Archivio della Rigion di Stato*, tornaram possível o acesso a elementos de pesquisa sem os quais dificilmente eu poderia reunir o material de base do trabalho.

Também agradeço ao Professor Luciano Oliveira, cujas aulas – as primeiras – inspiraram o desenvolvimento da pesquisa; ao Professor João Maurício Adeodato, sempre aberto e disponível, pela segura orientação metodológica; ao Professor Ivo Dantas, que, além de incentivar constantemente o andamento deste trabalho, teve uma importante participação na minha introdução à orientação do Professor Nelson Saldanha.

E sobretudo ao Professor Nelson Saldanha. Umberto Eco diz que não se deve agradecer ao orientador: orientar, afinal, não é mais do que a sua obrigação... Mas quando este orientador é alguém como o Professor Nelson Saldanha, que de mestre, muito rapidamente, se tornou *o professor* e *o amigo*, um agradecimento é muito pouco. Desde a bibliografia de acesso mais complicado, que, sem que eu precisasse nem pedir, ele me enviava, até o acompanhamento de cada capítulo que eu escrevia, a generosa acolhida do Professor Nelson foi determinante para que a pesquisa fosse concluída. Estão certos os Estatutos de Robert de Courçon, como um dia eu já lhe disse, quando afirmam que *nullus sit scholaris, qui certum magistrum non habet*.

* * *

A Renata, minha pequena menina, meu jardim, o agradecimento que faço é o de uma vida inteira, uma vida que não seria nada se não fosse por ela. É ela quem faz os meus dias, quem constrói os meus caminhos, quem dá sentido aos meus passos. Não vou falar mais nada: disso e de muito mais coisas ela já sabe. Este trabalho, e tudo o que já veio ou que vier, é dedicado a ela, sempre.

VITA, Caio Druso de Castro Penalva. *O olhar sob a máscara: a razão de Estado nas origens do Direito Público moderno*. Orientador: Professor Doutor Nelson Saldanha. Recife: UFPE, 2002. Dissertação (Mestrado em Direito Público), vii+119 p.

RESUMO

Na modernidade, a conotação atribuída ao discurso da razão de Estado é francamente negativa. Ela é vista como um *correlato do arbitrário* no exercício de um poder que, à falta de razões, faz da força o seu único argumento.

À repulsa contra essa face diabólica do poder corresponde uma recusa terminante que se opõe ao seu estudo. Entre nós, pouco ou quase nada é dito sobre ela. É generalizado o silêncio a respeito dessa *máscara* de que se afirma ser forjada em nome do injustificável, para perverter o *Estado de Direito* num estado sem direitos.

Recuperando as raízes da tratadística da razão de Estado, o propósito deste trabalho é demonstrar que, por trás daquela *máscara*, existe ali um *olhar* que lhe confere uma positividade insuspeita. Aqui, a razão de Estado é examinada no contexto das transformações havidas no pensamento ocidental, a partir da instituição de uma *nova ordem* e de um *novo mundo* construídos, *pelo homem e para o homem*, para fundamentar a sua ação.

Contra a negatividade normalmente atribuída à teórica da razão de Estado, o objetivo desta pesquisa é demonstrar como ela influenciou na criação de um *espaço público e comum* para as relações humanas, e como foi concebida mais como um *discurso de convencimento* do que como um *contra-argumento alçado pela força do poder político*. Como um ensaio, enfim, de fundamentação humana para os negócios humanos.

VITA, Caio Druso de Castro Penalva. *O olhar sob a máscara: a razão de Estado nas origens do Direito Público moderno*. Orientador: Professor Doutor Nelson Saldanha. Recife: UFPE, 2002. Dissertação (Mestrado em Direito Público), vii+119 p.

RIASSUNTO

Nella modernità, la connotazione attribuita al discorso della ragion di Stato è decisamente negativa. Essa è vista come un *correlato dell'arbitrario* nell'esercizio di un potere che in mancanza di ragioni, trasforma la forza in sua unica ragione.

Alla ripugnanza per questo volto diabolico del potere corrisponde un rifiuto categorico al suo studio. Tra noi si è detto poco o quasi niente a suo riguardo. Generalmente, si tace rispetto a questa *maschera* che si asserisce esser forgiata in nome dell'ingiustificabile, per pervertire lo Stato di Diritto in uno stato senza diritti.

Recuperando le radici della trattatistica della ragion di Stato, lo scopo di questo lavoro è dimostrare che dietro quella *maschera* c'è uno *sguardo* che gli attribuisce una positività insospettabile. Qui, la ragion di Stato è esaminata nel contesto delle trasformazioni avvenute nel pensiero occidentale a partire dall'istituzione di un *nuovo ordine* e di un *nuovo mondo* costruiti *dall'uomo e per l'uomo*, per giustificare le sue azioni.

In opposizione alla negatività attribuita normalmente alla teoria della ragion di Stato, l'obiettivo di questa ricerca è dimostrare come questa ha influito sulla creazione di uno *spazio pubblico e comune* per i rapporti umani e in che modo è stata concepita più come un *discorso di convincimento* che come una *replica istituita dalla forza del potere politico*. Come un saggio, insomma, di fondamento umano per le faccende umane.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO. UM POUCO ANTES DA RAZÃO	1
1. Uma razão marginal	1
2. As variantes do tema	2
3. A estrutura do trabalho	4
4. Entre o método e a razão	5
CAPÍTULO I. A PRIMEIRA RAZÃO	8
5. Lógos, Kósmos, Pólis: o lugar do pensamento grego	8
6. Cosmovisão e ação política no pensamento de Aristóteles	10
7. A conformação da liberdade num <i>mundo fechado</i>	12
8. Da liberdade à determinação: uma visão da Stoa	13
CAPÍTULO II. DA PRIMEIRA RAZÃO À NOVA ORDEM	15
9. Cristianismo e unidade natural	15
10. A filosofia fundadora: Agostinho e Dionísio	16
11. A ordem na cosmologia cristã	18
12. Do nome e do lugar: uma nova ordem	19
CAPÍTULO III. DA NOVA ORDEM À RAZÃO OCULTA	22
13. Do sagrado ao secular: uma apresentação	22
14. Da teologia à representação: o estatuto do rei	25
15. Unção e autonomia nos corpos do monarca	27
16. A afirmação do político: do sacramento ao oculto	29
CAPÍTULO IV. DO ENCOBERTO AO NOVO MUNDO	33
17. Do kósmos ao universo: a dissolução da primeira razão	33
18. A cidade como obra de arte	35
19. O homem como novo demiurgo	37
20. Um mundo em desamparo: qual lugar?	39
CAPÍTULO V. DO NOVO MUNDO A UMA OUTRA RAZÃO	42
21. A verdade efetiva das coisas	42
22. Maquiavel e os limites do humanismo	43
23. As incertezas e o universo: o barroco e o maneirismo	46
24. A afirmação da técnica: cálculo e razão de Estado	47

CAPÍTULO VI. O ESTATUTO DA RAZÃO DE ESTADO	50
25. A transgressão fora do tempo	50
26. A distinção: entre a <i>ratio status</i> e a razão de Estado	53
27. A experiência e suas fontes	55
28. Do maquiavelismo à razão de Estado	57
CAPÍTULO VII. DO ESTATUTO DA RAZÃO AOS LIMITES DA EXCEÇÃO	61
29. A razão como derrogação	61
30. Do tacitismo ao segredo de Estado	63
31. O desvelamento da exceção	65
32. A razão como revolução	66
CAPÍTULO VIII. DA EMANCIPAÇÃO AO GOVERNO DOS HOMENS	70
33. A razão como gênero e como discurso	70
34. Razão de Estado e diretiva pastoral	72
35. A tutela da religião como tutela na religião	74
36. O governo do método	76
CAPÍTULO IX. DO GOVERNO À PRIMEIRA RAZÃO	79
37. A razão como interesse	79
38. A economia como fundamentação	81
39. O argumento e a transcendência	82
40. Um retorno à primeira razão	84
CONCLUSÃO. ALGO DEPOIS DA RAZÃO	87
41. A razão como argumento e fundamentação	87
42. Entre o fundamento e a exceção	88
43. O interesse como ponto de regresso	89
44. Da máscara ao olhar da razão	90
BIBLIOGRAFIA	92
1. Fontes primárias	92
2. Fontes secundárias	97

INTRODUÇÃO

UM POUCO ANTES DA RAZÃO

*Quando piacque al Ciel il suo ritorno
di dolce libertà all'amata luce,
privo degli anni e di prudenza adorno,
cessò ragion di Stato, che produce
a Dio nemici, a noi danno, al Re scorno.*

Tommaso Campanella,
Sonetto al Signor Principe di Bisignano

SUMÁRIO. 1. Uma razão marginal. 2. As variantes do tema. 3. A estrutura do trabalho. 4. Entre o método e a razão.

1. Uma razão marginal

O direito público moderno reserva um lugar marginal para a razão de Estado. Talvez não lhe reserve, na verdade, posto algum. García-Pelayo afirma que ela contradiz a moral ordinária e o direito em geral, e que por isso nega a própria base em que, no nascedouro, o Estado se assentou¹. García de Enterría considera os argumentos da insindicabilidade judicial dos atos políticos como uma reminiscência dessa razão de Estado, cujo enunciado basta, na sua afirmação, para repudiar sua presença num Estado de Direito digno do nome que ostenta².

Luigi Ferrajoli confirma a idéia quando indica a incompatibilidade entre a jurisdição penal do moderno Estado de Direito e aquilo que, identificando ao *arbitrio policial*, à *repressão política*, à *regressão da organização política a formas neoabsolutistas*, ele chama de *princípio de razão de Estado*, este “princípio normativo da política que faz do ‘bem do Estado’, identificado com a conservação e o crescimento de sua potência, o fim primário e incondicionado das ações de governo”³.

A razão de Estado é, nessa perspectiva, a violação do jurídico em nome da afirmação do próprio Estado⁴: uma demonstração cabal, portanto, como a define Josep Ramoneda, da *obscenidade de um poder* que se pretende estabelecer como algo que a si mesmo basta⁵.

¹ GARCÍA-PELAYO, 1962:47.

² GARCÍA DE ENTERRÍA, 1995:70. Cf., também, QUEIROZ, 1990:36-48.

³ FERRAJOLI, 2002:847. Sobre a questão em Ferrajoli, veja-se ainda FERNÁNDEZ GARCÍA, 1997:29.

⁴ Com este sentido, cf. PISTONE, 2000:1.067.

⁵ RAMONEDA, 2000:84.

Da parte do Estado, acrescenta Nicos Poulantzas, a sua prática – corriqueira e incômoda – denuncia o que há de característico na transgressão com que sua estrutura atua sobre as normas que ele mesmo edita⁶. Tamanha é a repulsa que se tem sobre a razão de Estado que, quando entre nós se fala dela, vem de logo à mente a gravidade da expressão de Rui Barbosa: “venalidade, paixão partidária, respeito pessoal, subserviência, espírito conservador, interpretação restritiva, razão de estado, interesse supremo, como quer que te chames, prevaricação judiciária, não escaparás ao ferrete de Pilatos! O bom ladrão salvou-se. Mas não há salvação para o juiz covarde”⁷.

Quando os Tribunais tratam do assunto, a partir da invocação de um interesse preponderante por parte do Poder Público, é uniforme a rejeição ao argumento da razão de Estado. No Supremo Tribunal Federal, ele já foi identificado pelo Ministro Celso de Mello como um perigoso ensaio para sujeitar à vontade do Príncipe a autoridade da Constituição⁸. A pressuposição geral, enfim, é de que a razão de Estado – esta razão que, em nossos dias, na definição de Michel Senellart, é aquele imperativo em nome do qual o poder pretende transgredir o direito em favor de um interesse público⁹ – tem uma carga de negatividade que, de antemão, compromete irremediavelmente a sua análise.

2. As variantes do tema

Quando muito, por oposição a uma razão de Estado que, em seu sentido próprio, se diz equivaler ao arbitrário e ao injustificado, trata-se de construir uma *razão de Estado democrática*, operacionalizada através de instrumentos com que possa o Estado, ante a premência de danos ou riscos contra a sua própria segurança, enfrentar seus inimigos, sem contudo se abstrair da sua estreita sujeição ao direito¹⁰.

Mas nem esta institucionalização regulada dos estados de exceção no Estado de Direito – mecanismos a que Ivo Dantas chama de *direito constitucional de crise*, ou de *legalidade especial*¹¹, e aos quais Gomes Canotilho também se refere, para tratar da *incorporação constitucional* de um *direito de necessidade*, que disciplina de forma extraordinária situações de emergência¹² – tocar no centro do debate que aqui se quer propor sobre a razão de Estado.

Mais do que se definir como uma *problematização da legalidade ou da legitimidade ética* diante das *contingências da política*, mais do que considerá-la como expressão daquele conflito permanente entre *krátos* e *éqos*, no qual Meinecke enxergou, numa página célebre, a *essência* e a *ambivalência* da

⁶ Cf. POULANTZAS, 2000:82.

⁷ BARBOSA, 1957:71.

⁸ Na jurisprudência, veja-se MELLO, 2001; VIDIGAL, 1994.

⁹ SENELLART, 1989:5.

¹⁰ Cf. PISTONE, 2000:1.068-1.069.

¹¹ DANTAS, 1989:23.

¹² CANOTILHO, 1999:1.013-1.015.

razão de Estado¹³, aqui este discurso deve ser examinado como o resultado de mutações graduais sobre a concepção de mundo que se tinha e que passou-se a ter quando ele sobreveio. Ele deve ser compreendido como um *discurso procedimental*: o seu conceito, como observa Christian Lazzeri, é o de um *modus operandi racional* no governo dos homens¹⁴.

É sobre a construção desse discurso que este trabalho se detém. Provisoriamente, vai-se deixar à parte essas questões, todas de uma importância dogmática bem clara, e à parte, também, outras questões de igual relevância, como aquela que Boaventura de Sousa Santos apresenta, quando observa que, para além das doutrinas da razão de Estado, o procedimento pelo qual o Estado funciona, seguindo a lei ao mesmo tempo em que a descumpra, esclarece que ele jamais deteve o monopólio do direito, e não se deixou jamais se monopolizar pelo normativo¹⁵.

De igual maneira, não se pretende aqui examinar o entrelace entre a teórica da razão de Estado e aquele *jusnaturalismo antropológico* que, com a afirmação do Estado como instância decisória suprema, estabeleceu como o fundamento essencial para o direito a razão, o *dictamen rectae rationis* com que se começou a definir os caminhos para uma afirmação *positiva* de um direito em que é estranho o fator transcendental¹⁶.

Não se vai tratar, tampouco, das relações constituídas entre a teórica da razão de Estado e o princípio da soberania na construção do Estado moderno – a primeira, rebelde ao direito, a segunda, juridicamente formalizada como princípio de monopolização do poder¹⁷ –, temática que vem ensejando uma ampla reflexão, no campo do direito internacional e do direito comunitário, sobre uma *razão da paz*, afirmada contra um *realismo estratégico* existente nas potências nacionais¹⁸, e uma *razão de Estado comunitária*, que se deve ser impor contra a fragilidade dos mecanismos regionais de defesa dos direitos humanos¹⁹.

Afastada, enfim, a análise de tudo isso que envolve o amplo debate a respeito do tema – um debate que, entre nós, em que pese a sua profundidade internacional, se encontra praticamente lançado ao ostracismo –, este trabalho pretende examinar a razão de Estado sob um único ponto de vista. Ele

¹³ MEINECKE, 1983:7-8. Examinando essa dualidade, que caracteriza como um *equivalente do binômio natureza-espírito*, cf. SALDANHA, 1998:157.

¹⁴ LAZZERI, 1992:91.

¹⁵ SANTOS, 2000:171-172.

¹⁶ A respeito desse *jusnaturalismo antropológico*, ou *racionalista*, veja-se SALDANHA, 1998:177; ADEODATO, 2002:191-192. Para o entrelace entre a idéia de um *direito natural racional* e o *autogoverno racional*, especialmente no voluntarismo moral de Pufendorf, cf. DUFOR, 1996:568; STOLLEIS, 1998b:423-426; SCHNEEWIND, 2002:168.

¹⁷ Sobre essas relações, consulte-se STOLLEIS, 1998a:68; PORTINARO, 1999:95; PISTONE, 2000:1.067; BALDINI, 2001:30; BOBBIO, 2001:79-80.

¹⁸ A propósito, veja-se CASTILLO, 2001:24.

¹⁹ Quanto ao ponto, cf. DELMAS-MARTY, 1989.

pretende examinar o discurso da razão de Estado sob um aspecto positivo, como um processo de *fundamentação humana* para o governo dos homens.

3. A estrutura do trabalho

Para cumprir estes propósitos, o primeiro capítulo do trabalho trata de uma *concepção de pressupostos* que caracteriza o pensamento clássico, e a partir da qual a fundamentação da ação política se centra numa base transcendente. O segundo cuida da forma como esta concepção foi absorvida e ultrapassada pelo cristianismo nascente, gerando alterações significativas na cosmovisão dos antigos e, logo depois, como se analisa no terceiro capítulo, mudanças importantes no próprio cristianismo.

Abrem-se com isso os caminhos para uma ordem secular, em que o transcendental passa a ser coadjuvante na ação humana, e em seguida também para um *novo mundo* – tema do quarto capítulo – que, esvaziado da certeza que a cosmovisão antiga alimentava, passa por sua vez a exigir do próprio homem uma resposta aos seus problemas.

O quinto e o sexto capítulos tratam desta resposta, que se dá através de um espaço discursivo cuja publicidade denota a busca por uma fundamentação descolada de uma razão transcendental, e cuja expressão é, precisamente, a literatura da razão de Estado. O sétimo capítulo se propõe a demonstrar como a teórica da razão de Estado é menos uma literatura de derrogação, destinada a excluir ou flexibilizar a aplicação das regras do direito e da moral, por via de técnicas como a dos *arcana*, do que uma construção discursiva orientada a *excluir a exceção*, através da previsão das condutas e do governo das coisas humanas.

O oitavo capítulo examina o método concebido para que essa construção discursiva seja posto em prática – um método que, reafirmando a extração revolucionária da razão de Estado, como se verá, tem a eficácia de igualar os homens todos. O último capítulo, antes da conclusão final, trata do critério que se afirmou na regulação daquele método – o critério do interesse, que se percebe como um regresso à concepção de pressupostos contra a qual se levantou aquele discurso.

4. Entre o método e a razão

Até porque o exame do discurso da razão de Estado rejeita qualquer análise disciplinar que seja inerte, e na verdade exige, como base metodológica e critério de utilidade, a interseção de perspectivas diversas de estudo, este trabalho mobilizou recursos *de fora* da dogmática jurídica.

O programa foi proposital. Não apenas porque já se conhece os males que a *parcelização do conhecimento* e a *fragmentação disciplinar* trazem para a reprodução de um saber que, para além do seu

significado *técnico*, também se pretende afirmar como *ético*²⁰, mas sobretudo porque o estudo da razão de Estado, ainda carente de sistematização, como anota Gianfranco Borrelli, exige o exame dos pontos de vista e das diversas hipóteses de trabalho – jurídicas, históricas, filosóficas, sociológicas, econômicas – que, a partir da metade dos anos oitenta, animaram o largo processo de revalorização e de reinterpretação desta categoria discursiva²¹.

Pela amplitude do material de pesquisa, optou-se no trabalho por adotar as citações pelo sistema autor-data. Não se desconhece os argumentos que, especialmente na comunidade jurídica, ainda se opõe a esta espécie de escolha: o incômodo gerado pela localização da obra citada, que só pode ser feita através de idas e voltas à listagem bibliográfica; as dificuldades estilísticas geradas pela intercorrência das notas no fluxo do texto; o comprometimento que sofreriam as notas de explicação, as quais não se destinam tanto à remissão das fontes quanto ao desenvolvimento paralelo de uma idéia despontada no corpo da dissertação.

O primeiro incômodo, porém, parece ser menor do que aquele que, neste trabalho, a multiplicidade das obras citadas arriscaria gerar, em prejuízo a um texto que, o quanto possível, se pretendeu que fosse limpo. As dificuldades estilísticas e o comprometimento acarretado às notas de explicação se resolveram, por sua vez, com a condução das notas ao rodapé das páginas.

Mas como método tudo isso é instrumental. De nada ele terá valido, nem nada do que se disse ou ainda vai dizer, se com isso não se puder contribuir para uma reformulação do conceito de razão de Estado que, entre nós, num lugar em que a desigualdade torna inútil a democracia, sempre imperou: um conceito negativo, uma *máscara* que encobre e turva o governo dos homens, e despreza o seu viés de *olhar*.

A *máscara*, como Elias Canetti anota, impõe uma distância entre o que está por dentro dela, aquilo que ela oculta e o seu observador: ela é uma *separação* que institui uma *impossibilidade*, porque ao mesmo tempo em que afasta o sujeito que a examina também o ameaça com o segredo que represa sob si²².

Mas quando se percebe, entrevisto pela máscara, um *olhar*, este *algo* que, em nossa relação com as coisas, segundo Lacan, “escorrega, passa, se transmite, de piso a piso, para ser sempre nisso em certo grau elidido”²³, o *nosso olhar* pode, talvez, seguir além da máscara. Olhando neste olhar, talvez possamos *perceber o mundo* que foi visto por aquele olhar por trás da máscara, *apreender o olhar que, sob a*

²⁰ Sobre a superação dos obstáculos epistemológicos do isolamento científico, com o mesmo projeto, cf. SANTOS, 1989:157; 2001:46-47.

²¹ Cf. BORRELLI, 1994a e 1995.

²² CANETTI, 1991:375.

²³ LACAN, 1998:74.

O OLHAR SOB A MÁSCARA

máscara, se lança sobre nós, contrariar os limites que Sartre avista quando fala da impossibilidade de ao mesmo tempo *captar e compreender* o que se dirige a nós²⁴.

Talvez possamos, então, recuperar a questão que, sob a máscara, aquele olhar não pôde responder: cessado o arbítrio, cessada a sua negatividade, ultrapassado o engano pelo que se trouxe de emancipatório através dessa razão, é possível que os homens fundamentem seu governo pelos homens?

²⁴ SARTRE, 2001:333. Veja-se também LACAN, 1998:83: “No que estou sob o olhar, escreve Sartre, não vejo mais o olho que me olha, e se vejo esse olho, é então esse olhar que desaparece”.

CAPÍTULO I

A PRIMEIRA RAZÃO

*There was a time, before the times of story
When Nature reign'd instead of Laws or Arts
And mortal gods, with men made up the glory
Of one Republic by united hearts.*

Fulke Greville, *A Treatie of Humane Learning*

SUMÁRIO. 5. Lógos, Kósmos, Pólis: o lugar do pensamento grego. 6. Cosmovisão e ação política no pensamento de Aristóteles. 7. A conformação da liberdade num mundo fechado. 8. Da liberdade à determinação: uma visão da Stoa.

5. Lógos, Kósmos, Pólis: o lugar do pensamento grego

A visão grega do mundo, esta visão que, absorvendo e ultrapassando a *sabedoria* pré-helênica, se propôs como *filosofia*, é uma concepção de pressupostos. A poesia de Hesíodo se diz arcaica, nesse contexto, não apenas por ter surgido quando o pensamento racional apenas se prenunciava, mas também por envolver a idéia de *arké*, de um *princípio fundador* de todas as coisas, de todos os deuses²⁵. Sua *cosmogonia*, como John Burnet precisou, também é uma *Teogonia*²⁶; sua cosmologia, acrescente-se, é também uma teologia²⁷.

Mesmo na passagem deste pensamento mítico para um saber de tipo racional, num momento que Jean-Pierre Vernant associou ao surgimento da filosofia – o momento em que a escola de Mileto florescia²⁸ –, o grego seguirá nesta concepção de pressupostos: com Tales, fundador da escola, talvez o primeiro pensador a entender o

fúsis como princípio compreensivo e criativo de tudo²⁹; com Anaximandro, em quem se esboça a idéia

²⁵ TORRANO, 2001:15.

²⁶ BURNET, 1994:19.

²⁷ Definindo a simbiose como uma “cosmoteologia”, cf. SALDANHA, 1993:38.

²⁸ VERNANT, 2002:109 e 141. De acordo, com a ressalva de que, na verdade, ali “jamais houve uma nova ordem do saber – racional – substituindo a ordem antiga – mítica”, mas antes a substituição de uma ordem de sistemas racionais por outros que lhes eram opostos, cf. WOLFF, 1996:69.

²⁹ DUPRÉ, 1993:16. Em Aristóteles, cf. o fragmento de Tales de que “todas as coisas são cheias de deuses” (ARISTÓTELES, 1989d:640). Sobre a doutrina de Tales sobre a existência uma “alma do mundo”, cf. BURNET, 1994:53. Já em Homero, como testemunha Marilena Chauí, fúsis também era a “fonte primária de todas as coisas”, etimologicamente “aquilo que, por si mesmo

fundadora de uma “legalidade universal da natureza”, figurada na substância primária do *kósmos*³⁰; com Xenófanos, para quem este *kósmos* natural se torna a projeção do *nómos* do homem no mundo³¹.

E também com Heráclito. Com ele, o *lógos* determina a ordem das coisas, estabelece para os homens a maneira de pensar o *kósmos* e, integrando dessa forma a ordem social e a ordem cósmica, na proposição de Louis Dupré, é como um *elo* que entrelaça a lei da natureza, cujo símbolo é o fogo, e o discurso racional³².

O saber deste fogo, o saber de dizer o que o *lógos* afirma – e o que ele diz é que *tudo é um*, tudo se ordena – só pode ser dado para o homem, como Heidegger observou, através da obediência ao *lógos*³³. Na medida em que a apreensão do *kósmos* se movimenta dentro de um pensamento “que pensa o ente a partir das idéias”, em Heráclito *lógos* e *e~idos* são, de certa forma, uma coisa só³⁴.

Mais do que isto: mesmo quando racionais, o espaço das coisas e o espaço das normas sempre terão, para os gregos, um fundo divino³⁵. A concepção do *kósmos*, apesar das variantes doutrinárias que ali se apresentam, sempre poderá ser reduzida à de uma totalidade ordenada das coisas, dos deuses, dos valores, da verdade³⁶.

No *Górgias*, Platão faz Sócrates dizer que céus e terra, deuses e homens, estão ligados entre si numa comunidade feita de verdade, de ordem, de moderação e de justiça, e que é por isso mesmo que se chama o todo das coisas de um *universo ordenado*, de um *kósmos*, e não de um mundo sem ordem³⁷. A política e a ética em Platão não são províncias apartadas do Absoluto que ordena este universo; elas devem espelhar o princípio fundamental e absoluto das coisas, que a tudo dirige e orienta³⁸.

6. Cosmovisão e ação política no pensamento de Aristóteles

e de si mesmo, brota, jorra, abre-se, desabrocha e se manifesta”, algo que “abarca a totalidade de tudo o que é” (CHAUÍ, 2002a:46 e 47).

³⁰ JAEGER, 1995:201-202; BURNET, 1994:55. Prefigurando a cosmologia de Ptolomeu, como acrescenta Thomas Kuhn, Anaximandro sistematizou uma cosmologia de um “universo bi-esférico”, no qual se sobrepunha à esfera interior do mundo dos homens a esfera exterior das estrelas (KUHN, 2001:27).

³¹ JAEGER, 1995:215.

³² DUPRÉ, 1993:24.

³³ HEIDEGGER, 1998:262; CHAUÍ, 2002a:104.

³⁴ Cf. ainda HEIDEGGER, 1998:266.

³⁵ JAEGER, 1995:209.

³⁶ DUPRÉ, 1993:17.

³⁷ PLATÃO, 1989:284. Referindo-se à passagem, cf. ainda DUPRÉ, 1993:20; VERNANT, 2002:139.

³⁸ Cf. CASSIRER, 1997:78-79, 82 e 93.

Aristóteles, cuja filosofia política e moral, integrando um todo unitário, se vincula estreitamente à sua visão da natureza³⁹, também define para o KÓSMOS um estatuto divino: a ele os seres devem seu significado intrínseco; a ele, todos homens estão finalisticamente orientados⁴⁰.

A física aristotélica radica num princípio último, de acordo com o qual os seres se ajustam hierarquicamente, segundo uma ordem determinada, cada qual em seu lugar natural⁴¹, cada qual a realizar, da maneira mais perfeita, a sua forma e a sua finalidade⁴². “Os movimentos dos corpos naturais elementares”, ele diz, “demonstram não apenas que o lugar é alguma coisa, mas também que ele exerce uma certa influência. Cada um é conduzido ao seu próprio lugar”⁴³.

Derivada de uma visão de espaço finito e completamente ocupado, seja pelos quatro elementos do mundo sublunar – o fogo, a água, o ar e a terra –, ou pela *quinta essentia*, pelo éter, na esfera celeste⁴⁴, a física de Aristóteles também se associa a uma concepção de movimento que, seguindo as conclusões de Alexandre Koyré, pode-se qualificar como *meramente estática*. Porque as coisas tendem a ser dispostas numa ordem predeterminada, e a natureza volta sempre ao seu lugar, em Aristóteles o movimento é transitório, ele é *contra naturam*⁴⁵.

O mesmo se dá com o governo das coisas dos homens. Na ética ou na política, como Hannah Arendt esclareceu, o pensamento de Aristóteles radica na concepção de que “tudo o que é real deve ser precedido de uma potencialidade”⁴⁶; o devir, como o filósofo o propõe, implica a preexistência de algo que é *em potência*, embora *atualmente não o seja*⁴⁷. Sua exigência é, por isso, que não permaneçam os homens no nível da experiência dos particulares, da *gnomè*: antes, devem eles atingir o conhecimento das *arkái*⁴⁸.

Por isso se diz que o retrato que Aristóteles faz da *pólis* é um retrato teológico⁴⁹. Sua fundamentação é metafísica. Na formulação de Alasdair MacIntyre, ali cidade se propõe como um

³⁹ KUHN, 2001:78; WINTON e GARSNEY, 1998:62.

⁴⁰ A propósito, cf. DUPRÉ, 1993:22-23 e 26-27; MACINTYRE, 2001b:252.

⁴¹ KOYRÉ, 1991d:157.

⁴² CHAUI, 2002a:412.

⁴³ ARISTÓTELES, 1989a:287. Para uma análise da sentença, cf. KUHN, 2001:98.

⁴⁴ ROSSI, 2001:36; CASSIRER, 2001:41-42; KUHN, 2001:92.

⁴⁵ KOYRÉ, 1991d:158.

⁴⁶ ARENDT, 1995:198.

⁴⁷ ARISTÓTELES, 1989b:414. Cf., ainda, ARENDT, 1995:199.

⁴⁸ MACINTYRE, 2001a:106.

⁴⁹ WINTON-GARSNEY, 1998:63.

“universo perfectível”, reflexo de uma concepção metafísica que tem o movimento dos homens como uma potencialidade a se cumprir, não como algo que lhes caiba decidir⁵⁰.

É assim que se funda, no espaço político, a primeira razão, entre os gregos: estabelecido como critério para o pensamento o Absoluto, e não o próprio homem, o seu lugar no cosmos não é feito por ele⁵¹.

À parte a questão de saber se, para os antigos, o tempo seria linear ou circular⁵², com os gregos o futuro do homem é proposto como uma consequência do que preexistiu ao próprio homem, ao próprio tempo. E isso tudo, para repetir as conclusões de Hannah Arendt, equivalerá a tornar supérflua qualquer idéia de indeterminação sobre o destino, e qualquer noção de vontade pessoal, como agente ou instrumento para a realização do futuro⁵³.

7. A conformação da liberdade num *mundo fechado*

Não é que, na fundação da filosofia ocidental, a noção de liberdade fosse ausente. Ao distinguir, porém, o que ocorre por acidente ou contingência, e aquilo que necessariamente é, e não pode jamais deixar de sê-lo, Aristóteles estabelece *limites naturais* à liberdade humana, atrelando-a a uma causalidade imanente, derivada da afirmação de que as coisas feitas sempre *preexistem* à sua *atualização* por arte dos homens⁵⁴.

Mais tarde, esta concepção foi resgatada por Plotino. Na sexta de suas *Enéadas*, ao tratar do livre-arbítrio e da vontade do Uno, depois de dizer que a alma é livre quando se movimenta em direção ao Bem, ele também conclui que, em vista disso, somente o *Princípio Primeiro* é capaz de gozar da vontade e da liberdade plena; e todo o mais lhe é dependente⁵⁵.

Embora se entenda que, sob um ponto de vista, esta concepção de liberdade neoplatônica seria o marco de uma ruptura cabal com a ontologia grega⁵⁶, não se pode recusar aí a existência de uma certa continuidade de base política: o mundo ainda é como sempre será, e não há intervenção possível pela qual, incidindo no real, possam as almas forjar seus destinos.

⁵⁰ MACINTYRE, 2001a:114-115.

⁵¹ Sobre o ponto, cf. BORNHEIM, 1996:98.

⁵² A identificação entre a visão de tempo circular, que se afirma ser característica dos gregos, com a circularidade do movimento dos astros, que afetariam a tudo o que é vivo, tem sido ultimamente relativizada, a partir de análises que, em lugar da dicotomia outrora teorizada, enxergam hoje entrelaçamentos. A respeito, cf. ROSSI, 2000:42.

⁵³ ARENDT, 1995:199-200.

⁵⁴ ARISTÓTELES, 1989c:555-558. Desenvolvendo o tema, cf. ARENDT, 1995:198.

⁵⁵ PLOTINO, 1989:345-346.

⁵⁶ A propósito, cf. VAZ, 2002:118-119.

A visão clássica de um mundo centrado e estável, que se associa a uma física de lugares predeterminados e de harmonia entre as esferas celestes⁵⁷, também permaneceu com a sistematização vitoriosa de Cláudio Ptolomeu. Embora a primeira edição latina do seu *Almagesto* date apenas do século XII, introduzida na Europa por meio de uma versão árabe⁵⁸, através dele esse autor deixou estabelecida uma cosmovisão que predominaria até depois de Copérnico⁵⁹.

Tal como na física de Aristóteles, em Ptolomeu – que, afinal, sem se afastar das premissas do primeiro, não poderia alcançar conclusões diversas das dele –, o movimento dos céus era um movimento circular, paralelo, precisamente harmônico⁶⁰. Acima da Terra, posta no centro dos céus, como seu lugar natural, os corpos celestes não se submetiam a nenhuma alteração qualitativa⁶¹.

O universo era finito. Era fechado. Ordenado e impassível, o *kósmos* refletia um *nómos* necessário, porque natural, para a conduta humana. E a concepção de que os corpos celestes comandavam, por influência, o movimento natural dos corpos inferiores era apenas um aspecto disso tudo⁶². Como para Heráclito, nesta visão de mundo a lei dos homens era a ordem cósmica⁶³.

8. Da liberdade à determinação: uma visão da Stoa

Assim também se deu com a escola de Stoa. Integrando elementos oriundos de um múltiplo uno, em que o ético, o político, o físico e o psíquico se integravam para formar um composto coeso⁶⁴, o estoicismo evoluiu, com Marco Aurélio, para a convicção de que a ordem do homem e a ordem cósmica são manifestações de um princípio universal⁶⁵. O que quer que ocorra comigo importa ao universo inteiro⁶⁶: “tudo se harmoniza comigo, se eu estou em harmonia contigo, Universo”, reflete Marco Aurélio; “para mim nada é cedo, nada é tarde, se tudo está no seu tempo”⁶⁷.

Na Stoa, afirma Diôgenes Laértios, o mundo é finito; a essência se funde à matéria e, mesmo que a substância dos particulares se avolume ou diminua, segundo a ordem das mudanças, a substância

⁵⁷ Sobre o tema, JAEGER, 1995:207-209.

⁵⁸ DUBOIS, 1995:99.

⁵⁹ KUHN, 2001:73-74; SOARES, 1999:50.

⁶⁰ PTOLOMEU, 1989:7.

⁶¹ Cf. CASSIRER, 2001:41-42.

⁶² A respeito da causalidade dos céus e da fundação de uma “astrologia racional” a partir dessa idéia, cf. ROSSI, 2000:42; CASSIRER, 2001:173-174; HALL, 1988:55.

⁶³ DUPRÉ, 1993:23.

⁶⁴ GAZOLLA, 1999:43.

⁶⁵ CASSIRER, 1997:123.

⁶⁶ MARCO AURÉLIO, 1989:278.

⁶⁷ MARCO AURÉLIO, 1989:265.

universal é sempre a mesma, ela é perene e perfeita. A harmonia das coisas celestes e dos corpos terrestres formam um *kósmos* indiviso, “ordenado pela razão e pela providência”⁶⁸.

Por isso é que, para Epicteto, a liberdade diverge do impossível. “Por que devo lutar contra o divino?”, ele pergunta; “por que devo aspirar ao que não depende de mim? por que devo querer o que absolutamente não me toca?”. Quem deseja o que não está ao seu alcance não é livre⁶⁹.

E seu destino não está ao seu alcance. Ele se move na rede das causas que a primeira razão do universo fixou⁷⁰, segundo leis que, de seu turno, não são bem convenções ajustadas entre os homens, porque, como expressão de um *kósmos* ordenado e dirigido por um *lógos* sempiterno, são por natureza inelutáveis⁷¹.

Numa circularidade perfeita, o estoicismo confirma a presença de um *nómos* natural sobre os homens⁷². O fundamento para o governo dos homens vem de fora Acompanhando a reflexão anterior, também na Stoa a cosmologia se desdobra na política. Ainda aqui, a política se encerra numa teologia. E também, como adiante se verá, depois da Stoa.

⁶⁸ DIÓGENES LAËRTIOS, 1987:212-214.

⁶⁹ EPICTETO, 1989:219-220. Tratando dessa valorização estoica da liberdade interior, em contraste com o declínio da cidade-Estado, cf. BURKE, 1996:491.

⁷⁰ DIÓGENES LAËRTIOS, 1987:215.

⁷¹ Cf. GAZOLLA, 1999:13; VAZ, 1999:77-78.

⁷² Embora sem tratar da questão, mas referindo ao estoicismo de Políbio como uma concepção em que “os eventos não apenas são recorrentes, por recorrerem também em seqüências e ciclos idênticos”, cf. POCOCK, 1975:79.

CAPÍTULO II
DA PRIMEIRA RAZÃO À NOVA ORDEM

Novus ordo, nova vita

Mundo surgit, inaudita.

Anacleto Franciscana, X

SUMÁRIO. 9. Cristianismo e unidade natural. 10. A filosofia fundadora: Agostinho e Dionísio. 11. A ordem na cosmologia cristã. 12. Do nome e do lugar: uma nova ordem.

9. Cristianismo e unidade natural

Quando o LÓGOS desce à terra, para viver entre os homens e ser homem ele também, por uma encarnação com que, revelando-se, Deus se lança no KÓSMOS, a forma de pensar que se apresenta já é diversa da primeira razão que se examinou.

Se a visão *cosmológica* de Aristóteles, com seu universo incriado, feito fora do tempo, sem começo e sem fim, numa espécie de auto-suficiência em unidade, não tinha meios de se conciliar com a visão espaço-temporal *soteriológica* do judaísmo⁷³, quando o Verbo se faz carne (Jo 1,14), “para ser tocado com as mãos”, como diz Agostinho ao comentar a Primeira Carta de João⁷⁴, outros aspectos do pensamento clássico igualmente terão de ser afastados.

“Estando de acordo com a sua divindade, ele veio de acordo com a carne”, continua Agostinho, em seus Tratados sobre o Evangelho de João⁷⁵. Encarnado no Cristo, o evento salvífico afasta a concepção de liberdade que, partindo da cosmologia aristotélica, os estóicos propuseram antes da sua vinda.

Ao revelar-se numa realidade histórica, como igual às suas criaturas, dando um rumo e um sentido ao tempo, o Verbo feito carne estabelece para a experiência e para os atos dos homens um novo lugar⁷⁶.

⁷³ DUPRÉ, 1993:29; VAZ, 2002:53. Como assinala Thomas Kuhn, afinal, “nenhum cristão poderia aceitar a visão aristotélica de que o universo sempre teria existido. As primeiras palavras da Bíblia dizem que “no princípio Deus criou o céu e a terra” (KUHN, 2001:110).

⁷⁴ AGOSTINHO, 1989:28.

⁷⁵ AGOSTINHO, 2002.

⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, 1999:17.

Os paradigmas *ideonômico*, de Platão, para quem a ação humana se faz reger pela Idéia, e *ontonômico*, de Aristóteles, segundo o qual essa ação se preestabelece pela essência que a constitui, são substituídos por uma noção acabada de vontade e de livre-arbítrio, de poder de agir e de não agir, de optar e de não optar, diante de tudo o que ocorra⁷⁷.

10. A filosofia fundadora: Agostinho e Dionísio

Assimilando o platonismo e o neoplatonismo, a doutrina cristã também se estabeleceu como uma filosofia. Primeiro, com Agostinho, o futuro se instala diante do homem como um evento esperado, uma *quasi praesentia*, assegurada pela fé na redenção⁷⁸, e com quem o mundo – expressão que deriva de *motus*, movimento – ganha um estatuto novo frente à visão anterior de um *kósmos* imóvel, do qual nada se pode esperar.

Ainda em Agostinho, o cristianismo resgata o platonismo das Idéias: para chegar à *beata vita*, à felicidade, deve o homem transpor a memória, lembrar o que perdeu, conservando a memória de tê-lo esquecido, encontrar a Verdade: “Eis o espaço que percorri através da memória, para Vos buscar, Senhor, e não Vos encontrei fora dela”, ele conclui; “onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, que é a própria Verdade”⁷⁹.

E do mesmo modo como, nesta concepção, a verdade da justiça não tem como derivar da experiência sensível, estando antes afetada a um “princípio ordenador transcendente”⁸⁰, para Agostinho a comunidade ideal deve emanar de uma ordem superior, da Cidade de Deus⁸¹, que no final dos tempos, como anunciado pelas Escrituras, será triunfante no embate contra a cidade terrena⁸².

Em seguida a Agostinho, Dionísio, chamado de pseudo-Areopagita para que não se confundisse com o Dionísio que freqüentava os Apóstolos (At 17,34), incorporando com a mesma ênfase o platonismo das Idéias, numa transposição que, para Henrique Vaz, representou talvez a mais radical releitura cristã da

⁷⁷ Tratando da questão, com a mesma terminologia adotada, cf. VAZ, 2002:122 e 124-126. Em outro contexto, mas num mesmo sentido, cf. ainda GARIN, 1994:25; CASSIRER, 1997:97.

⁷⁸ AGOSTINHO, 2000:268: “Deste conjunto de idéias, tiro analogias de coisas por mim experimentadas ou em quem acreditei apoiado em experiências anteriores. Teço umas e outras com as passadas. Medito as ações futuras, os acontecimentos, as esperanças. Reflito em tudo, como se me estivesse presente”. Comentando a passagem, cf. HEIDEGGER, 1999:40; associando a historiografia medieval com essa visão teológica, pela qual a história “não se perde no passado misterioso, nem no futuro incerto”, cf. BOEHNER e GILSON, 2000:281.

⁷⁹ AGOSTINHO, 2000:276-283. Veja-se, ainda, HEIDEGGER, 1999:45-46.

⁸⁰ MACINTYRE, 2001b:168. Referido pelo autor, cf. o Cap. VIII, 6, do Tratado da Trindade (AGOSTINHO, 2002b).

⁸¹ SKINNER, 1999a:70; FORTIN, 2000:181-183.

⁸² BOEHNER e GILSON, 2000:202; RANGEON, 1986:66. Na *história prospectiva* do triunfo da Cidade de Deus, como não se ignora, as fontes são os Livros XI-XXII da segunda parte do mais conhecido dos Tratados do Bispo de Hipona (AGOSTINHO, 1989b).

temática grega⁸³, conforma a versão mais acabada da fusão entre a especulação helenística e a Patrística: ao cristianismo, como afirma Cassirer, Dionísio oferece o conceito e a imagem de um *universo escalonado*⁸⁴.

Ordem sagrada, a hierarquia aproxima de Deus o ordenado, porque dispõe conforme a harmonia de sua vontade⁸⁵. À hierarquia dos anjos deve corresponder a divisão do povo de Deus em estamentos. Pela mediação dos superiores, os membros da escala inferior recebem a porção que lhes cabe da luz divina. Numa disposição de todo estática, os homens se ordenam como se ordenam os anjos e os corpos celestes⁸⁶.

Sob a influência do modelo de Dionísio, assim, já no cristianismo a cosmologia aristotélica se afirma uma outra vez⁸⁷. Seu ideal hierárquico resgata a concepção de que existe para tudo – anjos, coisas, homens – um lugar natural. Na expressão de Mikhail Bakhtin, com a doutrina do Pseudo-Areopagita se instala na cristandade uma gradação de valores – *alto e baixo, superior e inferior* – que, penetrando *na carne e no sangue* do homem medieval, terminam tomados como absolutos⁸⁸. O fundamento dos seus atos continua a vir do alto.

11. A ordem na cosmologia cristã

Proposta ao homem medieval, esta cosmologia resulta da fé. Para ele, como lembra Ernst Cassirer, a noção de ordem é comum ao plano do mundo, ao plano da moral e ao plano da salvação; e tudo isso conduz à afirmação de uma visão fundamental, de grande coerência⁸⁹ – a visão, que por sua vez Johan Huizinga registra, de que “toda noção a respeito do mundo ou da vida tem seu lugar num vasto sistema hierárquico de idéias, em que uma idéia depende de outras idéias de uma ordem superior, tal como um vassalo depende do seu suserano”⁹⁰.

A esta crença de uma proporcionalidade imanente entre o alto e o mundo inferior se vincula uma visão das coisas a partir da qual tudo parece ao homem confiável, aceitável, inteligível⁹¹. Como Erwin Panofsky demonstrou, numa obra que hoje é clássica, de tal compreensão deriva uma *habitudine mentale*, um “princípio que regula o ato”, a articular o pensamento escolástico, dominado pela regra da

⁸³ VAZ, 2002:106-107.

⁸⁴ CASSIRER, 2001:16.

⁸⁵ DIONÍSIO, 2002.

⁸⁶ MIETHKE, 2001:79-80.

⁸⁷ Sobre o domínio da física aristotélica no pensamento medieval, cf. STEENBERGHEN, 1984:145.

⁸⁸ BAKHTIN, 1999:39, 318 e 351.

⁸⁹ Cf. CASSIRER, 2001:17; HILL, 1988:18.

⁹⁰ HUIZINGA, 1990:207.

⁹¹ BRANDÃO, 2001:47 e 62.

manifestatio, a arquitetura gótica, regulada pela regra da *transparência*⁹², e tudo o mais que diga respeito à cultura medieval⁹³.

Dentro desse contexto, a *Comédia* de Dante introduz a certeza cabal de que no universo do seu tempo não poderia haver outra estrutura que não fosse a aristotélico-ptolomaica. Ali, o plano da salvação do homem é o mesmo plano com que se ordenam as esferas de um mundo fechado, infinito, rigorosamente hierarquizado⁹⁴. No Canto XVII do *Purgatório* (91-94), vertendo a física e a teoria da alma de Aristóteles, Dante diz o que lhe fala Virgílio:

“*Né creator né creatura mai*”,
cominciò ei, “figliuol, fu sanza amore,
o naturale o d’animo; e tu ‘l sai.
*Lo naturale è sempre sanza errore*⁹⁵.”

Mas esta estrutura, ordenada numa unidade sólida, em que a física, a ética e a política do mundo cristão-escolástico eram um todo indiviso, é construída por Dante já num tempo em que ela começava a dissolver-se. Repetindo a expressão cunhada por Erich Auerbach, como com o surgimento de uma *nova ordem* se verá, pode-se dizer que Dante foi o poeta de um mundo que já tomava uma forma secular⁹⁶.

12. Do nome e do lugar: uma nova ordem

Di questa costa, là dov’ella frange
Più sua rattezza, nacque al mondo um sole,
Come fa questo tal volta di Gange.

Ao comparar assim o sol e São Francisco, no Canto XI do *Paraíso* (49-51)⁹⁷, Dante não trata só de apresentar o santo como a mais autêntica e radical *imago Christi* do seu tempo⁹⁸. Ele também expõe, em toda a sua profundidade, a extensão da novidade franciscana. A biografia de Francisco é colocada,

⁹² PANOFKY, 1991:14, 19-20 e 30-31. Com proveito, cf. ainda BRANDÃO, 2001:48-51.

⁹³ Definindo o *habitus*, a partir da experiência da gramática generativa de Chomsky, como “o sistema dos esquemas interiorizados que permitem engendrar todos os pensamentos, percepções e ações característicos de uma cultura, e somente esses”, num ensaio que originariamente serviu como posfácio ao trabalho de Panofsky, cf. BOURDIEU, 1999:349.

⁹⁴ KUHN, 2001:112-113.

⁹⁵ Cf. a versão bilíngüe, editada com a tradução de Ítalo Eugenio Mauro (DANTE ALIGHIERI, 1998a:114).

⁹⁶ AUERBACH, 1997a:206. Na *Monarquia*, aliás, como aponta Giacomo Marramao, Dante já faz a defesa de que “a monarquia temporal, também chamada de ‘Império’”, superior, temporalmente, a todas as outras instituições”, é o lugar em que o gênero há de ser governado [*humanum genus potest regi per unum supremum principem, qui est Monarcha*] (MARRAMAIO, 1997:21). Para o que existe na *Monarquia*, porém, de consequência dos influxos do “mundo de cima, dos astros e das configurações astrais”, sobre o “mundo de baixo, das paixões humanas”, de que o monarca é o *nexus mundi*, cf. DE LIBERA, 1998:451.

⁹⁷ Cf. DANTE ALIGHIERI, 1998b:81.

⁹⁸ Sobre o ponto, cf. AUERBACH, 1997b:70.

aqui, como *figura* de uma nova visão sobre o mundo, significando ao mesmo tempo a sua vida, as suas obras e aquilo que ele mesmo prenuncia, ao que ele corresponde⁹⁹.

A exemplo de Francisco, que *rompe com o seu pai, se desnuda de suas vestes*, abraça uma *senhora desprezada* – a Pobreza – a quem, na hora da morte, “como devida herança”, recomenda aos seus irmãos que amem “com fiel perseverança” (*Paraíso*, Canto XI, 112-114¹⁰⁰), também a prática e o pensamento franciscanos cindem o modelo de ordem de Agostinho e do Pseudo-Areopagita.

Ordem, aliás, é uma expressão que, como acusa Jacques Le Goff, nas regras de Francisco só está presente porque não lhe aceitaram, no seio da Igreja, uma estrutura de congregação concebida como fraternidade¹⁰¹. O mais importante é que, ali, ele se tenha recusado a estabelecer qualquer correspondência entre a sociedade celeste e o contexto terreno: “se a sociedade celeste obedece a uma ordem hierárquica, de Deus aos santos”, acrescenta Le Goff, “não há nenhuma ordem na enumeração da sociedade terrestre”¹⁰².

Dois nomes se identificam com esta ruptura. O primeiro é o do franciscano Duns Escoto, a quem coube, segundo Raimundo Vier, apresentar a elaboração mais acabada da oposição entre *natureza e liberdade*, *operar natural* e *operar livre*. Com ele, talvez pela primeira vez na filosofia cristã, se dissociam a natureza, como lugar do determinismo, e a vontade, como “domínio do indeterminismo ou da liberdade”¹⁰³, abrindo com isso os caminhos para que, nos negócios humanos, o humano ultrapassasse o transcendente.

A segunda referência nessa revolução franciscana é do frei Guilherme de Ockham, também pouco acomodado a uma visão de um mundo que seria assim como um *lugar de lugares necessários*¹⁰⁴. Negando a universalidade das coisas, enxergando o mundo como um composto de elementos singulares, individuais¹⁰⁵, recusando o entendimento de que o mundo é um *kósmos* finalisticamente orientado, segundo uma ordem prestabelecida¹⁰⁶, Guilherme desintegra a “síntese ontoteológica” do pensamento

⁹⁹ A respeito da interpretação e da estrutura figurais, além das obras de AUERBACH (1976:62-65, 136, 169-176; 1997b, 13-64), consulte-se LIMA, 1995:222-234.

¹⁰⁰ Cf., na tradução de Ítalo Eugenio Mauro, DANTE ALIGHIERI, 1998b:83.

¹⁰¹ LE GOFF, 2001:148.

¹⁰² LE GOFF, 2001:137.

¹⁰³ VIER, 2000a:22-23 e 30.

¹⁰⁴ Sobre essa característica, comum a todo o pensamento franciscano, cf. uma outra vez VIER, 2000b:214.

¹⁰⁵ Cf. VAZ, 1999:250.

¹⁰⁶ GHISALBERTI, 2001:243.

anterior¹⁰⁷, centrado numa uniformidade ideal que tudo analisada a partir de pressupostos imanentes, e funda uma reflexão diferente: a reflexão nominalista¹⁰⁸.

Por ver em qualquer síntese apenas o quanto se tenha apreendido, dentro dos limites do homem, num certo contexto, a escola nominalista serenamente admite a diversidade e a falsidade de toda premissa¹⁰⁹. Sua primeira razão é a de que não existe um *lógos* divino e imanente, a pressupor e a conformar o que é real¹¹⁰.

Agora, é a *existência* que precede a *essência*¹¹¹, é a linguagem que se sobrepõe ao conceito estabelecido do que é real ou verdadeiro. Já não há uma *primeira razão* que assegure a permanência do *kósmos*, que disponha os lugares das coisas, que ordene a conduta do homem. Como se lê na seqüência da festa de 4 de outubro do Missal Dominicano, com São Francisco e com o pensamento franciscano,

Novus ordo, nova vita
*Mundo surgit inaudita.*¹¹²

¹⁰⁷ DUPRÉ, 1993:39.

¹⁰⁸ Definindo o programa de Guilherme de Ockham e do nominalismo em geral como uma articulação entre um “realismo gnosiológico” e um “anti-realismo ontológico”, cf. DE LIBERA, 1998:428-429.

¹⁰⁹ Por isso, como diz Erwin Panofsky, é que para o nominalismo as questões metafísicas e teológicas só se justificam se são discutidas a partir do que é provável (PANOFSKY, 1991:9).

¹¹⁰ Cf. DUPRÉ, 1993:104-105.

¹¹¹ BORNHEIM, 1998:27.

¹¹² MISSAL DOMINICANO, 2002. Jacques Le Goff, que também transcreve o trecho, atribui a seqüência a Tomás de Celano (LE GOFF, 2001:194).

CAPÍTULO III

DA NOVA ORDEM À RAZÃO OCULTA

**Ainsi le signe enferme deux idées,
l'une de la chose qui représente, l'autre de
la chose représentée; et sa nature consiste
à exciter la seconde par la première.**

Logique de Port-Royal, Part I, Ch. IV

SUMÁRIO. 13. Do sagrado ao secular: uma apresentação. 14. Da teologia à representação: o estatuto do rei. 15. Unção e autonomia nos corpos do monarca. 16. A afirmação do político: do sacramento ao oculto.

13. Do sagrado ao secular: uma apresentação

Absorvendo o paradigma eudamonista e teológico próprio da filosofia grega¹¹³, como se viu, o anúncio cristão da encarnação e da ressurreição de Deus conservou consigo a ligação com o transcendente mas, ao mesmo tempo, fundou uma concepção nova de mundo.

De fato, muito embora assentado numa base que ultrapassa a criatura, o querigma cristão promoveu uma autêntica *abertura à contingência*, à *dimensão da escolha* do homem frente aos negócios do homem¹¹⁴. Muito embora destinado a um *fim* que vinha a ser a sua *fonte*, com o cristianismo o homem se abriu para o *saeculum*, para um intervalo certo de tempo entre a queda e a redenção, entre a Cidade terrena e a Cidade de Deus. Ele removeu, dessa forma, como assinala John Milbank,

¹¹³ Identificando esse padrão como comum à ética do pensamento grego, consulte-se VAZ, 1999:138.

¹¹⁴ MARRAMAO, 1997:10.

todo o *atrativo sacro* do mundo, toda a carga de *transcendência necessária* no que há de propriamente político e social dentro do humano¹¹⁵.

Na radical rejeição que apresenta à noção de destino, na valorização de um tempo de ação em que pode o sujeito optar por fazer ou não fazer frente às suas circunstâncias¹¹⁶, na conseqüente negação de uma *natureza política* imanente no homem – que, de fato, sempre pode ter a ocasião de dizer *não* ao que se lhe apresenta¹¹⁷ –, o pensamento cristão define, numa expressão, um espaço para que o homem construa e procrie numa ordem nova.

Este é o espaço secular. Trata-se, porém, de um espaço que não pode nem pretende afastar o sagrado em suas bases. Para o pensamento cristão, o *saeculum* – expressão que, como lembra Marramao, deriva de *sero*, como *seminar*, *plantar*, *engendrar*¹¹⁸, e que no direito canônico designa a liberação de um clérigo a uma comunidade e às obrigações de sua Ordem¹¹⁹ – provém da própria sacralidade das coisas.

Com razão, se o sagrado, como Mircea Eliade demonstrou, é a manifestação de um mundo ontologicamente fundado, dentro de um cosmos que, segundo o modelo exemplar da Criação, é um universo perfeitamente organizado¹²⁰, não se pode compreender a concepção do espaço secular, no ambiente cristão, como uma absoluta dessacralização daquele mundo.

¹¹⁵ MILBANK, 1995:21-22. Reportando-se à tese de que a secularização, entendida nesses termos, consistiu num “processo providencial de efeito purificador” para o cristianismo, cf. BLUMENBERG, 1999:7.

¹¹⁶ A propósito, VAZ, 1999:174.

¹¹⁷ MARRAMAO, 1995:89.

¹¹⁸ MARRAMAO, 1997:10-11.

¹¹⁹ BLUMENBERG, 1999:19; MARRAMAO, 1997:16-19.

¹²⁰ ELIADE, 2001:26 e 144.

Resgatando uma noção que Thomas Kuhn tornou conhecida¹²¹, antes o que se pode dizer é que este secular é o entretempo de *dois paradigmas*: de uma visão de mundo em que o sagrado é um *pressuposto necessário*, e de uma outra visão em que o sagrado é uma *premissa vazia*.

Se não existe, no espaço secular do cristianismo, nenhum lugar para que se afirme que Deus foi suprimido, afinal, tampouco aqui se pode dizer que ele esteja ativo, presente. Toda a estrutura da filosofia política apresentada a partir do *novus ordo*, examinado no capítulo anterior, estabeleceu-se a partir de um conceito acabado: o conceito do *Deus ausente*, que aos homens permite ser, a um só tempo, *laicos e piedosos*¹²², e que aos negócios dos homens permite desligar-se do sagrado na mesma medida em que nele podem encontrar sua justificação.

Para usar da expressão de Eliade, o mundo secular que se fundou com a nova ordem continua a ser uma *hierofania*, um ato de manifestação do sagrado¹²³; mas a partir de então esta manifestação não será mais *necessária*. E com isso este espaço secular poderá ser examinado não tanto como um marco histórico de dissolução dos vínculos – que, afinal, não se dissolvem – entre a religião e a política¹²⁴, quanto como uma marca pela qual própria política, uma vez sacralizada, toma o lugar do espaço transcendental que, com essa sacralização, conferiu-lhe autonomia.

Tem lugar, desta maneira, um processo de apropriação que não se pode compreender só como um efeito de unidade lingüística que associa,

¹²¹ KUHN, 2000:116 e 189.

¹²² Sobre o ponto, e ainda sobre a “garantia constitucional” do *Deus ausente*, que sucedeu, entre os modernos, à concepção do *Deus soberano*, que era própria ao pensamento antigo, cf. LATOUR, 2000:38-39.

¹²³ Eliade, 2001:17.

¹²⁴ Sobre o ponto, mencionando a substituição da *Cidade de Deus* de Agostinho pelo ideal de *progresso infinito*, no século das Luzes, cf. SALDANHA, 1993:50. Consulte-se, ainda, ARENDT,

ontem e hoje, os aparatos do poder a um ponto de fuga para além deste poder, nem como apenas um reflexo invertido dos velhos mecanismos com que, nos primeiros séculos da cristandade, a terminologia e o cerimonial do Império Romano foi tomado de empréstimo pela Igreja¹²⁵.

Através deste processo, o espaço secular resultou por se afirmar como uma *representação do sagrado*, e por comandar, como assinala Claude Lefort, a adesão dos homens à nova ordem, segundo a qual os homens é que se devem fazer, assegurando a este regime uma *continuidade no tempo*, independentemente das *circunstâncias do tempo*¹²⁶.

Por isso se pode dizer que, na construção de um espaço secular, como lugar em que, fazendo-se a si mesmo, o homem ainda não desveste o mundo de sua carga teológica¹²⁷, o campo do sagrado é representado pelo próprio secular.

Afinal, como arremata Hans Blumenberg, na pletora de significados que se atribui à secularização, não se pode equacioná-la apenas como uma *mundanidade inigualada*, fenómeno que Hannah Arendt entreviu na perda moderna da fé – uma perda que, para ela, não significou um retorno do

1997:265; MARRAMAO, 1995:118-119; KOSELLECK, 1996:26; BLUMENBERG, 1999:31; 78; ROSSI, 2000.

¹²⁵ Sobre esse “método do *quid pro quo*”, com a utilização de conceitos teológicos para definir o poder político, e de conceitos profanos para estabelecer o ritual eclesiástico, cf. KANTOROWICZ, 1998:29 e 32; GARCÍA MARÍN, 1998; MARRAMAO, 1997:22-23; HERMANN, 1998:144.

¹²⁶ Sobre o tema da “permanência do teológico-político” no espaço moderno, cf. LEFORT, 1991b:251-252. Como não se desconhece, a tese foi expressa, em sua versão mais radical, por Carl Schmitt (SCHMITT, 1996:109). A crítica à analogia foi proposta por Hans Blumenberg, segundo quem, de qualquer forma, analogias não são bem qualificações conceituais que possam, com rigor, caracterizar o político na modernidade, pelo que melhor seria referir-se à noção de *legitimação* (BLUMENBERG, 1999:92-93 e 99; cf. também MARRAMAO, 1995:30-31 e 36; MARRAMAO, 1997:56-57).

¹²⁷ A respeito dessa *dessacralização do mundo*, em que, assumindo a condição existencial de *sujeito único e agente último da história*, o homem rejeita o apelo ao transcendente, cf. ELIADE, 2001:165.

homem ao seu mundo, mas antes uma alienação do homem em relação ao mundo¹²⁸.

A secularização de que se trata há de ser entendida sobretudo como o tempo da afirmação da autonomia do que é político através da sua subordinação ao que é sagrado.

Adiante, a partir desses pressupostos, o que se pretende desvelar é como o pensamento político medieval, vinculado por derivação à filosofia cristã, através de mecanismos que visavam a afirmar a carga teológica do poder temporal, terminou por definir uma gradativa substituição desse elemento transcendental pelo mesmo elemento que o representava: o fator do monarca.

14. Da teologia à representação: o estatuto do rei

A associação entre o *monárquico* e o *teológico*, que culminou numa concepção de *realeza sagrada* que se pode dizer arquetípica, quase se confunde com a história da construção dos corpos políticos, da edificação de um *poder em unidade* que, fazendo o sujeito regredir a um *estágio de espelho*, na acepção lacaniana, ordena o seu desejo de recuperar a sua imagem esfacelada, de reconquistar um corpo em plenitude – a imagem do poder a que ele serve, o corpo do monarca que ele adora¹²⁹.

Coerente com uma visão que não reconhece limites entre o *natural* e o *sobrenatural*, e em que se reivindica para o homem uma parcela

¹²⁸ ARENDT, 1997:265-266; MARRAMAIO, 1997:8; BLUMENBERG, 1999:8-9.

¹²⁹ Com essa interpretação, no contexto das estratégias de negação do mal político radical em nossos anos 30, consulte-se DUTRA, 1997:19-23. Sobre a angústia primitiva do *corps morcelé* no *stade du miroir*, a referência fundamental é de LACAN, 1949. Mais recentemente, cf. a tese de Giorgio Agamben sobre a simetria entre a figura do soberano e a do *homo sacer*: “a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação ‘política’ originária” (AGAMBEN, 2002:92).

intangível de divindade, a noção de um rei que é sacerdote, quando não é o próprio Deus, compõe um quadro comum nas sociedades antigas¹³⁰.

Uma interpretação possível identificaria a valorização tributada ao monarca pelo pensamento medieval – que, tal como ocorreu com aquelas sociedades antigas, também lhe atribuiu um posto de destaque na definição do político – ao conceito que dele sempre se teve: alguém dotado de um *corpo mortal* e de um *corpo intangível*, e afirmado como um *rei taumaturgo*, capaz de curar as pessoas com um toque de mãos, poderia ser analisado, afinal, apenas como mais uma manifestação do inominável nas entranhas do poder¹³¹.

Existe, porém, algo mais específico do que isso. No processo gradual por que passou o pensamento político medieval, até que fosse reconhecida a autonomia do que nele existia independente do teológico¹³², a interseção das atribuições do gládio eclesiástico com as funções propriamente políticas do príncipe, ao qual se conferia a posição de protetor da ortodoxia e da disciplina da Igreja, sem fundir essas duas estruturas numa hierarquia única, conferia ao soberano um primeiro elemento de afirmação como sujeito ativo na definição dos negócios do homem¹³³.

De fato, quando se passa a compreender a estrutura social como um *corpo político*, desprendendo-se de uma concepção que enxergava o próprio político como uma consequência do pecado natural¹³⁴, ou como um *lugar de transição* no caminho da vida eterna, e que portanto devia

¹³⁰ FRAZER, 1982:32-33 e 53; BLOCH, 1999:149. Veja-se, ainda, LOPES, 1997:69.

¹³¹ Cf. CANETTI, 1995:199-223. Para esta interpretação, cf. ainda ABAMGEN, 2002:99-101 e 106-108.

¹³² A respeito, MIETHKE, 2001:28.

¹³³ Sobre essa característica eclesiástica do poder temporal na idade carolíngia, cf. TABACCO, 1993c:165-166 e 172-173.

¹³⁴ Referindo-se à literatura patrística com esses termos, consulte-se SENELLART, 1989:20.

espelhar essa vida futura¹³⁵, passa esta estrutura a ser vista como um *mecanismo autônomo, senhor de sua própria determinação*¹³⁶.

A Coroa passa a ser vista, numa expressão, como *organismo artificial*¹³⁷, e é essa a base em que se fundamenta o tratado de Tomás de Aquino, que seu discípulo Ptolomeu de Luca complementou, sobre o governo dos príncipes, dedicado ao Rei de Chipre¹³⁸.

Assumindo o viver em sociedade, na esteira do aristotelismo político, como uma condição antropológica fundamental, porém, São Tomás já não justifica mais o governo do reino a partir de uma *substância* que precede a existência das coisas.

Sua justificação, agora, é essencialmente *orgânica*: “se houvera muitos homens e tratasse cada um do que lhe conviesse, dispersar-se-ia a multidão em diversidade”, ele afirma. “No mundo dos corpos, o primeiro corpo, isto é, o celeste, dirige os demais, por certa ordem da divina providência, e a todos os corpos os rege a criatura racional”; “no homem a alma rege o corpo, e, entre as partes da alma, o irascível e o concupiscível são dirigidos pela razão”; e se é assim, da mesma forma, no espaço político, “entre os membros do corpo um é o principal, que todos move, como o coração, ou a cabeça”¹³⁹.

15. Unção e autonomia nos corpos do monarca

¹³⁵ A respeito dessa leitura, feita da filosofia política de Agostinho, veja-se ainda SKINNER, 1999a:70; FORTIN, 181-183.

¹³⁶ Identificando o *Policraticus* de João de Salisbury como o modelo mais acabado dessa “metáfora mecanicista da sociedade”, veja-se BUESCU, 1996:34.

¹³⁷ MAITLAND, 1901.

¹³⁸ A respeito, cf. SKINNER, 1999a:73.

¹³⁹ TOMÁS DE AQUINO, 1997:128. Sobre a doutrina corporativa no *De regno ad regem Cypri* de Tomás de Aquino, cf. MIETHKE, 2001:87.

O primeiro de todos os corpos é o corpo do monarca. Ungido com os óleos santos da Igreja, como *membro* do corpo político e como sua *representação figurativa*, por ser o primeiro ele também se duplica. Espelhando os reis do Antigo Testamento – como Melquisedec, soberano de Salem, “sacerdote do Deus Altíssimo” (Gn14,18), tido pela tradição como figura e como representação do Cristo¹⁴⁰ –, o monarca passa a ser considerado, como Cristo, um *rex et sacerdos*. *Figura et imago Christi et Dei*, em tal

concepção o rei só se diferencia do Cristo porque se este é Deus pela eternidade, e pela natureza, o rei é Deus *per gratiam*¹⁴¹.

Num trabalho que se transformou na referência obrigatória para o estudo dos processos de afirmação da política moderna diante dos parâmetros teológicos do pensamento medieval, Ernst Kantorowicz demonstrou a base dessa duplicação real. A encarnação de um corpo político no corpo mortal do soberano, mais do que imunizar este corpo de suas imperfeições, transmite ao rei a imortalidade própria de quem se diviniza, à Coroa transfere a graça da perpetuação, ao político confere o poder da continuidade¹⁴².

Como, entre nós, Jacqueline Hermann deixou claro, a doutrina dos dois corpos do rei constitui uma formulação característica de um tempo em

¹⁴⁰ BLOCH, 1999:75-76. A tradição se inaugurou na Carta de São Paulo aos Hebreus: “Este Melquisedec é, de fato, rei de Salém, sacerdote de Deus Altíssimo. Ele saiu ao encontro de Abraão quando esse regressava do combate contra os reis, e o abençoou. Foi a ele que Abraão entregou o dízimo de tudo. E o seu nome significa, em primeiro lugar, ‘Rei de Justiça’; e, depois, ‘Rei de Salém’, o que quer dizer ‘Rei da Paz’. Sem pai, sem mãe, sem genealogia, nem princípio de dias nem fim de vida! É assim que se assemelha ao Filho de Deus, e permanece sacerdote eternamente” (Hb 7,1-3).

¹⁴¹ MIETHKE, 2001:55-57.

que, pela apropriação de uma linguagem essencialmente teológica, “a esfera do político procurava ganhar autonomia e independência, e buscava a centralização das decisões em torno da figura do monarca”¹⁴³.

O mesmo ocorreu com a idéia dos reis médicos, curadores das escrófulas dos súditos, que Marc Bloch identificou a um conceito de *milagre régio* apresentado, sobretudo, como a manifestação de um poder político. Derivado embora da bênção eclesial, este poder temporal se superpunha ao poder da Igreja, na medida em que os reis se apropriavam da graça e nasciam para uma vida mística, distinguindo-se dos leigos e assumindo um posto por si mesmo sagrado¹⁴⁴.

Ao reduzir-se a unção dos óleos santos, que aos monarcas atribuía aquela graça de derrotar a doença¹⁴⁵, a um simples ritual de reconhecimento para um fato consumado¹⁴⁶ – o fato de que os reis taumaturgos de algum modo *perpetuam* em suas curas –, cumpre-se uma espécie de “efeito perverso” na absorção do político pelo religioso: a absorção do religioso pelo político. Aqui, na síntese de Giacomo Marramao, “a secularização da *puissance royale* em soberania absolutamente intramundana (*summa*

¹⁴² KANTOROWICZ, 1998:25 e 170. Também cf. APOSTOLIDÈS, 1993:13-14; LADURIE, 1994:10-11.

¹⁴³ HERMANN, 1998:144. A respeito da racionalidade do discurso sobre a sacralidade do poder real, com a mesma tese de que “a aplicação da linguagem teocrática e cristológica ao rei não representa senão a sublimação da sua função pública”, cf. o ensaio fundamental de Giovanni Tabacco sobre as estruturas do reino itálico entre os séculos XI e XII (TABACCO, 1993b:125-126).

¹⁴⁴ BLOCH, 1999:68, 148 e 154.

¹⁴⁵ Em São Luís, com quem talvez tenha a “religião real” alcançado o seu mais alto patamar, como afirma Le Goff, “o *sagrado* é aquilo que exprime e na maior parte das vezes *cria* (a consagração é uma sacralização) uma ligação com os poderes sobrenaturais”, já que, para além de ser apenas uma *delegação de poder* ao rei coroado, ela “assegura que pela unção insuflaram-se forças sobrenaturais” no seu corpo (LE GOFF, 1999:734 e 738).

¹⁴⁶ BLOCH, 1999:165-166.

legibusque soluta potestas) historicamente se apresenta como verdadeira e própria inversão inesperada de resultados”¹⁴⁷.

O corpo do rei se faz assim visível, como diz Louis Marin, em três sentidos: como um *corpo histórico*, que é físico; como um *corpo político*, “visível como ficção simbólica, significada no seu nome, em seu direito, em sua lei”; e como *corpo sacramental*, figura e representação dos outros corpos¹⁴⁸.

Este corpo sacramental, prossegue ainda Marin, é o corpo de um *deus in terris*, motor primeiro e centro teórico da política e da terra; ele é, ao mesmo tempo, “o poder como representação e a representação infinita e absoluta do poder”¹⁴⁹. Na medida em que ganha autonomia em relação ao que há de *religioso* no *sagrado*, ao que há de *eclesial* no *político*, o rei passa a ser senhor do tempo e do espaço dos homens¹⁵⁰.

16. A afirmação do político: do sacramento ao oculto

E assim como, na liturgia eclesial, a noção de *corpus mysticum*, concebida originariamente para designar a manifestação do Cristo no Altar, sob a forma do pão e do vinho, terminou sendo também utilizada para descrever o *corpus iuridicum* da Igreja¹⁵¹, também o duplo corpo do monarca acabou sendo compreendido não somente como um espelho da imortalidade da Coroa, mas também como *extensão, manifestação e*

¹⁴⁷ MARRAMAO, 1997:22.

¹⁴⁸ Cf. MARIN, 1981:19-21.

¹⁴⁹ MARIN, 1981:84.

¹⁵⁰ Cf. BARBOZA, 2000:334.

¹⁵¹ Sobre essa evolução terminológica, associada a um momento em que a reflexão organicista e corporativa da sociedade se afirmava no pensamento político medieval, cf. KANTOROWICZ, 1998:129 e 132.

representação do grupo social ao qual ele se referia¹⁵². Isto é algo que, de fato, não é pouco.

Até quando, especialmente com Tomás de Aquino, ordenaram-se os sacramentos em apenas sete¹⁵³, a dogmática cristã os compreendia, indistintamente, como “todo ato que fazia um homem ou uma coisa passar para a categoria do sagrado”¹⁵⁴. A unção régia, pela qual se atribuía ao monarca poderes curativos, foi entendida nesses termos; mas mesmo depois desse momento não deixou o rei de se apresentar como um sacramento.

Há uma ressalva, entretanto. Como *signo sagrado e verbo visível*, “sinal que designa, contém e comunica na celebração cúlrica uma coisa sagrada”¹⁵⁵, como sacramento, enfim, ele incorpora o divino apenas na medida em que esse divino – uma *divindade aposentada*¹⁵⁶ – figura como um *símbolo funcional* para o corpo que ele quer representar, e do qual o próprio divino já se abstrai: o *corpo político*, de que os homens fazem parte e para o qual, num modelo que substitui o teológico pelo mecanismo das relações, os homens bastam.

E então se tem do mundo uma visibilidade que, no dizer de Henrique Vaz, se torna *operacional*: “uma visibilidade cuja norma de inteligibilidade não é a contemplação de uma ordem, mas a verificação do funcionamento de uma máquina hipotética construída segundo o critério da correlação funcional (matemática) das suas partes”¹⁵⁷.

¹⁵² A respeito, consulte-se HERMANN, 1998:148.

¹⁵³ Na *Suma Teológica*, veja-se a Parte III, 65, LXV, em TOMÁS DE AQUINO, 1989b:879-884.

¹⁵⁴ BLOCH, 1999:153.

¹⁵⁵ Cf. FEINER e LOEHRER, 1977:69.

¹⁵⁶ MILBANK, 1995:24.

¹⁵⁷ VAZ, 1998b:235.

Apresentado como *signo* do corpo político que ele comanda, tal como o seu retrato se apresenta como “sacramento político” do seu corpo natural, “envolvido num mistério que esconde o que revela”¹⁵⁸, o monarca se afirma, desse modo, como a *eucaristia* em que se enlaçam o *corpus verum* e o *corpus mysticum* do reino.

Nessa eucaristia, que já não precisa do divino para se afirmar, porém, importa mais que ela *traduza o sentido da corporação*, e menos – ou nada – que ela *manifeste algo que transcenda a esse corpo*. Como observa, uma outra vez, Louis Marin, evocando o que diz a *Lógica de Port-Royal* sobre o sacramento eucarístico, “não importa que o corpo do rei subsista em sua própria natureza, desde que ele excite em nossos sentidos a imagem de um corpo que nos recupera o próprio corpo do rei”¹⁵⁹.

Esta é a razão oculta no pensamento político medieval: o esvaziamento de uma *razão primeira* para as coisas do homem. A *abertura* daquele pensamento para as *estruturas instáveis* em que Giovanni Tabacco apontou algo como um “caos da Idade Média”¹⁶⁰, onde Deus era certo, mas também se ausentava paulatinamente de todas essas coisas, foi algo que passou a exigir do homem a fundação de critérios de conduta em que o *lugar da transcendência* não fosse mais um *lugar necessário*.

A retirada paulatina do divino, decorrente de sua absoluta transcendência, como conclui Marcel Gauchet, não se limitava a refletir a paulatina autonomia da razão humana, porque antes *motivava o itinerário dessa autonomia*¹⁶¹.

¹⁵⁸ MARIN, 1981:255.

¹⁵⁹ MARIN, 1981:254; ARNAULD-NICOLE, 1878:48-49.

¹⁶⁰ TABACCO, 1993a:28 e 41.

¹⁶¹ GAUCHET, 1999:57.

E dessa forma a representação do sagrado importava mais do que o sagrado. Como na *Lógica* de Port-Royal, agora o *corpo do rei* – natural, político, semiótico – representa o divino, e o divino é representado pelo rei. Mas não se pode dizer, como ali, que o real excite o sagrado pelo signo, pelo corpo¹⁶², porque antes se impõe, de maneira autônoma, com a função que antes caberia ao sagrado.

Agora, para parafrasear a *Lógica* de Port-Royal, o corpo político real já não se dá mais como signo do sagrado: o real *não é* a coisa que representa; o sagrado *não é* a coisa representada. O real basta sozinho.

Inaugura-se, assim, um ciclo de autonomia plena para o agir humano. É a este agir que vai tocar a afirmação de uma outra razão.

¹⁶² ARNAULD-NICOLE, 1878:47.

CAPÍTULO IV

DO ENCOBERTO AO NOVO MUNDO

*The Sun is lost, and th'earth, and no man's wit
Can well direct him where to looke for it.
And freely men confesse, that this world's spent,
When in the Planets, and the Firmament
They seeke so many new; they see that this
Is crumbled out againe to his Atomis.*

John Donne, *An anatomy of the World*

SUMÁRIO. 17. Do kósmos ao universo: a dissolução da primeira razão. 18. A cidade como obra de arte. 19. O homem como novo demiurgo. 20. Um mundo em desamparo: qual lugar?

17. Do kósmos ao universo: a dissolução da primeira razão

Naquele processo de secularização, de que o pensamento medieval é testemunha e também protagonista, como se viu no capítulo anterior, já não se pode falar de um vínculo de necessidade entre o signo e o conteúdo da coisa. Entre a coisa e sua representação, para fazer uso aqui da expressão de Foucault, já não existe mais um conteúdo que se assegure por uma ordem natural¹⁶³. A coisa não é *dada*, mas *proposta* para o homem, como coisa a se fazer. O lugar em que se encontra o homem já não é mais aquilo que define o seu destino. A fundamentação de sua conduta se desprende de um sentido transcendente.

É este o momento em que se dissolve o kósmos do sistema ptolomaico, hierarquicamente ordenado à base de uma *posição qualitativa*, em que o imutável das coisas celestes dominava a região sublunar da transição e da corrupção¹⁶⁴. Do *mundo fechado* de um kósmos perene se

¹⁶³ FOUCAULT, 2002:87.

¹⁶⁴ Cf. KOYRÉ, 2001:37-38; SOARES, 1999:168-169.

passa à noção de um *universo infinito*¹⁶⁵. A concepção do *movimento como estado*, que ao sujeito permite o *conhecimento*, mas

não o *domínio* da coisa, cede lugar à do *movimento como um processo* que ao sujeito atribui a posição de *senhor e artesão*¹⁶⁶. Compreende-se agora que *tudo é possível*¹⁶⁷, que a *natureza*, como lugar proposto ao sujeito, é um *objeto de fabricação manual*¹⁶⁸, cujo funcionamento pode ser *matematicamente controlado*.

O homem passa, então, a ser entendido como aquele que *pode assenhorar-se do mundo e transformar aquilo que o circunda*¹⁶⁹. Primeiro, com Nicolau de Cusa, que ao afirmar, em sua *De Docta Ignorantia*, que o universo não é finito, mas *interminatum*¹⁷⁰, para daí concluir pela *impossibilidade de se chegar a um conhecimento exato e definido a seu respeito*¹⁷¹, estabelece uma orientação intelectual nova, cuja base é o reconhecimento da natureza *conjectural e inconclusiva* das formulações sobre a realidade¹⁷².

Depois, com Nicolau Copérnico, que ao mesmo tempo em que absorve o sistema do *Almagesto* de Ptolomeu o ultrapassa e, colocando em questão as bases da cosmovisão antiga, com a afirmação fundamental de

¹⁶⁵ Sobre a passagem do *mundo fechado* ao *universo infinito*, veja-se KOYRÉ, 1991a:12; 1991d:155; 2001.

¹⁶⁶ Sobre a substituição da concepção do *movimento-estado* pela do *movimento-processo*, veja-se ainda KOYRÉ, 1991e:205.

¹⁶⁷ Cf. KOYRÉ, 1991c:47-48.

¹⁶⁸ DUBOIS, 1995:93.

¹⁶⁹ Cf. SOARES, 1999:66-67.

¹⁷⁰ Consulte-se ainda KOYRÉ, 1991b:19; KOYRÉ, 1991f:50; SOARES, 1999:135.

¹⁷¹ DUBOIS, 1995:99.

¹⁷² CASSIRER, 2001:25; ANDRÉ, 1998:89; BRANDÃO, 2001:99.

que *o centro da Terra não é o centro do universo*¹⁷³, verdadeiramente *despedaça essa cosmovisão*¹⁷⁴, espalhando pelo mundo o ceticismo diante do antigo e a perplexidade diante do novo¹⁷⁵.

Em seguida, com a introdução de um *espírito de precisão* aos cálculos astronômicos, pelas mãos de Tycho Brahe¹⁷⁶, e com o trabalho de Johannes Kepler, que aperfeiçoa o sistema copernicano e, com isso, o destrói¹⁷⁷, agregando ao mundo uma complexidade cuja solução, de acordo com ele, haveria de passar por uma *geometrização precisa do universo*¹⁷⁸, instalam-se as condições para o abandono cabal de uma visão de mundo que o tinha como *definitivo e hierarquicamente ordenado*¹⁷⁹.

E com Galileu Galilei, o livro da natureza já não poderá ser compreendido se seus caracteres, cifrados depois da desestabilização do mundo, não foram antes conhecidos. Sem o conhecimento da linguagem com que as coisas poderão ser controladas – e esta é a linguagem matemática –, lembra Eugenio Garin, “tudo será um como um percurso sem sentido, feito através de um escuro labirinto”¹⁸⁰. É este o novo *lógos*, à

¹⁷³ COPÉRNICO, 1989:516-521.

¹⁷⁴ Cf. ROSSI, 2001:122.

¹⁷⁵ KOYRÉ, 2001:38; KOYRÉ, 2001:37-38; SOARES, 1999:168-169. Sobre os efeitos da revolução copernicana nas idéias do homem a respeito de si mesmo e do seu lugar no mundo, veja-se KUHN, 2001:1-2.

¹⁷⁶ KOYRÉ, 1991c:51; HALL, 1988:131.

¹⁷⁷ HALL, 1988:140.

¹⁷⁸ Em Kepler, o conhecimento perfeito é o conhecimento matemático: com ele é que se trata, como acrescenta Luiz Carlos Soares, de “abandonar definitivamente o ‘mundo do mais ou menos’ para adotar plenamente o ‘universo da precisão” (SOARES, 1999:181). Citado pelo autor, cf. KOYRÉ, 1991e.

¹⁷⁹ Este abandono, como atestam Ortega y Gasset e Alexandre Koyré, teve o seu marco em Giordano Bruno, que embora sem ser sábio ou matemático, cinco gerações depois da obra de Copérnico, pôde compreender, em sua extensão, a grande ruptura provocada pela nova astronomia. A respeito, veja-se ORTEGA Y GASSET, 1989:76; KOYRÉ, 1991c:53; DUBOIS, 1995:99. Sobre a contrariedade de Bruno à doutrina do lugar natural, e as implicações disto na fundação de uma “cosmologia inteiramente aberta”, cf. DUPRÉ, 1993:60-61.

¹⁸⁰ Cf. GARIN, 2001:457. Sobre a “matematização da natureza” em Galileu, veja-se DUBOIS, 1995:93; HALL, 1988:28.

luz do qual se poderá compreender, dominar e transformar o mundo, as coisas cuja essência esvaziou-se¹⁸¹.

Na observação de Gadamer, enfim, a partir de Galileu surge uma idéia de conhecimento de mundo, de ciência, que se afasta dos fundamentos da primeira filosofia; propor que as coisas eram racionalmente controláveis, então, seria algo que só poderia ser adquirido ao preço da renúncia feita ao conhecimento do que existe em sua essência¹⁸².

18. A cidade como obra de arte

É este o contexto em que, seguindo a uma ordem nova, um novo mundo se apresenta. Trata-se agora de um tempo de *incerteza* que, por isso mesmo que *inseguro*, demanda uma *nova libertação* do homem em relação a um mundo que é fechado, baseado em pressupostos.

Para o pensamento medieval, como Ernst Cassirer demonstrou, “o homem encontra-se pura e simplesmente diante das forças que o circundam; está, por assim dizer, à mercê delas”¹⁸³.

Com o Renascimento, apesar da inegável relação de continuidade que ele mantém com a Idade Média¹⁸⁴, porém, o *mundo do alto* já não controla ou determina o *espaço sublunar*: tudo passa a situar-se num único plano, e esse plano cabe aos homens conhecer, controlar, determinar.

¹⁸¹ GARIN, 2001:458-459.

¹⁸² Cf. GADAMER, 1983:92. Acrescenta Hannah Arendt, a esse propósito: “A moderna concepção astrofísica do mundo, que teve início com Galileu, e a dúvida que lançou quanto à capacidade dos sentidos de perceberem a realidade, deixou-nos um universo de cujas qualidades conhecemos apenas o modo como afetam nossos instrumentos de medição” (ARENDR, 1997:273).

¹⁸³ CASSIRER, 2001:129.

São claros os vínculos entre essa nova cosmologia e a razão estética do Renascimento. Como esclareceu Cassirer, nos dois casos já não existe distinção entre o *mundo inferior* e o *mundo superior*. Tudo se encontra em um só nível¹⁸⁵, e até por isso é que, na construção da cidade renascentista, em contraste com uma arquitetura medieval que se desenvolvera de acordo com os ditames da Providência, Leonardo Da Vinci propõe um *planejamento* segundo traçados racionais¹⁸⁶.

À antiga *ordem natural*, que continua prevalecendo nas áreas rurais, contendo uma hierarquização estável na disposição das coisas, se opõe a construção de uma *ordem artificial* – a ordenação da cidade –, que é essencialmente instável¹⁸⁷, apesar da pretensão de conduzir suas linhas a partir de um planejamento cujo pressuposto é a sua conservação e o seu crescimento.

Através desse planejamento, transparece aquilo que Giorgio Muratore definiu como “uma teoria de projeto urbano”, que faria o espaço dos homens transformar-se do *espaço agregado* da cidade gótica ao *espaço sistema* da cidade da Renascença¹⁸⁸.

A técnica renascentista da pintura e do desenho em perspectiva reflete, de igual modo, a consciência de que num espaço descentrado só é possível trabalhar seguindo as

linhas imaginárias – critérios de ação – concebidas pelo artista¹⁸⁹.

¹⁸⁴ A respeito, cf. GARIN, 1996:9; KRISTELLER, 1987:112-116, 144 e 157; CASSIRER, 2001:9; BURKE, 1999:7-12 e 30-34; BIGNOTTO, 2001:27-31 e 204; SOARES, 1999:61.

¹⁸⁵ CASSIRER, 1997:63.

¹⁸⁶ Sobre a arquitetura de Da Vinci, cf. GARIN, 1996:58-61 e 72.

¹⁸⁷ A respeito da questão, veja-se SALDANHA, 1992:84-85.

¹⁸⁸ MURATORE, 1980:34 e 40.

¹⁸⁹ Com esse sentido, vinculando o perspectivismo a uma revolução na forma de ver o mundo do artista no Renascimento, consulte-se SANT'ANNA, 2000:43.

A diversidade e a incerteza sobre os dados do real só têm como se organizar na mente e no espaço humano, e portanto adquirir algum sentido, se tudo for apresentado em perspectiva¹⁹⁰, método que, na síntese de Deleuze, é como uma *potência de ordenar os casos*, um veículo sem o qual a desordem ameaça, e mesmo o caos¹⁹¹.

Sugerindo controle e repouso, as formas geométricas perfeitas – o quadrado, o círculo, o triângulo equilátero – são figuras privilegiadas nessa estética¹⁹², proposta, afinal, como instrumento de harmonização e ordenação das coisas¹⁹³.

Como afirma Arnold Hauser, assim, a arte renascentista espelha e confirma o racionalismo da vida cultural do seu período. As regras expressam um desagrado uniforme pelo que não se pode calcular ou controlar: “todos os critérios de qualidade artística são submetidos à minuciosa análise racional, e todas as leis da arte são racionalizadas”¹⁹⁴.

19. O homem como novo demiurgo

A exemplo do que ocorre com as regras de estética e, especialmente, com o novo modelo urbano do Renascimento, desenvolvido a partir de um desejo de “geometrização geral”¹⁹⁵, do qual resulta a idéia de cidade como *artefato humano*¹⁹⁶, também a dominação política e sua concretização pelo *stato* das facções governantes passam a ser compreendidas, na expressão de

¹⁹⁰ PANOFSKY, 1973:55-56; MARAVALL, 1997:313.

¹⁹¹ DELEUZE, 2000:42-43.

¹⁹² SANT'ANNA, 2000:28.

¹⁹³ Cf. PANOFSKY, 1994:71.

¹⁹⁴ HAUSER, 2000:284-285.

¹⁹⁵ BRANDÃO, 2001:77.

¹⁹⁶ Com essa expressão, estudando o círculo urbano do Renascimento italiano, veja-se BURKE, 2000:161.

Burckhardt, como uma “criação consciente e calculada”, como uma *obra de arte*¹⁹⁷, uma *realização técnica* cujo demiurgo é o próprio homem¹⁹⁸.

Desta idéia do *governante* como *arquiteto da cidade*¹⁹⁹ segue a consciência, formada na Chancelaria florentina a partir da influente figura de Coluccio Salutati, de que o governo das coisas humanas haveria de atender a uma “racionalidade geométrica, sem ambigüidades”, ordenadora de um sistema produzido por obra do homem²⁰⁰.

Apesar da convivência de uma concepção de política como de origem divina, definitiva e inviolável, e de um julgamento das instituições feito no pressuposto de serem elas obras humanas²⁰¹, no final os humanistas perceberam bem, conforme a observação de Newton Bignotto, que a imagem da cidade não constituía um *dado da natureza*, mas antes algo que exigia a própria produção, e a exposição de sua estrutura a todos os homens²⁰².

Descentrado pela revolução cosmológica que passa a assistir, agora é ao homem que cabe estabelecer as regras do seu mundo.

A partir desta mudança de foco, em sua oração sobre a dignidade do homem, Pico della Mirandola faz o Senhor lhe dizer: “As outras criaturas já foram prefixadas em sua constituição pelas leis por nós estatuídas. Tu, porém, não estás conectado por amarra nenhuma. Antes, pela decisão do

¹⁹⁷ Anotando, sobre o uso da expressão *stato* no Renascimento, que como tal se compreendia o poder e os instrumentos de um governante ou de um grupo dirigente – o estado dos Médici, ou o estado dos Sforza –, cf. BURCKHARDT, 1991:22. Referindo-se ao uso da expressão em Maquiavel, cf. BRANCOURT, 1976:41; GILBERT, 1970:152-153; VIROLI, 1999a:162-163.

¹⁹⁸ Cf. KLEIN, 1998:195.

¹⁹⁹ A respeito, veja-se GARIN, 1996:75.

²⁰⁰ GARIN, 1996:42. Sobre o contexto de Coluccio Salutati, que ao assumir a Chancelaria de Florença, em 1375, deu início à *fase heróica* do humanismo cívico italiano, veja-se BIGNOTTO, 1991:20-27; 2001:101-105 e 117-122.

²⁰¹ A respeito, veja-se GILBERT, 1970:40-41.

²⁰² BIGNOTTO, 2001:102. Consulte-se, ainda, BIGNOTTO, 1998:377.

arbítrio, em cujas mãos te depositei, hás de predeterminar a tua compleição pessoal”²⁰³.

É grande, de fato, o contraste com a visão anterior. Com Pico della Mirandola, para o homem não existe hierarquia, não há fronteiras; a abertura do homem em relação a um mundo que é ele mesmo aberto importa uma miríade de possibilidades sempre novas, que ultrapassam, como afirmou Cassirer, a *finitude circular* em que se resolvia a cosmovisão antiga²⁰⁴. Para repetir Sérgio Buarque de Holanda, pode-se então dizer que não será num *futuro póstumo*, mas na *vida diária* que, como artífice de si mesma, a condição humana encontrará o seu sentido²⁰⁵.

Reconstrói-se assim a idéia de *homem novo* de São Paulo, espelhada na imagem de Jesus (Ef 2,15), como contraste para um *homem velho* cujas práticas – “ira, exaltação, maldade, blasfêmia, conversa indecente” (Cl 3,10) – o cristianismo propõe expurgar. Mas agora o homem novo não é aquele cuja ação radica em *virtudes funcionais* à sua relação com o Outro, o transcendente: agora, o homem novo é o homem que se lança para o século, rumo à descoberta de si mesmo e do mundo²⁰⁶.

20. Um mundo em desamparo: qual lugar?

À consciência da imprecisão e da abertura do universo correspondeu a consciência de uma *ampliação geográfica* dos limites do espaço do homem, revelada pelo descobrimento do *Novo Mundo*²⁰⁷.

²⁰³ PICO DELLA MIRANDOLA, 1999:53.

²⁰⁴ CASSIRER, 2001:142. No mesmo sentido, frisando a importância da oração de Pico para a degradação final do cosmos medieval, veja-se BAKHTIN, 1999:319.

²⁰⁵ HOLANDA, 1998:188.

²⁰⁶ *Descoberta do mundo e do homem*: foi assim, como se sabe, que Jules Michelet qualificou o período renascentista (BURKE, 1991:12-13). Sobre essa noção de *homem novo* para o Renascimento, veja-se ORTEGA Y GASSET, 1989:69.

²⁰⁷ A respeito, cf. SOARES, 1999:57 e 130.

No início do século XVI, esta expressão foi usada por Américo Vespúcio numa carta dirigida a Lorenzo di Pietro de' Medici, intitulada exatamente *Mundus novus*²⁰⁸; mas o termo não se exaure no aspecto do espaço físico conquistado pelo homem, porque reflete ainda a *descoberta* como *invenção* de uma nova ordem, um “novo hemisfério da mente”²⁰⁹.

Uma descoberta que, primeiro, resulta do encontro do homem com a América e com aquele *outro homem*, o ameríndio, que, embora sem ser percebido como tal pelo europeu, em seu silêncio indica, entretanto, que as crenças do europeu não são as crenças deste outro²¹⁰.

Depois, uma descoberta resultante da pela exigência de que o homem seja guia e tenha como se guiar, em sua vida e no seu mundo, o que se dá através de mecanismos de cálculo que, desde o acúmulo das riquezas até a orientação pelas estrelas, pode-se dizer que se tornam uma obsessão para este novo tempo²¹¹.

É assim que se investe de toda a significação o termo *Novus Mundus*: novo, como continua Sérgio Buarque, não apenas porque, “ignorado, até então, das gentes da Europa e ausente da geografia de Ptolomeu, fora ‘novamente’ encontrado, mas porque parecia o mundo renovar-se ali”²¹².

Novo, ademais disso, não apenas pelo viço das terras que se abriam no horizonte, mas sobretudo pelos horizontes que se abriam além das terras. No testemunho de Tommaso Campanella, examinando esse tempo passado, tantas descobertas trazem a impressão de uma *aceleração da história* rumo a conjunções de que o próprio homem sabe, e que lhe

²⁰⁸ Cf. GINZBURG, 2000:163; BENNASSAR, 1998:89.

²⁰⁹ CHAUI, 1998:460.

²¹⁰ A respeito do “sentimento radical de estranheza” neste encontro, cf. TODOROV, 1999.

²¹¹ Cf. BORNHEIM, 1998:48.

²¹² HOLANDA, 1998:210.

cumprir controlar²¹³. “Há mais história em cem anos”, afirma o genovês da *Cidade do Sol* de Campanella, “do que existiu no mundo em quatro mil; e mais livros foram feitos neste século do que em cinco mil”²¹⁴.

É nesta hora de notável confusão, para usar da expressão de Ortega y Gasset²¹⁵, que Thomas More propõe sua Utopia. Forma por excelência de manifestação das inquietudes e das esperanças do seu tempo diante do novo²¹⁶, e sobretudo meio de controle de um real que já escapa ao controle²¹⁷, a obra de More é como o espelho das ambigüidades do Renascimento, de que fala Eugenio Garin: “além do anúncio de uma renovação, a tristeza de um ocaso”²¹⁸.

Em Utopia, as cidades seguem um mesmo plano²¹⁹. De forma simétrica e racional as paixões se desenvolvem, os afetos se enlaçam, tudo se controla. É uma organização que se pretende ser *tecnicamente apropriada* para suprir as necessidades da vida e a reprodução institucional da sociedade – e isto mesmo, como Habermas afirma, é o que caracteriza a Utopia de More como algo para além da razão dos antigos, como algo moderno²²⁰.

Diante de um sentimento de mundo que, revelando em que medida já não se poderia contar, nos negócios dos homens, com as coisas de Deus, como que abandonava estes negócios a si mesmos, as utopias do Renascimento introduzem uma visão de história que, orientada à

²¹³ ROSSI, 2001:87.

²¹⁴ CAMPANELLA, 1999:54.

²¹⁵ ORTEGA Y GASSET, 1989:68.

²¹⁶ A propósito, cf. MONETI, 1997:47.

²¹⁷ Cf. BACZKO, 1979:7.

²¹⁸ GARIN, 1996:79.

²¹⁹ Veja-se MORE, 2000:58.

²²⁰ HABERMAS, 2000a:59.

persecução de um *progresso infinito*, a partir de então atribui aos agentes humanos a tarefa de controlar o seu próprio destino²²¹.

Por trás desse tranqüilo racionalismo, porém, mantêm-se a afirmação de um universo infinito e indeterminado, e o espanto que se colhe da constatação de que o próprio futuro, que ao homem caberia controlar, não tem certeza alguma. Permanece, ainda aqui, a sensação de desamparo que John Donne percebeu diante da pulverização da anatomia do seu velho mundo:

*And new Philosophy calls all in doubt,
The Element of fire is quite put out;
The Sun is lost, and th'earth, and no man's wit
Can well direct him where to looke for it*²²².

²²¹ DUPRÉ, 1993:152.

²²² DONNE, 1997.

CAPÍTULO V

DO NOVO MUNDO A UMA OUTRA RAZÃO

De esta gloria y de esta quietud me vino a quitar una señora que, a mi parecer, llaman por ahí razón de estado, que, cuando con ella se cumple, se ha de descumplir con otras razones muchas.

Miguel de Cervantes, *Coloquio de los perros*.

SUMÁRIO. 21. A verdade efetiva das coisas. 22. Maquiavel e os limites do humanismo. 23. As incertezas e o universo: o barroco e o maneirismo. 24. A afirmação da técnica: cálculo e razão de Estado.

21. A verdade efetiva das coisas

Diante da nova anatomia do mundo, um domínio sereno e positivo das coisas pelo homem, de acordo com a esquematização linear do Renascimento, não será jamais um domínio seguro. A percepção de que a política não é o espelho de uma mecânica exterior, ditada pelo transcendente ou por formulações alheias ao que de fato se passa entre os homens, é a premissa para que se abandone as ilusões sobre a construção possível de uma cidade ideal.

Na afirmação de Gerhard Ritter, essa “insegurança de um destino que domina cego, pérfido e imperscrutável”, posta diante de um mundo cuja complexidade apenas aumenta, será o fundamento de uma outra forma de pensar o espaço político²²³, a forma de que aqui se vai tratar.

Este é o modelo de Maquiavel. Contrapondo-se à Utopia de Thomas More, associada a uma espécie de secularização

²²³ RITTER, 1958:34.

renascentista da Cidade de Deus medieval²²⁴, a todo aquele humanismo cívico que, no Renascimento, se aferrava a pressupostos metafísicos quando tratava de analisar a condição criativa do homem na cidade, ele postula agora tratar de uma *verdade efetiva das coisas* no exame do político.

“Sendo meu intento escrever algo útil para quem me ler”, diz Maquiavel, no capítulo XV do *Príncipe*, “parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva da coisa do que a imaginação sobre ela. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais foram vistos e que nem se soube se existiram na verdade, porque há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes sua ruína do que sua preservação”²²⁵.

Esta é uma análise, contudo, que não se propõe fazer apenas sobre *verdade real* da política, contrastante com o “idealismo” presente entre os pensadores do humanismo cívico²²⁶, mas também sobre uma *realidade eficaz*, isto é, *produtiva de conseqüências conscientemente concebidas pelos homens, para os homens*²²⁷.

Na esteira de antecedentes que, como demonstram Kantorowicz e Gaines Post, já estabeleciam um contraponto à

²²⁴ Sobre esta oposição entre Maquiavel e Thomas More, veja-se ainda RITTER, 1958:29; NEDEL, 1996:102. Com Habermas, todavia, pode-se dizer que eles também se aproximam, porque “ambos alcançam um novo campo de reflexão frente à antiga política, separando a estrutura do domínio do contexto ético” e consumando, com isso, a cisão entre o *ético* e o *político* (HABERMAS, 2000a:59 e 61).

²²⁵ MAQUIAVEL, 2001:73.

²²⁶ Cf. BIGNOTTO, 1991:137.

²²⁷ Em crítica ao equívoco de uma tradução apenas literal ao adjetivo *effetuale*, que no capítulo XV do *Príncipe* Maquiavel apõe ao substantivo *verità*, e que na verdade se compreende tanto como “efetivo” quanto como “eficaz, produtivo”, veja-se VIROLI, 1998:81-82.

imagem da política como algo *dado aos homens*²²⁸, ao mesmo tempo em que se apresenta como o expoente de uma tradição humanista consolidada do republicanismo cívico²²⁹, Maquiavel também se contrapõe a essas origens.

22. Maquiavel e os limites do humanismo

Já na introdução dos seus *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, Maquiavel escreve que se decidiu por “seguir uma senda ainda não trilhada”²³⁰.

Seu propósito é *atuar no universo e transformar o espaço político*, romper os entraves da fortuna, promover a fundação de um “continente novo” na política²³¹.

Maquiavel não ignora o transcendente, não desconhece a opinião de muitos de que, como ele afirma, “as coisas desse mundo são governadas pela fortuna e por Deus”²³². Ao tratar desta questão, no último capítulo do *Príncipe*, porém, sua afirmação como que transporta a outro plano aqueles elementos, e define, então, que a ação política é verdadeiramente uma ação humana, em movimento, desgarrada de todo pressuposto transcendente²³³.

²²⁸ A propósito, tratando das raízes históricas da razão de Estado já no séc. XII, cf. POST, 1992; KANTOROWICZ, 1998:159-160. Ao examinar o documento, até então esquecido, da defesa de Ferrante de Aragão contra a acusação de rompimento do tratado de paz celebrado com o Papa Inocêncio VIII, em agosto de 1486, Croce também pôde apontar, embora numa outra perspectiva, que o pensamento de Maquiavel deriva ainda de outras fontes (CROCE, 2000).

²²⁹ Sobre este ponto, veja-se SKINNER, 1999a:7; VIROLI, 1998:144 ss.

²³⁰ MAQUIAVEL, 2000:17.

²³¹ Examinando o papel da fundação política nesse “novo continente da política” de Maquiavel, veja-se BIGNOTTO, 1991:127-135; 1998:382.

²³² MAQUIAVEL, 2001:119. Quanto a este ponto, que em seu conceito seria a *virtù* de um “príncipe manipulador”, veja-se SCHNEEWIND, 2002:63-64.

²³³ Analisando a filosofia da práxis na ciência da política e da história a partir de Maquiavel, com este sentido, cf. GRAMSCI, 2000:56.

A fortuna, diz Maquiavel, só demonstra a sua força na ausência de uma *virtù* bem ordenada²³⁴. Se existem os desígnios divinos, Deus não quer entretanto *fazer tudo, substituir-se ao homem, anular nesse homem uma dignidade que provém da própria glória que a ele pertence*. É uma afirmação francamente teológica, como observa Sebastian De Grazia²³⁵; mas agora, definitivamente, essa teologia só se pode compreender como um *esvaziamento do divino e das regras predeterminadas nesse novo horizonte da política*.

No *Príncipe*, é uma linguagem nova a que propõe Maquiavel. Apenas na forma ele reflete a tradição dos *espelhos dos príncipes* medievais, modelos de representação do soberano perfeito²³⁶. A obra, que falhou na intenção mais imediata do florentino, de conseguir um posto junto ao novo senhor da cidade, Lorenzo de' Medici²³⁷, é uma revolução pelo seu conteúdo.

Com o *Príncipe*, a *virtù* deixa de ser o que era na tradição medieval e no humanismo cívico – um conjunto de *qualidades morais de conduta* do bom governante – e, convertendo-se em *instrumento de ação*, passa a ser compreendida como uma *habilidade técnica de governo*.

Seu distanciamento com relação à filosofia antiga e ao pensamento do humanismo cívico, como observou Lefort, é, portanto, conscientemente explícito²³⁸. Repetindo a observação de Quentin Skinner, para Maquiavel o príncipe

²³⁴ MAQUIAVEL, 2001:120. Aqui, como afirma Meinecke, “à fortuna há que sacudi-la e golpeá-la como a uma mulher a quem se quer” (MEINECKE, 1983:38).

²³⁵ DE GRAZIA, 1993:227-228.

²³⁶ A respeito dessa tradição medieval, que tem como melhores exemplos o *De Rege et Regno*, de São Tomás, o *De Regimine Principum*, de Egídio Romano, e o *Policraticus*, de João de Salisbury, cf. BUESCU, 1996:32-41; DE GRAZIA, 1993:291.

²³⁷ Veja-se SKINNER, 1999a:57; DE GRAZIA, 1993:597-58; BUESCU, 1996:44.

virtuoso não é aquele que pratica o bom governo, mas aquele que se dispõe a fazer o que a *necessità* imponha; a *virtù* termina por indicar um requisito de *flexibilidade* ou *indiferença moral* do governante, e não mais uma exigência indeclinável de conduta²³⁹.

É aqui, como Habermas acrescenta, que se estabelece uma concepção da ação política que já escapa ao contexto das tradições ligadas ao transcendental, afirmando-se, enfim, como uma *potência* sujeita ao cálculo estratégico e racional e destinada a *fins* construídos pelo homem²⁴⁰. Aflora aquilo que o próprio Habermas também definiu como uma *planificação*: uma ação racional que, dirigindo-se a “fins de segundo grau”, objetiva a afirmação dos próprios sistemas que a definem²⁴¹.

É verdade que, mesmo neste *território desgarrado* das ações do homem, tal como consideravam os fundadores do humanismo cívico, também Maquiavel entendia que na direção dos seus negócios a *política*, essa “ciência arquitetônica”, como a compreende Maurizio Viroli, destinada a “desenhar a forma da cidade e organizar o lugar e as funções das demais artes”²⁴², tinha um valor superior a qualquer técnica de governo, porque só ela poderia conduzir os homens ao bem maior, o bem da cidade²⁴³.

²³⁸ Cf. LEFORT, 1999:169.

²³⁹ SKINNER, 1999a:48; 1999b:142. A respeito, cf. ainda VIROLI, 1994:87, e SENELLART, 1995a:58, que lembra como Maquiavel, “parodiando o gênero dos *specula*, substituiu as virtudes do príncipe ideal por uma prudência habilidosa, feita pelo cálculo e pelo instinto”.

²⁴⁰ HABERMAS, 2000b:204; RITTER, 1958:33. Em igual sentido, cf. CASSIRER, 1997:162. Na releitura de Arnaldo Cortina à interpretação dada por Ernst Cassirer ao *Príncipe*, “a ciência política concebida por Maquiavel destrói o sistema hierárquico, a pedra angular da tradição medieval, pois as leis e os governantes perdem seu caráter divino” (CORTINA, 2000:224).

²⁴¹ Cf. HABERMAS, 2001:45.

²⁴² VIROLI, 1999a:152.

²⁴³ Veja-se ainda VIROLI, 1999a:146 e 1999b:6-7.

Na medida em que se trata o governo como coisa própria de quem a ele se sujeita, invertendo-se a ordem hierárquica tradicionalmente existente entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, para se dar primazia a esta última, entretanto, agora se trata também de estabelecer para o homem, e só para ele, em definitivo, a função de dirigir-se. Então, como afirma Hannah Arendt, o processo de *fabricação* torna-se o princípio de ação para os negócios do mundo²⁴⁴.

23. As incertezas e o universo: o barroco e o maneirismo

A concepção que se tinha da política e da cidade como entes universais, cuja tendência à harmonia conferia à sua existência uma estabilidade perene²⁴⁵, viu-se substituída, assim, pela noção de que os negócios humanos se dão numa dimensão de contingência e incerteza²⁴⁶. Porque responsáveis por si mesmos, os homens percebiam agora que se sujeitavam a processos sem rumo²⁴⁷, que por mais que se tentasse dar forma se mantinham indefinidos.

Esta inquietude frente ao novo que agora se apresenta ao homem provoca a fundação de uma subjetividade conflituosa, para a qual a tranquilidade racional do Renascimento não é capaz de dar mais resposta nenhuma²⁴⁸. Então, aos ideais de proporção meticulosa, de plasticidade e de linearidade, que são próprios da teoria artística renascentista, se contrapõe o ponto de vista do barroco e do

²⁴⁴ Sobre essa inversão hierárquica, e seus efeitos na instituição das prerrogativas do novo *homo faber*, cf. ARENDT, 1997:302-305, 308 e 312-313.

²⁴⁵ Cf. POCOCK, 1975:75.

²⁴⁶ Associando essa dimensão contingente, na qual não existe intervenção de agentes fora do tempo, veja-se ainda POCOCK, 1973:190.

²⁴⁷ BIGNOTTO, 2001:137.

²⁴⁸ Cf. BRANDÃO, 2001:104-105.

maneirismo²⁴⁹, fundado numa cosmovisão feita de mobilidade e de indefinição²⁵⁰.

A contraposição não pode ser vista, contudo, nem como uma *ruptura* com o Renascimento nem como uma *degenerescência* de padrões artísticos, formada por conteúdos negativos que, identificando-o como sinônimo de mau gosto, Croce privilegiou na sua análise do barroco²⁵¹.

Como Wölfflin demonstrou, a oposição da profundidade e da complexidade do barroco à superfície linear do classicismo originou-se do próprio Renascimento: se o Novo Mundo é um lugar sem lugares, onde o instável e o irregular se afirmam como desafios para o homem, importa que isso seja afinal percebido como fato²⁵².

É por isso que Maravall define o Renascimento como uma primeira manifestação da cosmovisão barroca²⁵³, e o próprio barroco como a consciência coetânea de um mundo tergiversado, um “confuso labirinto”²⁵⁴. Ele é o resultado da dissolução da continuidade hierárquica da antiga cosmovisão²⁵⁵, e de um processo em que, segundo Alexandre Koyré, o homem “perdeu seu lugar no mundo ou, dito talvez mais corretamente, perdeu o próprio mundo em que vivia”²⁵⁶.

²⁴⁹ Veja-se BLUNT, 2001:144-146; BRANDÃO, 2001:123 e 126; SANT’ANNA, 2000:43.

²⁵⁰ DUBOIS, 1995:102.

²⁵¹ Cf. CROCE, 1993:43. Tratando do maneirismo como uma “degenerescência do classicismo”, cf. também CURTIUS, 1996:341-342.

²⁵² WÖLFFLIN, 2000, 47-4, 73-74 e 77. Sobre o papel de Heinrich Wölfflin na afirmação dos valores positivos do barroco, veja-se HAUSER, 2000:444; HATZFELD, 1988:15-16.

²⁵³ Cf. MARAVALL, 1997:46, e ainda HAUSER, 1993:17. Examinando a estética de Leon Battista Alberti, cuja proposta, em pleno Renascimento, já inclui uma cosmovisão “plurarista, metafórico, instável, tumultuado, e um homem exilado e antinatural, como aquele que hauser via habitando o século XVI”, veja-se BRANDÃO, 2000:19 e 273.

²⁵⁴ MARAVALL, 1997:46 e 251-253.

²⁵⁵ Cf. NUNES, 1993:118-119; HOCKE, 1986:88.

24. A afirmação da técnica: cálculo e razão de Estado

Como observou Umberto Eco, a poética barroca pode ser apreendida, sob esta ótica, como a metáfora epistemológica das categorias de indeterminação do seu tempo. A obra aberta do barroco, caracterizada pela concepção de um “universo ampliado, rumo ao infinito”, espelha um mundo “em que a descontinuidade dos fenômenos pôs em crise a possibilidade de uma imagem unitária e definitiva”²⁵⁷.

Como toda a obra de Michelangelo prefigura, o homem agora percebe que o mundo é uma *terribilità*, uma plethora de angústias e desordens²⁵⁸ cujo contraponto é a premência por derrotar, pela técnica, a imprevisibilidade do futuro²⁵⁹.

Dentro desse contexto, nas esquisitas anamorfores do maneirismo, definidas como *aparências de aparências* dentro da obra do artista, como diz Gustav Hocke, percebe-se uma *reação racionalista ao ilogismo* que se afirma existir no mundo, e contra o qual se opõe o projeto de se construir uma *ordem por fazer*²⁶⁰.

Também nos negócios do homem de então se exige cálculo, método, previdência e ainda mais: que tudo isso venha sem qualquer recurso imperativo ao transcendente, esvaziado pelas implicações de uma nova ordem e de um novo mundo na direção desses negócios²⁶¹.

Na ausência do fator divino, a concepção que se tem do mundo e das coisas do homem como algo tergiversado,

²⁵⁶ KOYRÉ, 2001:13.

²⁵⁷ ECO, 1991:156-158. Com o mesmo sentido, veja-se HAUSER, 2000:452; BRANDÃO, 2001:200; ÁVILA, 1994:26.

²⁵⁸ Veja-se HOCKE, 1986:21.

²⁵⁹ Cf. SANT’ANNA, 2000:138 e 350.

²⁶⁰ Cf. Hocke, 1986:213-214. Veja-se também Veja-se também MARAVALL, 1997:350; SANT’ANNA, 2000:54 e 138. Sobre esse fator racionalista no maneirismo e no barroco, cf. PANOFSKY, 1994:77.

²⁶¹ MARAVALL, 1997: 127.

como Maravall assinala, pressupõe justamente a possibilidade de se constatar e de se construir uma ordem sobre tudo²⁶². Se é forçoso ao homem agir, a ele também é impositivo, como primeiro mandamento da política, que leve em conta critérios decisórios que a si mesmos bastem, e que sejam eficazes a tal ponto que lhes seja permitida a transgressão de outros critérios externos a ela²⁶³.

Os espelhos dos príncipes perfeitos se substituem, assim, pelos livros de conselho aos governantes, aos homens de estado; e nestes agora se diz, como acentua Maurizio Viroli, que “a política não é uma especulação sobre a perfeita república, mas a concreta arte de governar”²⁶⁴.

Esta nova linguagem se superpõe aos valores morais da primeira razão, e da filosofia civil do Renascimento: agora, o príncipe não é se vincula mais a esses valores; ele já não se limita pelo que lhe impede a afirmação da norma. Ele é, sozinho, o garante do seu estado²⁶⁵.

O ideal clássico da política, aquele *ideal humanístico*, proposto em defesa da liberdade cívica²⁶⁶, vê-se substituído, dessa forma, por uma concepção de *arte de estado* e de *técnica de governo* que, se antes era tida como uma linguagem distinta da linguagem da política²⁶⁷, agora se propõe como a única base de direção deste espaço de ação.

“No século barroco”, por isso, como conclui Richard Morse, “o cálculo político passou claramente do *Estado como bem*

²⁶² MARAVALL, 1997:252.

²⁶³ Cf. KOSELLECK, 1999:24.

²⁶⁴ Cf. VIROLI, 1994:163, referindo-se ao diálogo *Il segretario*, escrito por Giovan Battista Guarini em 1594.

²⁶⁵ De acordo, em análise ao estudo de Viroli, cf. BLOM, 2001:120.

²⁶⁶ A respeito, cf. especialmente VIROLI, 1998:49-50 e 61 e 63; SKINNER, 1999b:178.

²⁶⁷ Com essa distinção entre *política* e *arte do estado*, presente ainda em Maquiavel, cf. VIROLI, 1999a:161-162.

comum para o governo como arte²⁶⁸. Desligado da antiga *sabedoria*, este “cálculo do mundo” se afirma como o único procedimento racional adequado à ação e ao desvendamento dos pressupostos desta ação²⁶⁹.

A exemplo do que ocorre no colóquio entre os dois cães de Cervantes, ao se afirmar como regra de conduta para os negócios humanos, esse procedimento racional é impiedoso: definitivamente, ele afasta toda a ordem de razões que o precederam²⁷⁰.

²⁶⁸ MORSE, 2000:68.

²⁶⁹ A respeito, cf. SALDANHA, 1992:87; KOSELLECK, 1999:24.

²⁷⁰ CERVANTES, 1970:1.181. Veja-se a referência, também, em SANTAMARÍA, 1986:XI.

CAPÍTULO VI

O ESTATUTO DA RAZÃO DE ESTADO

*Ragion è sì, ma, detta poi di Stato,
ogni chiarezza intorbidando annera.
passò come ragione, e di ragione
guasta ogni legge e sotto a' piè la pone.*

Francesco Bracciolini,
L'elezione di papa Urbano VIII

SUMÁRIO. 25. A transgressão fora do tempo. 26. A distinção: entre a *ratio status* e a razão de Estado. 27. A experiência e suas fontes. 28. Do maquiavelismo à razão de Estado.

25. A transgressão fora do tempo

De outro lado, é bem verdade que o cálculo, na determinação do governo dos homens, sempre foi uma constante. Na observação de Raymond Polin, a *organização racional* das instituições é aquilo que é mais próprio da atividade política²⁷¹. A disciplina das transgressões ao direito e à moral, em situações de perigo ou de necessidade, é comum aos tempos todos. A introdução de uma *razão de governo* que, sobretudo nos casos de exceção, se pretenda aplicável em detrimento das regras ordinárias do direito e da moral, assinala Rafael del Águila, remontando à expressão de Campanella, deu-se já com a fundação da “pecadora Babilônia”²⁷².

Com o *Policraticus*, no século X, como se viu, João de Salisbury absorve e consolida a idéia de que o monarca, embora vinculado ao direito, é também o “portador de uma pessoa pública, que derrama sangue sem culpa”²⁷³, expressando, dessa forma, o

entendimento de que a *ratio communis utilitatis* lhe permite o manejo de *meios de exceção* em circunstâncias extraordinárias²⁷⁴.

²⁷¹ POLIN, 1975:30.

²⁷² Sem recurso à fonte, cf. DEL ÁGUILA, 2000:59.

²⁷³ Cf. KANTOROWICZ, 1998:76 e 345, que transcreve o trecho do Livro IV do *Policraticus*: “*Et quod princeps, licet sit legis nexibus absolutus, legis tamen servus est et aequitatis, geritque personam publicam, et innocenter sanguinem fundit*”.

²⁷⁴ Cf. SENELLART, 1989:31.

Princeps legibus solutus est, diz o *Digesto* de Ulpiano²⁷⁵. *Necessitas non habet legem*, afirmam as Decretais de Graciano²⁷⁶, numa construção que remonta à canonística e que, como acusa Gaines Post, foi com tal frequência utilizada a partir do século XII, que seria supérfluo repetir suas referências: “canonistas e legistas a ela se referiam em quase todo caso especial de interpretação da letra da lei”²⁷⁷.

Em sintonia com a noção medieval do *regimen*, compreendido como uma direção da cidade através dos meios adequados²⁷⁸, na Inglaterra Lord Bracton distingue o *gubernaculum* da *jurisdictio*, permitindo ao monarca, na conhecida síntese de McIlwain, poderes absolutos, quando se trata de “questões de Estado”: “nem os juizes nem ninguém”, afirma Bracton, “deve ou pode discutir as imunidades ou os atos reais”²⁷⁹.

No século XIII, a *Lei das Sete Partidas* se refere a uma *razón del Reyno*, que justifica critérios decisórios de exceção diante da impossibilidade de o próprio monarca defender seu reino²⁸⁰, e que encontra correspondência na *recta ratio* dos antigos: uma razão com que se cuida de defender, pelos melhores meios, uma comunidade política que, na esteira da idéia aristotélica de cidade, se entende como uma “comunidade natural”, assentada em bases transcendentais e instituída com fins preconcebidos²⁸¹.

Entre canonistas e glosadores da Idade Média, enfim, a “razão de governo” e a “razão do bem público” foram consideradas, como também demonstra Gaines Post, *princípios gerais do direito público*, especialmente aplicáveis às situações extraordinárias, que ameaçavam o *status regni*²⁸².

A partir dessas premissas, e no pressuposto, radicado na busca que Friedrich Meinecke fez por uma *idéia atemporal* da razão de Estado, de que como tal se haveria de entender a “compreensão racional do que deve ser necessariamente empreendido para preservar a saúde e a força do Estado”²⁸³, poder-se-ia

²⁷⁵ Cf. POST, 1992:34, que localiza a expressão no *Digesto* 1, 3, 31.

²⁷⁶ Cf., ainda, SENELLART, 1989:32, em alusão à primeira rescensão à *Concordia Discordantium Canonum* de Graciano (C.1 q.1, *dictum post capitulum*: “*Quia enim necessitas non habet legem, set ipsa sibi facit legem*”).

²⁷⁷ POST, 1964b:318.

²⁷⁸ Sobre a noção, veja-se SENELLART, 1995a:22-26.

²⁷⁹ Transcrevendo a expressão, cf. MACILWAIN, 2002:34, 36-37 e 51. Cf., também, SALDANHA, 1980:53, esclarecendo que “o ‘gubernaculum’ era a esfera do poder do rei enquanto autor de atos referentes ao governo do reino – atos, no caso, inacessíveis a limitações e impassíveis de questionamento (inclusive judicial). A ‘jurisdictio’, esfera correspondente à competência dos tribunais, correspondia ao direito”.

²⁸⁰ Trata-se do Livro II, XXI, Ley XI, das *Siete Partidas*, referido por POST, 1992:66, e DEL ÁGUILA, 2000:410.

²⁸¹ Nesse sentido, cf. VIROLI, 1994: 178.

²⁸² POST, 1992:65.

²⁸³ Com essa definição, veja-se POST, 1992:26; ECHEVERRÍA, 1998:xii-xiii. No pensamento de Meinecke, de fato, a *idéia da razão de Estado* se associa à de uma *lei motriz* para o Estado, com base na qual, “de uma maneira ou de outra, se governa”, sendo ela, portanto, um

sustentar, com Gaines Post, que ela teria raízes bem anteriores à do século barroco²⁸⁴, ou ainda, com Michel Senellart, que ao menos sua semente já existiria, por exemplo, na filosofia política e na ordem legal da Idade Média²⁸⁵.

O primeiro trabalho moderno de que se tem notícia sobre o tema, escrito em 1860 por Joseph Ferrari, um milanês a respeito de quem já se disse ser “muito italiano para a França, muito francês para a Itália”, “muito historiador para os filósofos, muito filósofo para os historiadores”²⁸⁶, sustenta precisamente esta *atemporalidade* da noção.

Autor quase desconhecido ainda hoje, em que pese a modernidade que Claude Lefort percebeu em sua obra²⁸⁷, Ferrari apresenta a razão de Estado, em 1860, como uma espécie de *recorrência histórica*, que ensina “as distâncias, os intervalos, os regressos que fazem alternar os governos, o ritmo que lhes exige, no espaço e no tempo, que se sucedam de uma maneira determinada”²⁸⁸.

26. A distinção: entre a *ratio status* e a razão de Estado

Mas a proposição só seria pertinente caso se tratasse de atribuir à expressão um sentido amplo, tal como aquele que, reconhecendo embora ser diverso do *conceito estrito* que a tradição consolidou, Raymond Polin já definiu: a da razão de Estado como uma *orientação racional que intervém, necessariamente, qualquer que seja o regime político considerado, e qualquer que seja a relação que se pretende estabelecer entre os valores políticos e os valores do direito e da moral*²⁸⁹.

O que caracteriza a política racional, desde a *primeira razão* dos antigos até o *regimen* medieval próprio do cristianismo, é a *transcendência dos valores* nos quais radicam os fundamentos extraordinários da subtração do governo às regras ordinárias. A se entender que a organização política é uma emanção de valores que se encontram acima dela, como Miguel Reale assinala, não se pode construir nenhuma concepção apta a justificar uma *vinculação exclusiva do poder às suas finalidades operacionais*²⁹⁰.

“fenômeno universal, de ocorrência comum na vida da humanidade” (MEINECKE, 1983, 4, 18, 27 e 106).

²⁸⁴ POST, 1992:26-27. No mesmo sentido parece entender, entre nós, João Adolfo Hansen, para quem a razão de Estado, desde a *República* de Platão até o *De regno* de São Tomás, passando pelo *De officiis* de Cícero, pelos *Annales* de Tácito e pelo *Policraticus* de João de Salisbury, teria correspondido ao “imperativo em nome do qual, alegando interesse público, o poder absoluto transgride o direito” (HANSEN, 1999:137).

²⁸⁵ SENELLART, 1989:11.

²⁸⁶ BOUNNAUD, 1992:II e III.

²⁸⁷ A respeito, cf. LEFORT, 1991a:177.

²⁸⁸ FERRARI, 1992:9.

²⁸⁹ Cf. POLIN, 1968:158. Reconhecendo que a amplitude da noção não é aquela de que trata a tradição, porém, veja-se também POLIN, 1975:30, e ainda DEL ÁGUILA, 2000:92-93.

²⁹⁰ REALE, 2002:74.

Daí por que Heinrich Rommen afirme, categoricamente, que uma razão de Estado feita de autonomia não se concilia com o cristianismo, por passar ao largo do caráter teleológico – e, em última análise, também teológico – da organização política²⁹¹. Também por isso, conclui Miguel Reale que admitir uma *ordem superior e transcendente* ao político é o mesmo que excluir a aplicação de regras decisórias para a justificação do comportamento político por virtude de uma *razão de agir*²⁹².

Pelo contrário, com o novo sentido de política, que se inaugura a partir da Renascença, aquela *ratio naturalis*, com que até então se governava a conduta do político diante da exceção, queda inativa, porque ineficaz²⁹³. Afastado o estatuto divino das coisas, instaurado no mundo um “Deus do sétimo dia”, destinado o transcendente a descansar e assistir o evoluir da sua Criação²⁹⁴, o cosmos governado por preceitos imutáveis é como que *desgovernamentalizado*: “o cosmos não é mais marcado por Deus à intenção do homem”, diz Dominique Ségлар; “e o poder político deverá buscar em si mesmo o seu próprio centro, a sua própria racionalidade”²⁹⁵.

A noção de *ordem política* deixa, de igual maneira, de radicar na *ordem divina* do mundo: seu ponto de partida, segundo a observação de Étienne Thuau, já não é a *criação das coisas*, mas a *fundamentação autônoma* do Estado²⁹⁶. E a razão de Estado é, nesse caso, o resultado da *descoberta* – ou da *fundação* – de um *lógos* político dotado de uma *estrutura própria*, de uma *ratio* intelectual e moral que só a ele diz respeito²⁹⁷.

Por isso mesmo, como deduz Michael Stolleis, não há sentido em se buscar, como Meinecke procurou fazer, uma definição sobre a *essência da razão de Estado*. Esta *essência* pressupõe a intenção de comunicar que o próprio Estado também teria uma essência, o que por certo, e a menos que se pretenda fundar uma *mistificação* na teoria geral do Estado, seria inconsistente e inútil, porque não identificaria *o que há de diverso* neste específico “percurso de linguagem”, característico da fundação do direito público moderno, que foi o do uso da expressão como uma *razão para a autonomia do político*²⁹⁸.

²⁹¹ ROMMEN, 1967:295.

²⁹² REALE, 2002:76.

²⁹³ Cf. BORRELLI, 1994b:174.

²⁹⁴ Usando a expressão, que remonta a Alexandre Koyré, cf. LE VAN BAUMER, 1990:94.

²⁹⁵ SÉGLARD, 1992:128.

²⁹⁶ Cf. THUAU, 1966:360; GORDON, 1991:9.

²⁹⁷ GARCÍA-PELAYO, 1962:8, 10 e 28; GORDON, 1991:9.

²⁹⁸ Cf. STOLLEIS, 1994:16-17. Sobre essa posição de Michael Stolleis, consulte-se também SENELLART, 2001:42-43.

Embora similares os termos que batizam os conceitos romanos de *ratio publicae utilitatis* e *ratio necessitatis* e a expressão *razão de Estado*, dessa maneira, seus significados num caso e no outro são absolutamente distintos²⁹⁹.

27. A experiência e suas fontes

O primeiro testemunho conhecido da nova expressão se encontra no *Dialogo del Reggimento di Firenze*, escrito em 1521 por Francesco Guicciardini, como uma análise do governo de Lorenzo di Medici e, ainda mais, como uma ocasião para consolidar a visão do autor sobre a função da *ação política*, associada a critérios de *eficiência racional* que se justificam como o *único método* apto à obtenção de resultados concretos³⁰⁰.

Ali, de passagem, quando trata do destino dos prisioneiros pisanos em Florença, Guicciardini observa que matá-los não seria, certamente, algo adequado a um bom cristão; mas quando se aconselha que se faça isto, assim se faz “segundo a razão e o uso dos Estados”³⁰¹.

A expressão não foi posta ali por acaso. Forjado pela linguagem vulgar, para designar a compreensão de uma *autonomia do político* em relação às regras ordinárias³⁰², o termo denota uma *orientação de prática política* que, ao superar os preceitos transcendentais até então imperativos sobre a sua atividade, se desenvolvia *a partir do próprio objeto* da política³⁰³. No *Dialogo del Reggimento di Firenze*, portanto, ele não é uma *curiosidade circunstancial* na fortuna da razão de Estado, mas uma

importante ilustração do que havia de novo no espaço público³⁰⁴.

²⁹⁹ VIROLI, 1994:XIII, em conclusão ao que observa: “a presença do termo ‘razão’ em ambas as definições não deve provocar equívocos: no caso da política, ‘razão’ significa *recta ratio* (...); no caso da razão de Estado, ‘razão’ tem um significado instrumental e indica a capacidade de calcular a eficácia dos meios em relação a um fim” (VIROLI, 1994:IX)..

³⁰⁰ Sobre o *Dialogo* e este seu pressuposto teórico, cf. GILBERT, 1970:106.

³⁰¹ Referindo-se à passagem, veja-se GARCÍA-PELAYO, 1962:29; STOLLEIS, 1998a:35.

³⁰² A propósito, consulte-se STOLLEIS, 1998b:294.

³⁰³ Ainda aqui, cf. STOLLEIS, 1998a:280.

³⁰⁴ STOLLEIS, 1994:25. Maurizio Viroli vai mais além, e entende que terá sido Guicciardini quem inventou, ou redescobriu, o conceito de razão de Estado em seu *Dialogo del Reggimento di Firenze*: “Antes da invenção desse conceito, todas as práticas políticas que repugnavam aos princípios da razão moral e cívica eram exculpidas pelo apelo à prática do Estado. Com a construção do conceito de razão de Estado, elas poderão ser exculpidas, e mesmo justificadas, por um apelo à nova razão (...). Guicciardini sabia bem que uma permissão ou justificação de ações com violação à razão moral e legal, baseada numa razão ou numa lei, é mais forte do que a escusa ou justificação baseada em referência às práticas correntes do comportamento costumeiro” (VIROLI, 1998:52).

Quando Giovanni Della Casa torna a usar da expressão, ela já é corrente entre os homens. Em sua *Orazione a Carlo V*, composta entre 1547 e 1549 para sustentar a restituição de Piacenza ao Duque Otavio Farnese, e jamais enviada ao seu destinatário, é ele mesmo quem acusa o fato quando afirma que o termo já se tornara uma voz comum³⁰⁵.

No texto, Della Casa distingue “a voz bárbara e feroz da razão de Estado daquela da razão civil”³⁰⁶, apontando a radical incompatibilidade entre a primeira, “falsa e dissoluta, e disposta ao engodo”, e a segunda, que é “simples, e correta, e constante”, com o que prossegue: “E porque alguns que se cegaram pela avareza e pela cupidez afirmam que Vossa Majestade não consentirá jamais em devolver Piacenza, segundo dispõe a razão civil, uma vez que a razão de Estado não comporta essa ação, digo-vos que esta voz não é apenas pouco cristã, porque é também bem pouco humana”³⁰⁷.

Depois de Guicciardini e Della Casa, se referem à razão de Estado, sempre com esta concepção de uma *má razão*, contrária ao direito, à moral e à religião, autores como Sperone Speroni, que em 1562 a equipara a uma tirania “que pretende dispor de leis até mesmo sobre Deus”, ou o embaixador veneziano Andréa Gussoni, que em 1562 trata dela como uma “utilidade própria, um argumento que se avalia na mente dos príncipes”³⁰⁸.

Contemporânea de Maquiavel, a nova expressão se viu associada à figura e às idéias do Secretário florentino, que apresenta o conceito da derrogação da moral e do direito em nome da salvação à cidade, por exemplo, nos seus *Comentários à Primeira Década de Tito Lívio*, onde ele afirma que, com glória ou com infâmia, a pátria deve ser defendida; e em qualquer caso ela será bem defendida³⁰⁹.

Por isso, quando condena a “falsa e perniciosa razão de Estado”, o espanhol Pedro de Rivadeneira, que se propõe à empresa de dar forma, no seu século, a uma “verdadeira razão de Estado”, a partir das virtudes do príncipe cristão³¹⁰, não poupa Maquiavel quando fala dele como “homem e ministro de Satanás”, que forjou “esta perversa e diabólica doutrina da razão de Estado em Itália”³¹¹.

Traiano Boccalini, segundo quem a razão de Estado, por efeito do conceito maquiaveliano de *virtù*, é uma lei útil aos Estados, mas contraposta à lei dos homens e de Deus³¹², também coloca o

³⁰⁵ STOLLEIS, 1994:25; STOLLEIS, 1998b:294.

³⁰⁶ Cf. BORRELLI, 2000:81; VIROLI, 1994:173.

³⁰⁷ Para a transcrição das partes da *Oração*, cf. DE MATTEI, 1979:13; SCHELLHASE, 1990:246; ECHEVERRÍA, 1998:xiv.

³⁰⁸ Os registros se encontram em GARCÍA-PELAYO, 1962:29.

³⁰⁹ MAQUIAVEL, 2000:419. Reportando-se ao texto, veja-se também FERNÁNDEZ GARCÍA, 1997:5.

³¹⁰ Veja-se o registro de Rivadeneira em FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1986:30.

³¹¹ RIVADENEIRA, 1998:7; FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1986:31 e 35-36

³¹² A respeito, veja-se VON STACKELBERG, 1992:261.

florentino, “condenado por seduzir e corromper o gênero humano, e por disseminar escandalosos preceitos políticos”³¹³, como o idealizador da noção.

A primeira obra dedicada ao tema – *Della ragion di Stato*, do jesuíta Giovanni Botero, que havia sido secretário de São Carlos Borromeo, e que terminou expulso da Companhia, por defender a doutrina da supremacia temporal do Papa sobre os príncipes³¹⁴ – surgiu em 1589, e também se inicia com a afirmação de que, ao lado de Tácito, Maquiavel é aquele de quem falam os que tratam da razão de Estado³¹⁵.

28. Do maquiavelismo à razão de Estado

É todavia no tratado de Botero, e não no pensamento de Maquiavel, que realmente se afirma, como uma consolidação daquilo que havia sido formulado na *práxis* do governo do seu tempo, o conceito moderno da expressão. É Botero, como García-Pelayo confirma, o primeiro teórico da razão de Estado, o primeiro que trata de dar ordem e precisão a esta *expressão geral*, que se vulgarizara tanto nas cortes quanto entre a população em geral³¹⁶.

Não que Maquiavel seja estranho ao tema da razão de Estado. A complicada relação entre um e outra, envolvida por uma série de acusações que já fizeram Lefort entender o maquiavelismo como um mito concebido pelos opositores de Maquiavel³¹⁷, tais como os da *escola eticista* do século barroco espanhol, que se empenham por forjar uma postura radicalmente anti-maquiavélica³¹⁸, denuncia que esta relação é, quando menos, *instrumental* para a afirmação do termo.

O aspecto essencial da construção do florentino permanece vivo no reconhecimento que os teóricos da razão de Estado dão à existência de um *horizonte mundano* para a ação política³¹⁹.

Além disso, como Michael Stolleis já demonstrou, Maquiavel formulou um problema de *separação da esfera política da esfera da ética e da religião* com que, sem dúvida, a razão de Estado está intimamente vinculada³²⁰.

Mas não será por isso que, com o próprio Stolleis³²¹, antes dele com Meinecke, para quem, desde meados do século XVI, todo interesse de Estado vinha a se chamar de *ragione di Stato*³²², ou ainda

³¹³ BOCCALINI, 1617a:421-422.

³¹⁴ Sobre o assunto, cf. TUCK, 1993:65.

³¹⁵ BOTERO, 1997:3.

³¹⁶ GARCÍA-PELAYO, 1962:29.

³¹⁷ Cf. LEFORT, 1986:78. SENELLART, 1989:36.

³¹⁸ A respeito, veja-se SANTAMARÍA-FERNÁNDEZ, 1986:1 e 11-18.

³¹⁹ VASOLI, 1994:63-64.

³²⁰ Cf. STOLLEIS, 1998a:35.

³²¹ STOLLEIS, 1998b:293-294.

com Norberto Bobbio, que, conceituando-a como a interpretação de que “a ação voltada para a conquista e conservação do Estado é uma ação que não possui um fim próprio de utilidade”, identifica o maquiavelismo como um aspecto da teórica da razão de Estado³²³, poder-se-ia dizer que Maquiavel seria o *precursor* dessa doutrina.

Primeiro, porque apresentar Maquiavel como *inventor* da razão de Estado é o mesmo que aceitar uma idéia de “fundador”, ou de “descobridor”, que se manifesta incompatível com a idéia, decerto mais exata, de uma *construção histórica* a partir da qual Gianfranco Borrelli denomina toda a teórica da razão de Estado como um *único livro*, multiforme e variado³²⁴.

Depois, porque Maquiavel propõe a política como *meio para ordenar o mundo*, subjugando as *regras fixadas* como empenho à eficácia de sua ação, e compreende, na esteira de Guicciardini, que tudo isso tem um *sentido de incerteza*³²⁵ que, como reflexo das incertezas do seu mundo, torna toda a ação precária, e todo o futuro imprevisível.

Já a tratadística da razão de Estado, iniciada por Giovanni Botero, pretende uma outra coisa. A razão de Estado, diz Botero, tende mais à *conservação* de um domínio público do que à sua *fundação* ou à sua *ampliação*³²⁶, e exige assim que *não se faça novidade*, não se alterem as circunstâncias. “Não há nada mais odioso nos governos”, ele continua, “do que alterar as coisas em que a antiguidade adquiriu boa reputação”³²⁷.

Este paradigma da conservação política, que Gianfranco Borrelli percebeu como característico na obra de Botero³²⁸, esclarece que, para além da proximidade que existe entre a teórica da razão de Estado e o pensamento de Maquiavel e de Guicciardini, evidenciada na presença de categorias comuns de *prudência* e de *técnica de agir* em qualquer caso³²⁹, já com a razão de Estado não se trata mais de *atuar com aquilo que ao príncipe se manifeste possível, com vistas a governar seus comandados e a se manter nessa posição de comando*.

Para retomar a observação de Silvio Suppa, enfim, pode-se dizer que enquanto a *razão maquiaveliana* propõe que, no conflito entre as *regras estabelecidas* e o *poder político*, existirá uma dimensão que é sempre aberta, a *razão de Estado*, consolidada pela obra de Botero, coloca o tema dessa

³²² MEINECKE, 1983:153.

³²³ Cf. BOBBIO, 2000a:21-22. Veja-se, ainda, FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1983:12, identificando a expressão com o pensamento de Maquiavel.

³²⁴ BORRELLI, 1994b:189.

³²⁵ A idéia é central no pensamento de Guicciardini, e se encontra explícita nos 58º dos seus *Ricordi (Serie C)*: “Como bem disse o filósofo: *de futuris contingentibus non est determinata veritas!* Andem por aí o quanto quiserem, que quanto mais andarem mais acharão esta sentença muito verdadeira” (GUICCIARDINI, 1995:77).

³²⁶ BOTERO, 1997:7.

³²⁷ BOTERO, 1997:59.

³²⁸ Cf. BORRELLI, 1993:80; 2000:158-163; 2001:175-180.

relação entre a lei e o governo de uma forma tal que a conservação da organização política tanto mais será passível de sustentação, quanto maior seja a sua capacidade de *motivação*, de *fundamentação*³³⁰.

A racionalidade que agora se apresenta é distinta da proposta por Maquiavel. Como Foucault assinala, o escopo da nova estratégia de ação não é reforçar o poder do príncipe, mas reforçar o Estado em si mesmo³³¹, numa trama que, a partir daquela *capacidade de motivar-se*, possa a organização política afastar a indeterminação que lhe tocava, formulando prognósticos de futuro controláveis, fazendo do *governo* e das *regras que lhe tocam* uma coisa só.

Com a teórica da razão de Estado, cai por terra o adágio de Aristóteles, retomado por Guicciardini em seus *Ricordi*, de que não seria possível antever as contingências do futuro³³². Agora, o propósito do governo é justamente tutelar este futuro, *presentificá-lo*, como afirma Gianfranco Borrelli, através de uma *seleção ordenada de escolhas subjetivas*, através de uma proposta de *fundamentação da fundação do poder político* pela via de uma justificação interna a ele e da instituição de *códigos uniformes de conduta humana*³³³.

À clareza com que se percebia aquele estado de incerteza, porém, apesar da novidade que se experimenta, substituirá um olhar ainda confuso, opaco e tão turvo, que através dele só se poderá enxergar que a sua expressão, como escreveu Francesco Bracciolini, citado por Benedetto Croce,

*passò come ragione, e di ragione
guasta ogni legge e sotto a' piè la pone*³³⁴.

³²⁹ Cf. BORRELLI, 2000:156.

³³⁰ Veja-se, a respeito, SUPPA, 1992:61, 68-69, 72 e 78. De acordo, Rafael Del Águila esclarece: “De fato, o jesuíta intenta algo que é estranho tanto ao universo de Maquiavel e de Guicciardini: o estabelecimento de uma técnica neutral, carente de qualquer *pathos*, que reduza o material histórico a uma regra de caráter geral” (DEL ÁGUILA, 2000:111).

³³¹ FOUCAULT, 2001:133.

³³² No mesmo sentido, cf. BORRELLI, 1994b:192.

³³³ Cf. GUICCIARDINI, 1995:77. Sobre o ponto, veja-se BORRELLI, 1993:80-81.

³³⁴ Consulte-se a referência em CROCE, 1993:112.

CAPÍTULO VII

DO ESTATUTO DA RAZÃO AOS LIMITES DA EXCEÇÃO

Et l'État enchaîné à une loi inflexible, à un système pré-établi, et dans l'impossibilité de se transformer indéfiniment, serait condamné à sombrer, comme le navire force de marcher toujours em avant avec les mêmes voiles, sous le même vent, dans la même direction.

Joseph Ferrari, *Histoire de la raison d'Etat*, Ch. IV

SUMÁRIO. 29. A razão como derrogação. 30. Do tacitismo ao segredo de Estado. 31. O desvelamento da exceção. 32. A razão como revolução.

29. A razão como derrogação

Botero deixa à vista a novidade da doutrina. No princípio da segunda edição da sua obra, de 1590, ele esclarece que a razão de Estado não se pode reduzir à *ragione ordinaria e comune*³³⁵, definindo, dessa forma, uma *passagem mental* que, já sem a hesitação ou a dubiedade de Maquiavel ou de Guicciardini, instituíra uma clara hierarquia na esfera do agir político, tendente à superação do conflito entre essas duas razões³³⁶.

A distinção tomou a marca de característica essencial da teórica da razão de Estado com a obra de Scipione Ammirato, que reformula a construção de Botero e apresenta o conceito sob vestes jurídicas³³⁷. Em seus *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, de 1594, diz Ammirato que por razão de Estado há de se entender aquela “contravenção da razão ordinária em respeito ao público benefício, ou em respeito a uma razão maior e

mais universal”³³⁸, com o que se diferencia do simples privilégio, na medida em que este se limita a um ajustamento da lei ordinária em benefício de um particular.

³³⁵ Cf. BOTERO, 1997:232.

³³⁶ A propósito, veja-se TENENTI, 1992:11-12, 17 e 21; GARCÍA-PELAYO, 1962:10.

³³⁷ GARCÍA-PELAYO, 1962:38 e 47; TUCK, 1993:68.

³³⁸ AMMIRATO, 1994.

É verdade que, para Ammirato, como pessoa pública e garante do bem comum, o príncipe teria uma prerrogativa explícita de derrogar toda a razão comum, “por respeito à defesa da sua pessoa contra aqueles que o ofendem”³³⁹. Mas ainda aqui se trata de “uma coisa oposta ao privilégio”³⁴⁰, porque o seu caráter é *operativo e vinculado à conservação das funções de governo*³⁴¹.

Partindo da noção proposta por Botero sobre a natureza da razão de Estado, Ammirato a reelabora para, daí, situá-la na perspectiva de um *princípio de derrogação*³⁴², afinado com o entendimento de que, num mundo tão complexo e imerso em experiências novas, o único instrumento adequado para que se possa *conhecê-lo e dominá-lo* é o de uma razão flexível, que possa enunciar, para cada hipótese, a regra apropriada de ação³⁴³. Em Ammirato, a razão de Estado não é uma *arte de governo*, mas a *dimensão extraordinária do próprio governo*³⁴⁴.

Compreendido como o fenômeno pelo qual, a partir do final do século XVI, Cornélio Tácito se apresenta como o mestre da nova política³⁴⁵, aquele que, no dizer de Boccalini, é capaz de desvelar, em sua profundidade, as *occultissime machinationi* do poder³⁴⁶, o tacitismo – de que o próprio Boccalini foi fator na Itália³⁴⁷ – se constitui, nesse período, como um dos pontos de base aos quais se associa estrutura teórica da razão de Estado³⁴⁸.

30. Do tacitismo ao segredo de Estado

Em Ammirato, o tacitismo é explícito. Atribuindo a Tácito a noção de *arcano d'imperio*, ou *arcano di signoria*, “leis secretas e íntimas e profundas, ou privilégios feitos em favor da segurança deste império ou senhoria”³⁴⁹, ele se atém a uma expressão que deriva dos *Anais* e das *Histórias* desse autor romano³⁵⁰, adotada para conceber a tese de que, na ordenação da política, o normativo encontraria limites

³³⁹ AMMIRATO, 1994; BORRELLI, 1994b:186.

³⁴⁰ AMMIRATO, 1994.

³⁴¹ Cf. BORRELLI, 1993:112.

³⁴² De acordo, veja-se VIROLI, 1994:179.

³⁴³ A idéia se deve a ANDREATTA, 2001:109.

³⁴⁴ ZARKA, 1994:107.

³⁴⁵ Cf. VIROLI, 1994:168.

³⁴⁶ Cf. STOLLEIS, 1998b:135-136.

³⁴⁷ A respeito, consulte-se VON STACKELBERG, 1992:259.

³⁴⁸ Com o mesmo sentido, veja-se FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1986:164; BALDINI, 2001:29.

³⁴⁹ Cf. SENELLART, 1994a:287.

³⁵⁰ Nos *Anais*, refere-se Tácito a *arcana domus* – segredos da casa – e a *arcana imperii* – segredos da política do império – em mais de uma ocasião (TÁCITO, 1989a:3 e 33). Nas *Histórias*, repete-se a expressão *arcana imperii* (TÁCITO, 1989b:190). A propósito, consulte-se STOLLEIS, 1998a:42.

práticos, e de que a complexidade dos negócios humanos exigiria a atuação de uma *técnica de exceção* para desafiar e controlar o espaço amorfo do real³⁵¹.

A partir desta interpretação sobre a extensão dos *arcana*, subvertendo a sentença de Ulpiano, de que *quod placuit princeps legis habet vigorem* – uma sentença que, como demonstraram Ernst Kantorowicz e Gaines Post, na filosofia política medieval dizia apenas que *a vontade da lei*, garante do poder imperial, deveria ser a *vontade do príncipe*³⁵² –, o pensamento barroco espanhol também dará boa acolhida à idéia de que a razão de Estado autorizaria ao monarca a atuar com uma *liberdade de ignorância* sobre os limites impostos pela lei³⁵³.

Também na Alemanha, especialmente a partir do tratado de Arnold Clapmar, *De Arcanis rerum publicarum*, de 1605, constrói-se uma vasta literatura influenciada por Tácito, em quem, de fato, já se encontra o preceito de que, se em toda grande punição

existe sempre uma injustiça, o dano individual se compensa pelo benefício público que provém daí³⁵⁴.

Definindo o *imperium* como o poder de forjar regras, Clapmar o vincula a um *ius defensionis* cuja funcionalidade conservativa evidencia as suas relações com a teórica da razão de Estado³⁵⁵. Deste *ius defensionis* deriva a noção de *arcana imperii*, com a qual Ammirato já identificara uma *boa e verdadeira razão de Estado*, inconfundível com os *dominationis flagitia* porque estes, sancionando privilégios odiosos, seriam em verdade o retrato da tirania e da *má razão de Estado*³⁵⁶.

³⁵¹ Examinando a questão, em que detecta “o problema fundamental que anima a discussão da razão de Estado”, enquanto vinculada ao tacitismo, cf. STOLLEIS, 1998a:52-53.

³⁵² A sentença de Ulpiano se encontra no *Digesto* I, 4, 1. Examinando o constitucionalismo de Bracton, para quem “a palavra *placuit* não deduzia um governo pessoal de inspiração divina do Príncipe, mas um governo quase impessoal ou suprapessoal do rei, controlado e inspirado pelo conselho”, já que “o que a ele aprazia tinha de aprazer, antes de mais nada, ao conselho de magnatas”, cf. KANTOROWICZ, 1998:104. Veja-se também POST, 1964a:83.

³⁵³ Dando o exemplo de Dom Francisco Manuel de Melo, que em sua *Política militar*, de 1638, diz que “os príncipes não estão enlaçados aos nós do costume, nem tampouco à lei; pois, como donos dela, podem afastar, derrobar e absolver quantas vezes sejam justos os motivos que concorram para isto”, cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1986:37. A acolhida, é claro, não foi jamais tranqüila: no barroco espanhol, além dos *tacitistas* e dos *realistas*, existiram aqueles que, a exemplo de Pedro de Rivadeneira, *eticistas*, falam de Tácito como um “gentil e idólatra e inimigo do Cristo nosso Redentor dos cristãos” (RIVADENEIRA, 1998:9).

³⁵⁴ TÁCITO, 1989a:152. Sobre a passagem dos Anais, em que Tácito faz Cássio dizer que “*habet aliquid ex iniquo omne magnum exemplorum, quod contra singulos utilitate publica rependitur*”, consulte-se ainda a referência clássica em MONTAIGNE, 1980:309, MEINECKE, 1983:27 e, mais recentemente, SENELLART, 1994a:289-290.

³⁵⁵ Sobre essa relação, veja-se STOLLEIS, 1998a:33 e 1998b:296; SENELLART, 1994a:287; SCHMITT, 1999: 45-46.

³⁵⁶ Sobre as noções, tanto em Ammirato quanto em Clapmar, cf. GARCÍA-PELAYO, 1962:48-49; STOLLEIS, 1998a:42; BOBBIO, 2000b:107; SENELLART, 2001:50-51.

Na literatura dos *arcana*, enfim, existem *ars abstrusae*, técnicas ocultas, que “derrogam o direito comum e oferecem uma aparência de injustiça”³⁵⁷; mas elas não se confundem, absolutamente, com os *mistérios de Estado* de raiz medieval.

Estes mistérios, como assinalou Kantorowicz, radicam de um *poder escondido*, inapreensível ao discurso racional³⁵⁸, e podem ser compreendidos como um *sacramento da separação* entre o humano e o divino, um “véu de tabernáculo”³⁵⁹. Já os *arcana*, de que falam Scipione Ammirato e Arnold Clapmar, assimilando-se à teórica da razão de Estado, integram um plexo operacional de técnicas de conservação política cujo pressuposto é a *exceção*³⁶⁰.

Mesmo em sua versão mais radical, que se encontra na obra do francês Gabriel Naudé sobre os golpes de Estado, a doutrina dos *arcana* – ali, compreendida como as *ações extraordinárias* que o príncipe se obriga a empreender nos *negócios difíceis*,

contra o direito comum, sem guardar qualquer procedimento, formalidade ou razão de justiça, preterindo o bem particular por um bem público³⁶¹ – assinala que esses *métodos de governo* só teriam lugar em situações excepcionais, extraordinárias, e não, como observou Julien Freund, na *administração normal e ordinária* dos processos decisórios³⁶².

31. O desvelamento da exceção

Como se percebe, a literatura dos *arcana* não é tanto uma *disciplina hermética* quanto, como propõe Chrétien-Goni, o desenvolvimento *em público* de uma técnica que, afirmando-se *secreta*, supõe a sua própria abertura³⁶³.

É justamente este o tempo que Paolo Rossi aponta como o do declínio de uma *sabedoria secreta das essências*, que por muito tempo funcionou como *paradigma teórico dominante* na comunicação do homem³⁶⁴. A partir do final do século XVI, este *mundo das coisas ocultas* é substituído por uma visão de

³⁵⁷ Cf. SENELLART, 1994a:287.

³⁵⁸ Cf. KANTOROWICZ, 1965; SENELLART, 1995a:246 e 2001:58.

³⁵⁹ Com esse sentido, veja-se RIBEIRO, 1999:220; PÉCORÀ, 1999:159.

³⁶⁰ Sobre as diferenças e as aproximações dos *mysteries of State* e dos *arcana*, consulte-se também SENELLART, 1995a:246; RIBEIRO, 1999:221.

³⁶¹ Rejeitando a construção de Botero, como a doutrina dos *arcana* de Ammirato e de Clapmar, por entender como razão de Estado um *excessum iuris communis propter bonum commune*, veja-se NAUDÉ, 1964:87, 106 e 112. Cf. também FREUND, 1975:145.

³⁶² FREUND, 1975:149; SENELLART, 1995a:258.

³⁶³ Cf. CHRÉTIEN-GONI, 1992:135-143.

³⁶⁴ Cf. ROSSI, 2001:45.

mundo – o *mundo dos engenheiros e dos mecânicos*, de que fala Paolo Rossi³⁶⁵ – para o qual, tratando-se de *codificar os meios de ação*, e de *criar um espaço de inteligibilidade* entre os sujeitos da comunicação, o *mistério* passa a ser considerado um *desvalor*³⁶⁶.

Por outro lado, a razão de Estado não se orienta tanto a uma *ocultação dos métodos* quanto a uma *construção estratégica* dos atos políticos. “Não existe somente o segredo na razão de Estado, mas também o que se apresenta como *decifrável*”, como diz Marcel Gauchet; “não existe apenas a exclusão de incidência das regras comuns, mas também a possibilidade de se julgar as razões dessa exclusão”³⁶⁷.

Os instrumentos de intervenção excepcional, como os *arcana* e os seus desdobramentos – dentre os quais aparece o segredo – são, portanto, acidentais a uma construção doutrinária cuja pretensão, mais do que tudo, é *conservar o comando e perpetuar a formação da decisão* para a organização política. A prática e a literatura da razão de Estado, como demonstrou Gianfranco Borrelli, não pretende dar base à intervenção nos tempos de exceção, mas legitimar um governo em que, estando tudo controlado, não exista exceção a resolver³⁶⁸.

Ganha um novo sentido, assim, a observação de Miguel Reale, para quem não parece ser essencial à teórica da razão de Estado a idéia de um “disfarce de legitimidade” dos atos que o governante repute apropriados, por menos justificáveis que sejam³⁶⁹. Porque, de fato, tratando-se antes de um *discurso* integrado a um *fim* – “racionalizar ao máximo”, como arremata Borrelli, “as técnicas de comando subjetivo”³⁷⁰ –, a razão de Estado não poderia servir apenas como uma *ultima ratio*, em face da qual todo argumento se cala.

32. A razão como revolução

Com esta nova racionalidade, a cultura popular se politiza. Os “assuntos de Estado” não se reservam mais apenas aos senhores. Já não se trata de um argumento que se deva restringir aos círculos da corte, ou em cartas reservadas: *o tema pode e deve ser discutido em público*³⁷¹.

Dentro de um movimento de publicização das ações de governo, como acentua Peter Burke, tais questões passaram a influenciar e a ser assimiladas – isto é, conhecidas – pelos próprios governados³⁷².

³⁶⁵ ROSSI, 2001:53.

³⁶⁶ Veja-se ainda, embora sem tratar da distinção entre os *arcana* e os *mistérios*, ROSSI, 2001:64.

³⁶⁷ GAUCHET, 1994:12.

³⁶⁸ BORRELLI, 1993:98-99.

³⁶⁹ REALE, 2002:72-73.

³⁷⁰ BORRELLI, 1994b:182.

³⁷¹ Cf. VIROLI, 1994:162.

Agora, governar significa demandar a colaboração de quem é governado através de um *consentimento público* do discurso emitido por aquele que governa³⁷³.

Se a razão de Estado, como aduz Eusébio Fernández García, não é apenas uma gama de estratégias tendentes à obtenção de um resultado, mas também uma técnica política conforme à necessidade de um *conhecimento prévio* do futuro, também com ele, afinal, pode-se concluir que, se há muito de *contingente* em seu discurso, por outro lado existirá bem pouco de *arbitrário*³⁷⁴.

Razão de Estado é uma expressão que ultrapassa as cercanias dos palácios, e rapidamente se torna popular. Em 1621, Lodovico Zuccolo observa que ela não existe apenas entre os conselheiros de corte ou os doutores das escolas: “os barbeiros também, e outros artífices vis, nas bodegas e nas esquinas, discorrem e questionam sobre a razão de Estado, e fazem crer que conhecem as coisas que se operam por razão de Estado, e quais não o fazem”³⁷⁵.

Pouco antes, em 1616, Boccacini também se lamenta a Benedetto Cantoni: “Até nas praças, os pescadores se insinuem nos discursos de política, surrando a Razão de Estado até a morte”³⁷⁶. Croce aponta a mesma queixa quando examina *Il Forastiero*, escrita em 1634 por Giulio Cesare Capaccio: “No bordel se ouve o seu grito, os nobres a têm por cerimônia, por ela os plebeus se fazem grandes, e até os astrólogos dizem que por razão de estado é que se movem os céus”³⁷⁷.

Trata-se, enfim, de um momento em que se expõem condições para que a ação política seja *visível*, para que as *razões dessa conduta* sejam *legíveis*, acessíveis ao público. O Estado da razão de Estado é aquele em que se faz possível uma *comunicação* e uma *publicidade* que, sem a consolidação dessa *nova política*, despregada de supostos transcendentais, não teria nem como existir³⁷⁸.

Esta é a *função positiva* fundamental da teórica da razão de Estado: desprender a prática política da autoridade tradicional de um comando junto ao qual não existem

argumentos, superando os limites pré-estabelecidos do espaço decisório³⁷⁹ e, com esta superação, instituindo um novo limite – o limite do argumento.

³⁷² BURKE, 1999a:286.

³⁷³ Tratando deste *espaço de discussão e de publicidade* no contexto barroco, cf. MARAVALL, 1997:144-145.

³⁷⁴ FERNÁNDEZ GARCÍA, 1997:8-9.

³⁷⁵ ZUCCOLO, 1621:54-55.

³⁷⁶ Veja-se o registro em DE MATTEI, 1979:35; VIROLI, 1994:173.

³⁷⁷ Transcrevendo o trecho, cf. CROCE, 1993:108.

³⁷⁸ GAUCHET, 1994:198 e 235.

³⁷⁹ Sobre tal função, cf. STOLLEIS, 2001:167; BORRELLI, 2001:184.

A inteligibilidade da razão de Estado é a contrapartida da adesão que a *fundamentação dos atos* e mesmo a *exclusão da incidência das regras comuns* sobre esses atos demandam do público, em garantia à conservação do próprio Estado³⁸⁰. Como conclui Marcel Gauchet, afinal, “quanto mais o Estado age segundo a razão de Estado, mais a sua ação se encontra aberta, a princípio, à investigação, sujeita à previsibilidade e à decodificação, exposta à apreciação do *público*”³⁸¹.

Por efeito da objetivização que traz aos fundamentos da ação política, assim, a profundidade da publicização experimentada a partir do argumento da razão de Estado torna possível conceber esse argumento como um *princípio de emancipação*. Pela razão de Estado, abre-se o espaço para a construção de um tempo em que a motivação dos atos não busca guarida em critérios transcendentais e, por isso, a final pode ser *conhecida e controlada*.

Partindo da obra de Lodovico Settala, cuja idéia de razão de Estado, exposta em 1627, é a de um “hábito do intelecto prático, chamado de prudência ou sagacidade”³⁸² destinado à construção de uma *interpretação limitativa da incidência das regras ordinárias*³⁸³, e na medida em que se juridiciza, este discurso tenderá a receber *domínios de aplicação* cuja contrapartida será a impropriedade de sua aplicação para além deles³⁸⁴.

Parafraseando Christian Lazzeri e Dominique Reynié, embora para contrapor a conclusão à sua idéia, pode ser dito, então, que não é paradoxal que a razão de Estado tenha contribuído para forjar uma identidade democrática entre nós³⁸⁵. Pode ser dito, para lembrar o que afirmou Ferrari, que sem ela, enredado em regras inflexíveis, não viria o novo: obrigados a singrar os

³⁸⁰ A esse respeito, veja-se o trabalho fundamental de GAUCHET, 1994:234-237, e ainda SENELLART, 2001:59-60.

³⁸¹ GAUCHET, 1994:237.

³⁸² SETTALA, 1994.

³⁸³ Cf. as referências feitas em BORRELLI, 1993:188.

³⁸⁴ STOLLEIS, 1998b:312-314.

³⁸⁵ Cf. LAZZERI et REYNIÉ, 1992:10, assinalando que “a experiência da razão de Estado é um momento crítico, onde o enfrentamento dos limites entre a autoridade legítima e o poder tirânico abre uma crise de identidade”.

mesmos mares, a manobrar entre os mesmos arrecifes, o Estado e a fundamentação dos seus atos não teriam objetivo algum a ser seguido³⁸⁶.

³⁸⁶ Cf. FERRARI, 1992:32.

CAPÍTULO VIII

DA EMANCIPAÇÃO AO GOVERNO DOS HOMENS

Our method of discovering the sciences is such as to leave little to the acuteness and strength of wit, and indeed rather to level wit and intellect. For as in the drawing of a straight line, or accurate circle by the hand, much depends on its steadiness and practice, but if a ruler or compass be employed there is little occasion for either; so it is with our method.

Francis Bacon, *Novum Organum*, 1st Book, 61

SUMÁRIO. 33. A razão como gênero e como discurso. 34. Razão de Estado e diretiva pastoral. 35. A tutela da religião como tutela na religião. 36. O governo do método.

33. A razão como gênero e como discurso

A partir da reconstrução que se fez, não há como entender a história da razão de Estado como algo integrado por uma violência de intenções ou de condutas, ilimitada por normas jurídicas ou regras morais.

Esta concepção, mencionada por Sergio Pistone³⁸⁷, se opõe à compreensão de que, no confuso contexto do século barroco, a razão de Estado é sobretudo um *discurso estratégico*, que postula uma persuasão pela retórica³⁸⁸. Ela procura converter o uso imediato da força – a *ultima ratio regni*, que se inscrevia nos canhões do Antigo Regime para identificar o recurso às armas como o *argumento final*³⁸⁹ – numa *técnica de comunicação*, destinada ao escopo de

³⁸⁷ PISTONE, 2000:1.067. Renato Janine Ribeiro acrescenta: “E a própria ‘razão de Estado’ o que é senão o reconhecimento de um domínio secreto, em que a razão cessa de ser universal, para que a vontade, ou o arbítrio, arbitre a relação entre os homens?” (RIBEIRO, 1993a:66).

³⁸⁸ No mesmo sentido, cf. MARAVALL, 1997:144-145.

³⁸⁹ TOSI, 1991:550.

produzir o assentimento dos destinatários do seu argumento³⁹⁰.

De fato, como observa Gianfranco Borrelli, a teórica da razão de Estado se filia a um gênero discursivo mais amplo: o da *civil conversazione*, que postula uma “ativação de percursos de civilização, de modalidades possíveis de encontro e de comunicação”, aptos a neutralizar conflitos existentes e imunizar a organização social de conflitos potenciais³⁹¹.

Inaugurado com o *Cortigiano*, de Baldassare Castiglione, que reivindica uma convivência de corte baseada numa *conduta apropriada* do fidalgo³⁹², este discurso da conversação civil culmina no *Galateo* de Giovanni Della Casa, o mesmo autor que trouxe para as letras, na fictícia *Orazione a Carlo V*, a expressão *ragione di Stato*.

No *Galateo*, o rústico personagem que instrui seu jovem interlocutor lhe propõe uma *ordenação pelos costumes*, um *convívio conforme a palavra*: “as palavras”, ele diz, “tanto nas falas longas como nas outras formas de argumentação, requerem ser claras para que todos da companhia possam entendê-las facilmente, e ainda belas quanto ao som e quanto ao significado”³⁹³.

³⁹⁰ Cf. BORRELLI, 2001:177.

³⁹¹ BORRELLI, 2001:177. Cf. também BORRELLI, 2000:67.

³⁹² Castiglione prenuncia esse objetivo quando fala de seu propósito de escrever sobre “a forma de cortesia mais conveniente ao fidalgo que vive numa corte de príncipes, de tal maneira que possa e saiba perfeitamente servi-los em tudo o que seja razoável, conquistando as graças deles e os elogios dos outros” (CASTIGLIONE, 1997:11).

³⁹³ DELLA CASA, 1999:57.

O tratado de Castiglione, que propõe ao cortesão uma “utilidade do *bem governar-se*” através do diálogo³⁹⁴, e a obra de Della Casa, que postula que esse diálogo seja exteriorizado por fórmulas de conduta aptas a um “intercâmbio comunicativo”, tendente ao compartilhamento entre os sujeitos³⁹⁵, e em todo caso orientado ao prazer da companhia, do sujeito com quem se dialoga³⁹⁶, são sinais de um *processo civilizador* que está na base da construção teórica da razão de Estado.

Este processo marca, como Norbert Elias aponta, o advento de alterações bem características sobre a forma como os sujeitos se submetem ao convívio, à formação de vínculos e às relações que se vêem forçados a desenvolver através da convivência³⁹⁷.

Pressupondo a comunicação, a nova racionalidade, que aflora nas sociedades de corte e dali se dissemina, demanda um *autocontrole* e uma *retração dos impulsos* por parte do sujeito³⁹⁸ – seja este sujeito quem seja, quer ele mande ou obedeça –, e exige uma *justificação de condutas* cuja solução será dada através de um *governo dos homens*.

34. Razão de Estado e diretiva pastoral

A cultura da nova racionalidade é uma *cultura de direção*: em sintonia com a sua extração barroca, para retomar a

³⁹⁴ Cf. BORRELLI, 2000:69 e 72.

³⁹⁵ BORRELLI, 2000:80.

³⁹⁶ Cf. PÉCORÀ, 2001:72 e 85.

³⁹⁷ ELIAS, 1993:195 e 230.

³⁹⁸ Cf. ELIAS, 2001:125-126.

expressão de Maravall, ela se propõe a *comover*, isto é, a *persuadir* o destinatário de sua mensagem³⁹⁹. Através da conversação, e de um *método de controle* das pulsões e das emoções pessoais, ela constrói um *habitus de sujeição* que, antes aplicado apenas ao homem da corte, será depois, como assinala Roger Chardier, difundido pela sociedade inteira⁴⁰⁰.

Este é o momento da *governamentalidade política*, uma racionalidade estratégica de ordenação das coisas que Foucault, com pertinência, associou à emergência da razão de Estado⁴⁰¹.

Absorvendo o modelo pastoral, elaborado pelo cristianismo como fórmula de orientação de conduta pela técnica da subjetivação de suas regras⁴⁰², e como método

para operacionalizar entre os homens a missão do pastor – apascentar cada uma e todas as ovelhas do rebanho que lhe foi confiado⁴⁰³ –, esta nova racionalidade se propõe como uma *técnica de subordinação* dos homens pelos homens.

Ao contrário, porém, do método pastoral do cristianismo, essa subjetivação de posturas não supõe a prevalência de valores transcendentais ao objeto do governo.

Com a doutrina paulina do direito divino, proposta em sua Carta aos Romanos, a autoridade política se afirma a partir de

³⁹⁹ MARAVALL, 1997:146. Adiante, acrescenta o autor espanhol: “o barroco pretende dirigir os homens, agrupados massivamente, atuando sobre sua vontade, movendo-a com recursos psicológicos manejados conforme uma técnica de captação que, enquanto tal, apresenta características massivas” (MARAVALL, 1997:150).

⁴⁰⁰ Cf. CHARTIER, 1992:22.

⁴⁰¹ FOUCAULT, 1997:82-83; 2000:285-285; 2001:131. Veja-se ainda SENELLART, 1994b; MAIA, 1995:101.

⁴⁰² GORDON, 1991:8; SÉGLARD, 1992:127.

⁴⁰³ Dando a linha desse método pastoral (Jo 21,17; Mt 9,36), as Escrituras o alimentam, na definição de Michel Senellart, como uma “arte de dirigir as almas” (SENELLART, 1995b:1-2 e 7).

uma legitimação metafísica⁴⁰⁴, de uma *organização do dogma* à qual se integra uma *polícia sobre as almas*⁴⁰⁵, e na qual, como observou Dominique Reynié, há sempre um risco.

Este é o risco do descontrole dessas almas, que poderá derivar de uma *crítica dogmática do dogma*, uma crítica conforme a qual o *obediente por razão absoluta* pode passar a *desobeder absolutamente*, a partir da opinião de que a autoridade já não esteja mais a exprimir, com exatidão, os fundamentos transcendentais do seu governo⁴⁰⁶.

Já a finalidade específica do novo governo dos homens, caracterizado justamente por uma *ruptura com a interpretação teológica dos atos de controle*, a qual até então se reputava o *fundamento da autoridade pública*⁴⁰⁷, não é a atualização de preceitos transcendentais no controle dos atos humanos, mas a *perpetuação da técnica do próprio governo*⁴⁰⁸.

Não se trata, assim, de comandar segundo a virtude, tampouco de governar por critérios decisórios forjados pela habilidade humana. Cuida-se, antes, de ordenar as coisas segundo regras que, como observa Foucault, “não se deduzem nem das leis

naturais ou divinas, nem dos preceitos de sabedoria ou de prudência”⁴⁰⁹, e que não se arriscam à desconirmação dos governados, porque estes já foram discursivamente convencidos do seu valor.

⁴⁰⁴ Cf. REYNIÉ, 1998:40. “Todo homem”, escreve São Paulo aos cristãos de Roma, “se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus” (Rm 13,1).

⁴⁰⁵ GAUCHET, 1999:135.

⁴⁰⁶ REYNIÉ, 1998:43-44.

⁴⁰⁷ Veja-se ainda REYNIÉ, 1998:39.

⁴⁰⁸ Cf. FONSECA, 2002:224.

É por isso que também Foucault sintetiza a teórica de razão de Estado segundo a concepção de uma *arte de governação* que, desprendida de qualquer lei divina, natural ou humana, tampouco se exige a respeitar uma “ordem geral” existente no mundo, ou um “modelo cosmológico”, ou um “ideal filosófico-moral”. Tendo por objetivo a conservação do Estado, esta técnica radica a sua racionalidade na realidade específica de sua existência⁴¹⁰; sua consistência deriva de um *consentimento* que também se propõe como algo racional.

35. A tutela da religião como tutela na religião

Nesta ordenação pelo governo dos homens, a partir do método pastoral a razão de Estado também poderá definir um modo de governar cuja finalidade, tal como acontece com seus pressupostos, tampouco dirá respeito ao divino, ao transcendente, mas apenas ao que seja propício ao próprio governo⁴¹¹.

A questão interessa porque contradiz um modo leitura desse novo gênero discursivo que o reputa como uma espécie de atualização das razões de Deus na ordenação da conduta dos homens. Para João Adolfo Hansen, por exemplo, a doutrina de Giovanni Botero apresenta uma razão de Estado “papista, absoluta e anti-herética”, uma razão que, como o próprio Botero apresenta na dedicatória do seu texto, dirigida ao bispo de Salzburg, se propõe como algo subordinado à lei de Deus⁴¹².

⁴⁰⁹ FOUCAULT, 2000:286.

⁴¹⁰ FOUCAULT, 2001:135.

⁴¹¹ Cf. SÉGLARD, 1992:133.

⁴¹² Cf. HANSEN, 1999:154. No mesmo sentido, cf. também CONTINISIO, 1997:XXXVI. Diz Botero, em sua dedicatória: “Mas o que me admirava, não tanto pela surpresa quanto pela indignação, era ver que uma maneira tão bárbara de governo merecesse tanto crédito, embora

Em Botero, segundo esta interpretação, o conceito de organização política seria igual ao do Estado cristão que Vieira pensou⁴¹³, e que, como Alcir Pécora observou, “não é jamais objeto autônomo de política, mas objeto de teologia política; não é resultado de uma laicização do pensamento sobre as formas de organização do poder entre os homens, mas o resultado de uma transferência – projeções, rebatimentos – da fundamentação sacra do poder da Igreja pela monarquia nacional”⁴¹⁴.

De fato, quando fala da influência da religião cristã sobre a razão de Estado, Botero enfatiza que, sem o auxílio sobrenatural da graça divina, não se mantém o Estado. Ao mesmo tempo em que assinala como necessário “que o Príncipe não sujeite à aprovação no conselho de Estado nada que não tenha sido antes examinada por um conselho de consciência, no qual intervenham Doutores excelentes em teologia e na razão canônica”⁴¹⁵, ele acrescenta, adiante: “É tal a força da religião nos governos, que sem ela qualquer outro fundamento do Estado vacila”⁴¹⁶.

manifestamente contraposta à lei de Deus, a ponto de dizer que algumas coisas são lícitas por razão de Estado, e outras o são por consciência” (BOTERO, 1997:4).

⁴¹³ No *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*, de 1640, Vieira alinha o destino dos homens à “condição verdadeiramente divina e à altíssima razão de estado” (VIEIRA, 2001b:457), e o mesmo ocorre no *Sermão dos Bons Anos*, de 1641, em que se refere à encarnação do Cristo como uma “grande razão de estado Divina” (VIEIRA, 2001c:377). No *Sermão da Sexta Sexta-Feira de Quaresma*, pregado em 1662, é mais enfático o discurso. “Matemos este Homem, por que não nos percamos todos, e perderam-se todos, porque matarem aquele Homem”, diz Vieira, aludindo ao “conselho contra Cristo” dos pontífices hebreus diante do anúncio de Jesus, para concluir: “Eis aqui em que vêm a parar os conselhos, e as políticas, quando as suas razões de Estado são contra Cristo (...). Senhor. A verdadeira política é o temor de Deus, o respeito a Deus, a dependência de Deus, a amizade de Deus: e a verdadeira arte de reinar é guardar sua Lei” (VIEIRA, 2001a:310 e 311).

⁴¹⁴ PÉCORA, 1994:131-132; 2000:130 e 138. Veja-se também HANSEN, 1999:138.

⁴¹⁵ BOTERO, 1997:72 e 73.

⁴¹⁶ BOTERO, 1997:75.

Mas aí a religião já não se põe mais como *dogma*, mas como *princípio de consentimento*, como aquilo que Yves Charles Zarka define como um “instrumento político preponderante para a manutenção da obediência dos sujeitos”⁴¹⁷.

Não se pretende que a religião cristã seja o *fator de justificação* do governo: com Botero, e a partir dele em toda a teórica da razão de Estado, a religião passa a ser vista como um *método operacional* destinado à conservação desse governo, colocando-se *no mesmo nível* de outros preceitos de racionalização, e que da mesma forma como ocorre

com a religião devem ser considerados como *princípios de conduta* do sujeito que governa.

“O conhecimento destas necessidades objetivas”, como Zarka acrescenta, “concernem o território, a produção de bens, as funções internas e externas da guerra entre nações; e isso abre o conceito de razão de Estado a considerações cuja lógica é exterior aos princípios de justificação ético-religiosa”⁴¹⁸.

Quanto mais a autoridade desenvolver estes métodos de governo, tanto menos sua legitimidade estará condicionada ao transcendente, e tanto mais a lógica da *representação* e da *fundamentação persuasiva da sua conduta* se apresentará como uma *razão autônoma* para a manutenção do seu governo⁴¹⁹.

Por isso, então, é que se deve observar que, mesmo quando se elabora *a partir da religião*, como ocorre, de forma marcante, com a literatura política espanhola do barroco, a

⁴¹⁷ ZARKA, 1994:106.

⁴¹⁸ ZARKA, 1994:109.

⁴¹⁹ A respeito, veja-se GAUCHET, 1999:58.

teórica da razão de Estado *dispensa a sua tutela*⁴²⁰, e na verdade *tutela a própria religião*, absorvida como preceito de que, mesmo quando não seja instrumental, o governo se vale para se afirmar e se manter.

Por isto, enfim, como Foucault sintetizou, esta teórica não é a de uma *arte de governo* segundo leis divinas, mas antes uma *técnica de ação* ordenada à própria potência do Estado⁴²¹.

36. O governo do método

Esta técnica de ação é uma *ciência*. “Saber governar é uma ciência”, afirma Sancho de Moncada, partidário dessa orientação, no primeiro capítulo de sua *Restauración de España, de 1619*⁴²². “Governar pressupõe uma ordem”, escreve em Guillaume de La

Perrière, em 1567, “de sorte que sem ordem não se pode governar devidamente. O governo é a correta disposição das coisas, de forma a conduzi-las a um fim conveniente”⁴²³.

Em lugar de *impor uma lei aos homens*, na afirmação de Foucault, a partir daí se passa a pretender dispor sobre a *condução de coisas para um objetivo adequado*⁴²⁴, introduzindo-se no governo a economia e a ordem, e com

⁴²⁰ Cf. MÉCHOULAN, 1994:260. Nas escolas eticista espanhola, dessa forma, embora centrada numa *razão de Deus*, a literatura “tende a focar o interesse na razão de Estado, ultrapassando o lado transcendental da equação religião-política. Em outras palavras, a busca de ‘regras’ com que dotar a sua ‘doutrina’ política será feita dentro de um vazio ético”, impelido pelo desejo de compreender o funcionamento da face secular do político (FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1986:124).

⁴²¹ FOUCAULT, 2001:135.

⁴²² Para a referência, cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1986:186.

⁴²³ DE LA PERRIÈRE, 1567:23.

⁴²⁴ Tratando do *Le miroir politique* de De La Perrière, obra em que avistou a fundação dessa regra de ação própria daquela estabelecida pela literatura da razão de Estado, e segundo a qual “não se trata de impor uma lei aos homens, mas de dispor as coisas, isto é, utilizar mais táticas do que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas”, veja-se FOUCAULT, 2000:284.

isso se estabelecendo para ele uma conformação de *artifício técnico*, fundamentado na experiência⁴²⁵.

Como pretende Althusius, a administração se destina à organização dos meios para acrescentar vantagens à vida social, ou para impedir que ela sofra prejuízos⁴²⁶: ela é uma *ratio* que, a partir da definição do Estado como uma comunidade tendente à auto-suficiência, explicita que se trata de uma potência que não depende de nada que lhe seja superior⁴²⁷.

Esvaziado de qualquer *finalismo transcendente*, o Estado toma a forma de um *mecanismo* disposto a perseguir uma finalidade que o próprio governante lhe propõe, e que portanto, na observação de Marcel Gauchet, não é objetivamente determinável⁴²⁸.

Compreender a razão de Estado como arte de governar, ou como método de administração, é algo que se liga ao desenvolvimento da *aritmética política*⁴²⁹, técnica de descrição e previsão inspirada por William Petty e definida por Charles Davenant como “a arte de raciocinar com símbolos sobre as coisas relativas ao governo”⁴³⁰: uma ligação que confirma a filiação de toda a teórica da razão de Estado à concepção

mecanicista que se afirmou, especialmente a partir da metade

⁴²⁵ Cf. RABINOW, 1999:39-40.

⁴²⁶ ALTHUSIUS, 1964.

⁴²⁷ Cf. SENELLART, 1994a:284.

⁴²⁸ GAUCHET, 1994:229.

⁴²⁹ FOUCAULT, 2001:134.

⁴³⁰ Veja-se a referência em SCHUMPETER, 1997:209-211. Cf. também REYNIÉ, 1992:74; LE VAN BAUMER, 1990:133.

do século XVI, como efeito do contato do homem com um mundo que já não era o mundo da razão primitiva, daquela primeira razão dos antigos⁴³¹.

Da constatação do novo – de uma nova ordem, de um novo mundo, de um contexto social cuja legitimação não tinha como se fundamentar segundo uma ordem transcendente –, como Paolo Rossi assinala, teve origem um experimentalismo em que a adoção do *modelo máquina* era uma conseqüência que se poderia quase chamar de *mecânica*⁴³². Este modelo, acrescenta o autor, “torna-se a imagem de uma realidade constituída de dados qualitativamente mensuráveis, na qual cada elemento (como cada peça da máquina) cumpre a sua função com base numa determinada forma, em determinados movimentos e velocidade de movimentos”⁴³³.

Resta pouco, depois disso, para que o conhecimento dos métodos de governo dos homens não esteja sujeito ao público: sendo máquina, este governo é ele mesmo *controlável*.

Como a ciência na obra de Bacon, cujo sabor é o de uma *reforma total*, apoiada na certeza da transformação⁴³⁴, também da razão de Estado se pode dizer que ela não depende da firmeza nos punhos dos sujeitos, mas apenas da

⁴³¹ De acordo com essa idéia, cf. GARCÍA-PELAYO, 1962:28; BOBBIO, 2001:81. Sobre esta *abordagem engenheira* da aritmética política, que, caracterizando-se por se ocupar de *questões logísticas* em lugar de *fins supremos*, cf. SEN, 1999:20-21.

⁴³² A respeito, veja-se ROSSI, 1989:18-19, 67 e 118. Ortega y Gasset também dizia: “Não é casual que a técnica por antonomásia, a plena maturidade da técnica, se tenha iniciado por volta de 1600; justamente quando, em seu pensamento teórico do mundo, o homem passa a entendê-lo como máquina (...). Antes, se acreditava que o mundo corpóreo era um ente não-mecânico, cujo ser último se constituía por poderes espirituais mais ou menos voluntários e incoercíveis. O mundo, como puro mecanismo, ao contrário, é a máquina das máquinas” (ORTEGA Y GASSET, 1957:45).

⁴³³ ROSSI, 1992:135.

⁴³⁴ Cf. ainda ROSSI, 1989:75; DUPRÉ, 1993:74.

existência de uma régua e de um compasso que desenhe as suas ações: ela equipara, assim, os homens todos, mais ou menos astutos, mais ou menos engenhosos⁴³⁵.

⁴³⁵ BACON, 1989:113.

CAPÍTULO IX

DO GOVERNO À PRIMEIRA RAZÃO

*The reason's obvious, interest never lies;
the most have still their interest in their eyes,
the power is always theirs, and power is ever wise.*

John Dryden, *The Medal*

SUMÁRIO. 37. A razão como interesse. 38. A economia como fundamentação. 39. O argumento e a transcendência. 40. Um retorno à primeira razão.

37. A razão como interesse

O método só poderá se afirmar, entretanto, a partir de um critério que materialize a igualdade que ele pretende estabelecer, no governo dos homens, entre os homens. A nova racionalidade política não tem mais como se fundamentar numa *subjetividade transcendental*, ou numa *ordem natural das coisas*: sua fundamentação tem ser *procedurística*, destinada à satisfação concreta dos problemas, porque subordinada ao projeto propriamente humano de *intervir e dominar seu ambiente*⁴³⁶.

Este critério de fundamentação já não poderá ser aquele *suporte comum* que, em Platão, expressa a idéia de um bem justo que remonta ao transcendente, como *princípio de totalidade* cuja fundamentação deriva da *presença normativa dessa própria idéia*⁴³⁷.

Não poderá tampouco ser aquele *koinh~ sumféron* que, em Aristóteles, por rejeição à doutrina platônica das idéias, funciona como indicativo para o *desejo natural* de equidade e

⁴³⁶ Tratando da questão da fundamentação da racionalidade do método de conhecimento empírico, com esse sentido, veja-se OLIVEIRA, 1993:44.

⁴³⁷ De acordo, cf. VAZ, 1998a:155; RANGEON, 1986:41 e 46.

de justiça dos membros da pólis – também ela uma *criação da natureza* –, e que hoje se traduz por *interesse comum*⁴³⁸.

Para fundamentar o governo dos homens, o critério não poderá ser a *utilitas publica* de Cícero, associado a um bem que se reputa superior até mesmo ao organismo que tem por fim dita-lo – o Senado romano⁴³⁹ –, e cuja ofensa *contra naturam est*⁴⁴⁰.

Nem poderá ser o *bem comum* do cristianismo, que São Paulo exorta os tessalonicenses a procurar sem descanso⁴⁴¹, que São Tomás assenta como aquele que precede a qualquer outro⁴⁴², e que embora seja “coisa deste mundo” se reporta em qualquer caso a um bem divino, que ultrapassa o próprio mundo⁴⁴³.

Numa comunidade política em que não há mais nada *natural*, em que tudo é artifício humano, o fundamento de ação, a razão de sua existência e de sua legitimidade, não poderá ser outra coisa do que o *interesse*⁴⁴⁴.

A partir de Guicciardini, que, talvez pela primeira vez na escrita política moderna, em sua *Storia d'Italia*, dá um uso corrente – e depreciativo – à expressão, para condenar os *interessi propri*, quando em contraste com o *interesse degli*

⁴³⁸ Cf. GAUDEMET, 1998:6; RANGEON, 1986:47 e 51.

⁴³⁹ Em Cícero, veja-se a admoestação a Planctum: “*Tu, quamquam consilio non eges vel abundas potius, tamen hoc animo esse debes, ut nihil huc reiicias neve in rebus tam subitus tamque angustis a senatu consilium petendum putes, ipse tibi sis senatus, quocumque te ratio rei publicae ducet, sequare, cures, ut ante factum aliquid a te egregius audiamus, quam futurum putarimus*” (CÍCERO, 2001). A respeito, veja-se também MEINECKE, 1983:28.

⁴⁴⁰ No *De Officiis*, assim afirma Cícero: “*Non igitur magis est contra naturam morbus aut egestas aut quid eiusmodi quam detractio atque appetitio alieni, sed communis utilitatis derelictio contra naturam est; est enim iniusta*” (CÍCERO, 2002). Sobre a passagem, cf. GAUDEMET, 1998:7 e 9; RANGEON, 1986:59 e 61.

⁴⁴¹ RANGEON, 1986:65, aludindo à exortação de São Paulo: “Procurai sempre o bem uns dos outros e de todos” (1Ts 5,15).

⁴⁴² TOMÁS DE AQUINO, 1989a:636.

⁴⁴³ Cf. ROMMEN, 1967:313-314; Mateucci, 2000:106.

⁴⁴⁴ Cf. BOORRELLI, 1994:183.

*statj*⁴⁴⁵, a autonomia do conceito chega a tal ponto que, em sua conhecida afirmação, se reconhece que “nem o temor a Deus, nem o respeito pela estima dos homens pode mais que o interesse do estado”⁴⁴⁶.

A justificação do poder exercido pelos homens, que se esvaziara com a fuga de uma fundamentação sobrenatural para esse poder, exige o advento de práticas estratégicas com que se possa proclamar a validade do seu exercício⁴⁴⁷.

Por isso, escreve Botero, sendo a razão de Estado o método da conservação do Estado e dos seus próprios fundamentos, seu conceito se integra à categoria do interesse. A razão de Estado, diz Botero em suas *Aggiunte alla Ragion di Stato*, não é outra coisa senão uma *razão de interesse*⁴⁴⁸.

38. A economia como fundamentação

Porque no governo dos homens é impositiva a tranquilidade e a paz dos súditos⁴⁴⁹, para Botero também é imperativo que o governante considere o complexo dos *interesses particulares* de cada um deles. “Na verdade”, ele prossegue em seu *Il Capitano*, de 1607, “entre todas as obras de prudência civil, não há nenhuma mais recomendável do que aquela com a qual o interesse privado se conjuga com o interesse público”⁴⁵⁰.

Governar pela razão de Estado, nesta medida, é atuar na construção de um interesse cujo objetivo é *impedir que a*

⁴⁴⁵ GUICCIARDINI, 1971:261 e 282. A respeito, veja-se também BORRELLI, 1993:85; MCKENZIE, 1998:129.

⁴⁴⁶ GUICCIARDINI, 1971:359.

⁴⁴⁷ A respeito, veja-se REYNIÉ, 1998:39.

⁴⁴⁸ Cf. BORRELLI, 1999; BORRELLI, 2001:178.

⁴⁴⁹ BOTERO, 1997:18.

⁴⁵⁰ Cf. BORRELLI, 1999.

*desobediência sobrevenha*⁴⁵¹. É conduzir de tal maneira a ação política que, atualizando a função argumentativa do interesse – um interesse que, como Botero diz, *acqueta tutti*⁴⁵² – através do poder transformador do próprio homem no seu mundo, isto é, através da *produção de bens com que a cidade possa se desenvolver*, à justificação dos atos do governo se possa agregar um *consentimento por retribuição*, que ao governante os súditos deferem⁴⁵³.

É isto que Botero propõe, quando afirma que não há nada melhor para garantir a perpetuação da cidade do que a indústria, “onde concorrem o dinheiro e as gentes que trabalham, ou agenciam este trabalho, ou fornecem material aos operários, compram, vendam, transportam de um lugar ao outro os frutos artificiais do engenho e das mãos do homem”⁴⁵⁴.

Por isso mesmo é que Michel Senellart aponta como traço mais marcante da revolução do pensamento de Botero a transposição que ali se faz, na *discussão política* – como agir em favor do bem comum, como atingir o objetivo da organização

política –, das questões éticas, como a prática ou a natureza da virtude, para o terreno da economia, através da satisfação dos interesses⁴⁵⁵. Mais especificamente, com Amartya Sen, pode-se dizer que esta transposição foi a marca de um *distanciamento crescente* entre economia e ética, que no final fundou a construção da própria economia moderna⁴⁵⁶.

⁴⁵¹ Com esse sentido, veja-se REYNIÉ, 1998:74.

⁴⁵² Cf. ZARKA, 1994:111; BORRELLI, 2001:186

⁴⁵³ ZARKA, 1994:103. Sobre a associação entre *interesse* e *consentimento por retribuição*, cf. REYNIÉ, 1998:37.

⁴⁵⁴ BOTERO, 1997:156.

⁴⁵⁵ SENELLART, 1989:86; RIBEIRO, 1993b:142.

⁴⁵⁶ Caracterizando este distanciamento como um empobrecimento, veja-se SEN, 1999:23.

Desvela-se, assim, uma relação efetiva entre a teórica da razão de Estado e a fundação do capitalismo. Uma relação que, tratando do *espírito de contabilidade*, derivado da mesma predisposição ao cálculo que, em conjunto com outros fatores, impulsionou a teórica da razão de Estado – isto é, da *capacidade de resolver o mundo em termo de cifras, compondo estas cifras num sistema artificial de entradas e saídas* –, também Werner Sombart entreviu⁴⁵⁷.

Botero integra ao discurso da razão de Estado uma *justificação última*, um *interesse econômico* relativo à população que se governa⁴⁵⁸. Com isto, entretanto, ao lado da visibilidade que confere ao político, quer através da exigência de um convencimento racional para que exista obediência, ou através da cristalização do *critério diretivo do interesse* como fundamento para a ação⁴⁵⁹, ele também põe à mostra um componente destacado na construção da nova racionalidade. Um *componente utilitário*⁴⁶⁰, pelo qual a razão de Estado tende a refazer-se e a retornar à primeira razão.

39. O argumento e a transcendência

Chamado por Boccacini de *tirano dos tiranos*, e mesmo dos príncipes que não são tiranos⁴⁶¹, “máscara que encoberta as verdadeiras motivações políticas” do governante⁴⁶², na sua definição como *causa final e causa eficiente* do governo, esse interesse também foi ardorosamente combatido por Virgilio Malvezzi.

⁴⁵⁷ Cf. SOMBART, 1994:98. No mesmo sentido, cf. HAUSER, 1993:50-51; BURKE, 1999b:94.

⁴⁵⁸ Nestes termos, cf. SÉGLARD, 1992:135.

⁴⁵⁹ A respeito, cf. GAUCHET, 1994:234.

⁴⁶⁰ Cf. SENELLART, 1989:70.

⁴⁶¹ Veja-se as referências em MEINECKE, 1983:170-171; SENELLART, 1989:77; HIRSCHMANN, 2000:37.

⁴⁶² Com essa expressão, veja-se TARANTO, 1998:100.

Assimilando a razão de Estado a algo como uma *máquina*, um “engenho finalizado à construção da disciplina política”⁴⁶³, no *Davide perseguitato*, de 1634, Malvezzi se refere ao interesse como algo indissociavelmente vinculado à força. Para ele, como assinala Borrelli, “os *interesses* movem a todos, indivíduos e governantes; incitam extremos enganos por parte do tirano”, constituindo, por conseqüência, “a verdadeira dificuldade da ordem social e do governo político”⁴⁶⁴.

Mesmo com esta crítica, porém, pode-se afirmar, com Meinecke, que a partir do século XVI, todo *interesse di stato* advém de uma *ragione*, uma regra geral conforme a qual o Estado se moverá sempre pelo egoísmo do seu próprio benefício, um egoísmo que é maior do que qualquer outro motivo e razão⁴⁶⁵, como *elemento de cálculo* sobre a forma pela qual se deve atingir os objetivos do governo⁴⁶⁶.

Este conceito de interesse ganha uma conformação especial na literatura política francesa. No anônimo *Discours des princes et Etats de la chretienté*, publicado em duas edições, entre 1623 e 1624, depois de se ler que o melhor conselho a se dar nas questões de Estado é sempre o conhecimento singular do próprio Estado⁴⁶⁷, lê-se também que “os príncipes governam conforme os seus próprios interesses, segundo as circunstâncias sejam favoráveis ou contrárias”⁴⁶⁸.

Consolidação de sua doutrina sobre os interesses do Estado, o *Testament Politique* de Richelieu propõe a idéia de que as

463 BORRELLI, 1993:200.

464 Para a transcrição das passagens, consulte-se BORRELLI, 1993:202.

465 MEINECKE, 1983:153; HIRSCHMANN, 2000:36.

466 Cf. HIRSCHMANN, 2000:35-36.

467 Cf. MEINECKE, 1983:158.

ações desse Estado estão libertas de qualquer aspiração privada, purificadas de todo egoísmo, e devem alimentar-se apenas da razão de Estado, do *interesse público*⁴⁶⁹. Se o homem é soberanamente racional, afirma Richelieu, o guia do príncipe, em sua conduta ou na dos seus Estados, será sempre a

razão; mas a razão é um bem maior, e por isso o *único objetivo do príncipe e dos seus conselheiros deverá ser o interesse público*, superior a qualquer anseio dos particulares⁴⁷⁰.

Mais tarde, em seu *De l'intérêt des princes et des Etats de la chretienté*, de 1638, o Duque de Rohan reafirma a premissa: o Estado não se deve governar por rompantes ou paixões desenfreadas, mas apenas pelo interesse racionalmente ordenado. Se os príncipes governam os povos, ele diz, o interesse é que governa os príncipes; e o interesse não mente jamais⁴⁷¹.

Se se trata de um princípio que ampara uma fundamentação, a partir dessa construção o interesse do Estado se converte, na verdade, numa auto-fundamentação – uma *petitio principii*, portanto –, na medida em que garante para a organização política se reformular como uma *ordem transcendente* aos homens, uma potência que, como lembra Lefort, “exige o

⁴⁶⁸ Veja-se a transcrição em GAUCHET, 1994:218.

⁴⁶⁹ MEINECKE, 1983:169.

⁴⁷⁰ RICHELIEU, 2001.

⁴⁷¹ ROHAN, 1995:161. A respeito, cf. também MEINECKE, 1983:170; GAUCHET, 1994:218; HIRSCHMANN, 2000:37-39.

apagamento do interesse privado diante do imperativo de sua conservação”⁴⁷².

40. Um retorno à primeira razão

Mas não é apenas nesse ponto que a razão de Estado se desprende do seu conteúdo revolucionário, e retorna, como que de forma circular, à *razão natural e inelutável* contra a qual foi concebida.

O princípio do Duque de Rohan – *l'intérêt seul ne peut jamais manquer* –, cujo sentido literal era o de que, em qualquer ocasião, o homem sempre fará o melhor por si mesmo, algo como “uma exortação para que a pessoa buscasse a satisfação de todas as suas aspirações, de modo ordeiro e razoável”, logrou ampla acolhida na Inglaterra do século XVII⁴⁷³.

Como John Gunn demonstrou, através desta máxima, ali o comportamento do ator político passou a ser considerado segundo as suas intenções, que, sujeitas sempre ao interesse – que não mente –, ao observador podem tornar possível antecipar a direção dos eventos⁴⁷⁴; é o interesse, enfim, que garante ao governo estabilidade e previsibilidade sobre o futuro⁴⁷⁵.

Ao mesmo tempo, porém, sobre os seus súditos, fundando-se como princípio de ação, ele garante ao governo a disciplina de uma *liberdade tutelada*, assemelhada àquela “liberdade imposta ao homem pela ciência”, que Alain De

⁴⁷² LEFORT, 1991b:268.

⁴⁷³ HIRSCHMANN, 2000:39 e 42.

⁴⁷⁴ GUNN, 1998:200.

⁴⁷⁵ GUNN, 1998:204.

Libera, na trilha de Heidegger, identificou à realidade do homem moderno⁴⁷⁶.

Considerado, num primeiro momento, como *fator de destruição* da previsibilidade que importava imprimir ao governo dos homens, e como *ponto de fuga e de desafio* para uma concepção de ordem imiscuída pela transcendência⁴⁷⁷, o interesse se converte, desse modo, num *axioma de uma ordem natural*⁴⁷⁸.

É então que a razão de Estado rompe com o artifício de que defluiu sua fundação, como um discurso descolado do transcendental, e se vincula a um pressuposto que, dizendo embora respeito aos homens, já não exige deles um consentimento através do convencer-se. A fundamentação do governo dos homens, esta fundamentação que integra o projeto conservativo da razão de Estado, encontra aqui o seu limite.

É certo, pela via do interesse público, como afirma Meinecke e, com ele, Nelson Saldanha, “as bárbaras concentrações de poder, tecidas com terror e crueldade”, resultaram na edificação do Estado, e na afirmação de uma cultura de valores supraindividuais entre os homens⁴⁷⁹.

Certo é, também, que através de um aparente processo de compartilhamento na fundamentação das ações do governo, como efeito da publicização construída pelo grande livro da razão de Estado, a *opinião pública* foi depois instituída como mecanismo organizado para o controle de um *interesse racionalmente articulável* no procedimento do justificar-se⁴⁸⁰.

⁴⁷⁶ DE LIBERA, 1999:235.

⁴⁷⁷ GUNN, 1998:207.

⁴⁷⁸ Com esse sentido, veja-se SÉGLARD, 1992:138.

⁴⁷⁹ MEINECKE, 1983:6; SALDANHA, 1992:66.

⁴⁸⁰ A respeito, cf. HABERMAS, 1984:104.

Daí, aliás, decorre a idéia, que depois John Rawls deverá apresentar, de uma *razão pública* que, congregando a razão daqueles que na comunidade política compartilham de um mesmo *status*, se propõe como o *veículo de legitimação* dessa comunidade⁴⁸¹. Também daí resulta a concepção segundo a qual a democracia representativa demanda uma publicidade plena, justificada por ser pela atuação crítica da opinião pública que o *controle das ações políticas* atinge o objetivo de legitimar todo o processo decisório⁴⁸².

Mas à *publicidade*, compreendida como *meio de controle* sobre os usos dessa grande primeira razão que é o interesse, sucedeu bem rapidamente uma outra *publicidade* que, por força da opinião pública, passou a ser entendida, ao contrário, como a *potência de divulgação* dessa opinião. Por isso, como Habermas conclui, “à medida que interesses privados privilegiados a adotaram para si, a fim de se auto-representarem através da publicidade”, já não se pode mais dizer que exista qualquer concordância racional sobre os seus termos⁴⁸³.

Virgilio Malvezzi estava certo quando previa que o interesse era a ruína para o governo dos homens. Ao seu modo, aliás, também estava certo Dryden quando, numa curiosa repetição de verso da *Comédia*, de que aqui já se tratou – *lo naturale è sempre sanza errore*⁴⁸⁴ –, escreveu que o interesse não falha:

*The most have still their interest in their eyes,
The power is always theirs, and power is ever wise*⁴⁸⁵.

⁴⁸¹ RAWLS, 2000:261-262.

⁴⁸² Aludindo a este *papel argumentativo* da opinião pública cf. ZIMMERLING, 1993:98 e 104-105.

⁴⁸³ HABERMAS, 1984:229. Sobre este falseamento da função da publicidade, em que a participação crítica da opinião pública se transforma em meio de pressão no qual se ocultam intenções particulares, cf. GARZÓN VALDÉS, 1993:86.

⁴⁸⁴ Cf. DANTE ALIGHIERI, 1998a:114; *supra*, cap. II, p. 19.

⁴⁸⁵ DRYDEN, 2002. Cf. também GUNN, 1998:202-203.

CONCLUSÃO

ALGO DEPOIS DA RAZÃO

Porque tomando una máscara y dulce nombre de la razón de Estado (cuya conservación es el blanco en que los príncipes comúnmente tienen puesta la mira), todo lo que consultan, tratan y determinan, miden con esta medida y nivelan con este nivel.

Pedro de Rivadeneira,
Tratado de la religión y virtudes

**SUMÁRIO. 41. A razão como argumento e fundamentação
42. Entre o fundamento e a exceção. 43. O interesse como ponto de regresso. 44. Da máscara ao olhar da razão.**

41. A razão como argumento e fundamentação

O discurso que a razão de Estado propõe para o espaço público é um discurso de fundamentação. Ligada à desordem moderna, como observa Roberto Romano, a imagem do abismo surge ao mesmo tempo em que ele se afirma, proposto como corretivo da própria desordem⁴⁸⁶; e este abismo, como acrescenta Dominique Reynié, só poderá ser corrigido através de uma *submissão dos comandados à ordem pública*, com sua conformação a uma *política de interesses* estabelecida para impedir, precisamente, a desobediência⁴⁸⁷.

O reconhecimento dos métodos e da ação do governo dos homens se emancipa, dessa forma, de todo fundamento transcendente, que inscreve a origem da autoridade pública num universo metamundano⁴⁸⁸, convertendo-se então numa *argumentação racional* que, destinada a uma *comprovação persuasiva*, postula ser um *mecanismo de convencimento* – o mesmo mecanismo que, de resto, caracteriza o discurso jurídico moderno⁴⁸⁹.

Como foi visto, de fato, todos aqueles *axiomas reguladores do governo*, a que se reporta Simone Goyard-Fabre quando trata dos “pontos de referência” necessários à missão que o homem assume na

⁴⁸⁶ ROMANO, 1997:14.

⁴⁸⁷ REYNIÉ, 1998:37 e 74.

⁴⁸⁸ REYNIÉ, 1998:39.

⁴⁸⁹ A propósito, cf. VIEHWEG, 1997:198-199; FERRAZ JR., 1994:332 e 326.

construção do seu destino político⁴⁹⁰, e que são precisamente aqueles que a extensa teórica da razão de Estado relacionou, inauguram uma idade nova para o direito público.

Esta é a idade da motivação dos próprios atos, da condução de formas de argumento cujo propósito, para retomar aqui a proposição que Perelman e Olbrechts-Tyteca – feita, embora, num outro contexto –, é o concurso da *adesão dos espíritos* ao que se lhes apresenta ao consentimento⁴⁹¹.

42. Entre o fundamento e a exceção

É verdade, por outro lado, que entre os critérios decisórios concebidos pela teórica da razão de Estado se desenvolveu uma idéia de *exceção das regras normais nas circunstâncias de exceção*, uma concepção de *derrogação do direito e da moral*, quando o governo se depara com situações extraordinárias, e toda uma orientação à qual se opõe qualquer idéia de *publicidade* ou de *espaço público discursivo*, porque justifica o segredo e as exorbitâncias contra a lei assentada⁴⁹².

Nem por isso, porém, será possível afastar a conclusão de que a razão de Estado se emancipa pela instituição de uma *fundamentação racional*, cuja existência é passível de *controle* pelos governados. Proposta como *método de erosão* dos privilégios instituídos pelas regras antigas⁴⁹³, em primeiro lugar a razão de Estado serviu a uma organização política ainda incipiente como um importante instrumento de revolução⁴⁹⁴.

Para além disso, como visto, ao expor-se à luz de regras com que perseguia a adesão do público, ela também funcionou como um meio pelo qual o governo se tornou visível, sujeito ao controle e – enfim – à crítica dos seus pressupostos.

A sujeição da política ao público, que atrai o uso de conceitos como o da razão de Estado nas feiras como nos salões, nos teatros como na caserna⁴⁹⁵, incorpora na vida dos homens uma postura de *ação política* que, nivelando-os, portanto, para usar da expressão de Claude Lefort, lança uma nova luz na instituição dos direitos de todos⁴⁹⁶.

⁴⁹⁰ Cf. GOYARD-FABRE, 1999:210 e 213.

⁴⁹¹ PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 1996:50.

⁴⁹² Cf. GARCÍA DE ENTERRÍA, 1999:98.

⁴⁹³ STOLLEIS, 1994:32; 2001:74-76; Mayer, 1982:40.

⁴⁹⁴ GARCÍA DE ENTERRÍA, 1999:98

⁴⁹⁵ Sobre essa disseminação do termo, na vida pública e na intimidade dos homens no século XVII, cf. MARAVALL, 1997:121.

43. O interesse como ponto de regresso

Nesta instituição, o vetor de justificação, como foi visto, será o *interesse*, o mesmo fator cuja afirmação, mais tarde, afastando a jurisprudência dos conceitos, Rudolf Von Jhering enxergou como o fundamento de toda e qualquer luta por direitos. “Os interesses dos indivíduos e das classes”, ele afirma, “estiveram de tal forma associados ao direito no curso dos tempos, que não é possível afastar o *direito* sem tocar forçosamente no *interesse*”⁴⁹⁷.

De um lado, este interesse será um *interesse dos homens* que servirá de fundamentação para o governo, um interesse que é *de todos e de cada um deles*, como afirma Botero, dentro de um *projeto de favorecimento à comunicação* que, reafirmando a visibilidade necessária do poder – sem a qual não há meios para *governar pelo consentimento* –, se pretendia congregiar ao interesse do Estado os vários interesses dos sujeitos⁴⁹⁸.

De outro lado, o governo dos homens se fundamentará no *interesse do Estado*, em que se reatualizam, com vestes não transcendentais, o *koinh~ sumféron* de Aristóteles, a *utilitas publica* de Cícero, o *bono communi* da filosofia política cristã, que

São Tomás considerava como o “princípio edificador da sociedade humana”, a finalidade a que, do ponto de vista natural e temporal, as coisas dos homens devem se orientar⁴⁹⁹.

Nesta reatualização, porém, o interesse se naturaliza. Pela afirmação de uma *opinião pública* que tem seu próprio interesse, pela afirmação de um interesse que seria inerente à conduta de todos, por uma estratégia política pela qual o detentor do poder de governo, embora tornando visíveis os seus fundamentos, extrai de um fator transcendente à sua prática de ação, o interesse desponta, na teórica da razão de Estado, como o espaço em que se fecha o círculo.

A fundamentação não se resolve. A justificação daquela prática se frustra.

44. Da máscara ao olhar da razão

Apesar dessa frustração, não se pode mais entender em termos de pura negatividade o discurso retórico inaugurado pela tratadística da razão de Estado.

Ao instituir uma questão que, em nossos dias, ainda persegue uma solução – o problema de uma fundamentação autenticamente terrena para o governo dos homens, recorrente, por exemplo, na moderna

⁴⁹⁶ LEFORT, 1987:52.

⁴⁹⁷ JHERING, 1875:5.

⁴⁹⁸ Cf. BORRELLI, 1994a.

⁴⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO, 1989a:636.

teoria do poder constituinte de Antonio Negri, que o considera como o resultado de um processo “metafisicamente qualificado” pela necessidade⁵⁰⁰ –, o discurso da razão de Estado se apresenta como aquele que, talvez, melhor reflita, como propõe Fernández García, “a grandeza e as misérias do Estado, as suas justificações e desrazões”⁵⁰¹.

Durante muito tempo, dentro de uma perspectiva estreita – e, como se expôs, também indevida – com que dela se tratava como um instrumento para o arbítrio, a razão de Estado foi uma máscara, algo a que se referia a partir de uma aparência que ocultava o seu semblante, o seu olhar, um olhar que, como tudo o que pretenda iluminar ou traduzir o que é visível, almeja sempre mais do que lhe é dado ver⁵⁰².

Foi este *olhar sob a máscara*, sob uma face da razão de Estado que ainda permanece oculta, que aqui se pretendeu desvelar. Se esta máscara, como advertiu Rivadeneira, foi sempre usada pelo olhar do governante para alcançar o alvo da conservação do seu governo, e para servir de medida para todas as coisas⁵⁰³, o *olhar por baixo* dessa aparência tem um sentido que resgata a vinculação do *verbo ver* – um ver concentrado, repetido – com o *ato do conhecimento*⁵⁰⁴. É um sentido que recupera, afinal, as razões pelas quais a razão de Estado sobreveio.

O olhar sob a máscara da razão de Estado ainda fita, silenciosamente, quase que dissimulado, a fundamentação do governo dos homens. Os homens quase não enxergam esse olhar, embora, como afirmou Lacan, com quem se iniciou este percurso, para além

⁵⁰⁰ Cf. NEGRI, 2002:458.

⁵⁰¹ FERNÁNDEZ-GARCÍA, 1997:6.

⁵⁰² Cf. NOVAES, 2002:9.

⁵⁰³ Cf. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 1986:47; FERNÁNDEZ GARCÍA, 1997:18-19.

⁵⁰⁴ Sobre essa vinculação, veja-se BORNHEIM, 2002:89

da aparência, se não existe coisa em si, existe um olhar que clama pelo encontro⁵⁰⁵, e que nos desafia a ser *para o outro*, como Sartre também disse⁵⁰⁶.

Deste outro, que nos olha sob a máscara, nem se pode censurar-lhe o seu silêncio renitente, que se oculta por trás da aparência da exceção, que não afirma a que veio sem rodeios. Se os olhos, como escreveu La Fontaine, com o socorro da razão, não nos enganam jamais, mentindo-nos sempre⁵⁰⁷, o que se pode esperar da razão? A conclusão regressa ao que, no início, se prestara como advertência:

*Il n'est esprit si droit
que ne soit imposteur, et faux par quelque endroit.
San cesse on prend le masque, et quittant la nature,
on craint de se montrer sous sa propre figure*⁵⁰⁸.

⁵⁰⁵ LACAN, 1998:101.

⁵⁰⁶ SARTRE, 2001:361.

⁵⁰⁷ Cf. LA FONTAINE, 2002: “*Mes yeux, moyennant ce secours/ Ne me trompent jamais en me mentant toujours*”. Cf. também CHAUI, 2002b:45.

⁵⁰⁸ BOILEAU-DESPREAU, 1937:74.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTES PRIMÁRIAS

AGOSTINHO.

- 1989a *Comentário da Primeira Epístola de São João*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas.
- 1989b *The City of God*. Trans. Marcus Dods. *Great Books of the Western World*, vol. 18. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p. 127-618.
- 2000 *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural (Os pensadores).
- 2002 *Lectures on the Gospel according to St. John*. Tractate II, Chapter I, 8. Trans. John Gibb, <http://www.ewtn.com/library/PATRISTC/PNI7-1.TXT>, 22.6.2002, 21h.
- 2002 *On the Trinity*. Book VIII, Chapter 6. Trans. Arthur West Haddan, [http://www.ewtn.com/library/PATRISTC/PNI3-2.HTM#Bk% 20 VIII](http://www.ewtn.com/library/PATRISTC/PNI3-2.HTM#Bk%20VIII), 23.6.2002, 00h30.

ALTHUSIUS, Johannes.

- 1964 *The politics*, Chapters XXIX-XXXVIII: Secular administration. Trans. Frederick S. Carney. Boston: Beacon Press, http://www.constitution.org/alth/alth_29-37.htm, 11.08.2001, 21h20.

AMMIRATO, Scipione.

- 1994 *Discorsi sopra Cornelio Tacito. Libro dodicesimo. Della ragion di Stato. Libro Primo*, in **BORRELLI**, Gianfranco (a cura). *Catalogo della Mostra Ragion di Stato: l'arte italiana della prudenza politica*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Archivio della Ragion di Stato, <http://www.ragiondistato.it/aammira.html>, 10.9.2002, 15h.

ARISTÓTELES.

- 1989a *Physics*. Trans. R. P. Hardie and R. K. Gaye. *Great Books of the Western World*, vol. 8. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p. 257-355.
- 1989b *On generation and corruption*. Trans. H. H. Joachim. *Great Books of the Western World*, vol. 8. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p. 407-441.
- 1989c *Metaphysics*. Trans. W. D. Ross. *Great Books of the Western World*, vol. 8. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p. 495-626.
- 1989d *On the soul*. Trans. J. A. Smith. *Great Books of the Western World*, vol. 8. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p.629-668.

ARNAULD, Antoine e NICOLE, Pierre.

- 1878 *La logique de Port-Royal*. Paris: Librairie Classique d'Eugène Belin, ed. nouvelle.

BACON, Francis.

- 1989 *Novum Organum*: aphorisms concerning the interpretation of Nature and the Kingdom of Man. *Great Books of the Western World*, vol. 30. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p. 103-195.
- BÍBLIA SAGRADA.**
1991 *Bíblia de Jerusalém*. Coord. Gilberto da Silva Gordulho *et al.* Trad. Euclides Martins Balancin *et al.* Nova edição, revista. 5. imp. São Paulo: Paulinas.
- BOILEAU-DESPREAUX, Nicolas.**
1937 *Epîtres (1636-1711)*. Paris: Droz.
- BOTERO, Giovanni.**
1997 *Della ragion di Stato*. Roma: Donzelli.
- CAMPANELLA, Tommaso.**
1999 *La Città del Sole*. 2. ed. Roma-Bari: Laterza.
- CASTIGLIONE, Baldassare.**
1997 *O cortesão*. Trad. Carlos Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Martins Fontes.
- CERVANTES Saavedra, Miguel de.**
1970 *Coloquio que pasó entre “Cipion” y “Berganza”* [Novelas ejemplares], in CERVANTES Saavedra, Miguel de. *Obras Completas*. Tomo II. 17. ed. Madrid: Aguilar, p. 1.172-1.205.
- CÍCERO, Marco Túlio.**
2001 *M. Tulli Ciceronis Epistularum ad familiares Liber Decimus, ad L. Planctum et Ceteros. Epistola XVI. Scr. Romae mense Iunio (circ. Nonas) auc. 711, in The Classic Pages at Ad Fontes Academy, <http://patriot.net/~lillard/cp/cic.fam10.html#16>, 16.10.2001, 17h15.*
2002 *M. Tulli Ciceronis De Officiis Liber Tertius, in The Classic Pages at Ad Fontes Academy, <http://patriot.net/~lillard/cp/cic.off3.html>, 16.10.2001, 18h20.*
- COPÉRNICO, Nicolau.**
1989 *On the revolution of the heavenly spheres*. Trad. Charles Glenn Wallis. *Great Books of the Western World*, vol. 16. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p. 497-838.
- DANTE ALIGHIERI.**
1998a *A Divina Comédia – Purgatório*. Trad. Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34.
1998b *A Divina Comédia – Paraíso*. Trad. Ítalo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34.

- DE LA PERRIÈRE, Guillaume.**
1567 *Le miroir politique.* Paris: Vincent Norment-Jeanne Burneau.
- DE ROHAN, Henri.**
1995 *De l'intérêt des princes et des Etats de la chretiené.* Paris: PUF.
- DELLA CASA, Giovanni.**
1999 *Galateo, ou, Dos costumes.* Trad. Edilene Vieira Machado. São Paulo: Martins Fontes.
- DIÔGENES LAÊRTIOS.**
1987 *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.* Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora UnB.
- DIONÍSIO [Pseudo-Areopagita].**
2002 *The Celestial Hierarchy.* Chapter III. S/t [séc. XII], http://www.esoteric.msu.edu/VolumeII/Celestial_Hierarchy.html, 22.6.2002, 2h10.
- DONNE, John.**
1997 *An anatomy of the World*, wherein, by occasion of the ultimely death of Mistress Elizabeth Drury, the frailty and the decay of this whole world is represented *the first anniversary*, <http://www.library.utoronto.ca/utel/rp/poems/donne21.html>, 27.8.2002, 1h15.
- DRYDEN, John.**
2002 *The medal: a satyre against sedition*, <http://www.geocities.com/~spanoudi/poems/dryden02.html>, 5.9.2002, 12h30.
- EPICTETO.**
1989 *Discourses.* Trans. George Long. *Great Books of the Western World*, vol. 12. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p. 99-245.
- GUICCIARDINI, Francesco.**
1971 *Storia d'Italia.* Torino: Einaudi, in *Biblioteca Liber Liber*, <http://www.liberliber.it/biblioteca/g/guicciardini/>, 15.10.2001, 22h30.
1995 *Reflexões.* Trad. Sérgio Mauro. São Paulo: Hucitec.
- LA FONTAINE, Jean de.**
2002 *Un animal dans la Lune*, in LA FONTAINE, Jean de. *Fables*, Livre VII, 18, <http://www.lafontaine.net/hamcards/tests/carte24.htm>, 10.9.2002, 17h10.
- MAQUIAVEL, Nicolau.**
2000 *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio.* Trad. Sérgio Bath. 4. ed. Brasília: Editora UnB.

- 2001 *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. 2. ed., 5. tiragem. São Paulo: Martins Fontes.
- MARCO AURÉLIO.**
1989 *Meditations*. Trans. George Long. *Great Books of the Western World*, vol. 12. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p. 247-301.
- MISSAL DOMINICANO**
2002 *Sequence for the Feast of our Holy Father S. Francis (4th October)*, http://members.aol.com/liturgialatina/dominican/sequence_francis.htm 24.6.2000, 19h15.
- MONTAIGNE, Michel Eyquem de.**
1980 “Nada apreciamos inteiramente puro”, in **MONTAIGNE, Michel Eyquem de.** *Ensaio*, Livro II, Capítulo XX. Trad. Sérgio Milliet. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural (*Os pensadores*), p. 308-309.
- MORE, Thomas.**
2000 *A Utopia*. Trad. Luís de Andrade. São Paulo: Nova Cultural (*Os pensadores*).
- NAUDÉ, Gabriel.**
1964 *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Trad. Juan Carlos Rey. Caracas: Instituto de Estudios Políticos-Universidad Central de Venezuela.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni.**
1999 *A dignidade do homem*. Trad. Luiz Feracine. 2. ed. Campo Grande: Solivros-Uniderp.
- PLATÃO.**
1989 *Gorgias*. Trans. Benjamin Jowett. *Great Books of the Western World*, vol. 9. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p. 252-294.
- PLOTINO.**
1989 *The six Enneads*. Trans. Stephen MacKenna-B. S. Page. *Great Books of the Western World*, vol. 17. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica.
- PTOLOMEU, Cláudio.**
1989 *The almagest*. Trans. R. Catesby Taliaferro. *Great Books of the Western World*, vol. 16. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p. 1-478.
- RICHELIEU, Cardeal de, Armand Jean du Plessis.**
2001 *Testamento político (1635-1638)*. Trad. David Carneiro. Ed. Eletrônica Ridendo Castigat Mores, <http://www.jahr.org/nel/cardeal/index.html>, 12.10.2001, 19h10.

- RIVADENEIRA, Pedro.**
1998 *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el principe cristiano, contra lo que Nicolás Maquiavelo y políticos de este tiempo enseñan, in VEGAS, Jesús Castillo et al (sel.). La razón de Estado en España: siglos XVI-XVII (Antología de textos). Madrid: Tecnos, p. 6-20.*
- SETTALA, Lodovico.**
1994 *Della ragion di Stato. Cap. VIII. Che cosa sia ragion di stato, secondo il nostro parere, in BORRELI, Gianfranco (a cura). Catalogo della Mostra Ragion di Stato: l'arte italiana della prudenza politica. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Archivio della Ragion di Stato, <http://www.ragiondistato.it/asettal.html>, 10.9.2002, 15h20.*
- TÁCITO, Cornélio.**
1989a *The Annals. Trans. Alfred John Church and William Jackson Brodrigg, in Great Books of the Western World, vol. 15. 31 printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p. 1-184.*
1989b *The Histories. Trans. Alfred John Church and William Jackson Brodrigg, in Great Books of the Western World, vol. 15. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p. 185-302.*
- TOMÁS DE AQUINO.**
1989a ***Treatise on the Last End, in TOMÁS DE AQUINO. Summa Theologica. Trans. The Fathers of the English Dominican Province. Great Books of the Western World, vol. 19. 31. printing. Chicago: University of Chicago Press-Encyclopaedia Britannica, p. 609-643.***
1989b *Treatise on the Sacraments, in TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologica. Trans. Fathers of the English Dominican Province. Great Books of the Western World, vol. 20. 31. printing. Chicago: University of Chicago-Encyclopaedia Britannica, p. 847-887.*
1997 *Do reino ou do governo dos príncipes, ao Rei de Chipre, in TOMÁS DE AQUINO, Escritos políticos. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, p. 121-172.*
- VIEIRA, Antonio.**
2001a “Sermão da sexta sexta-feira da Quaresma”, in VIEIRA, Antônio. *Sermões*, tomo I. São Paulo: Hedra, p. 295-314.
2001b “Sermão do bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda”, in VIEIRA, Antônio. *Sermões*, tomo I. São Paulo: Hedra, p. 441-462.
2001c “Sermão dos bons anos”, in VIEIRA, Antônio. *Sermões*, tomo II. São Paulo: Hedra, p. 363-384.
- ZUCCOLO, Lodovico.**

- 1621 *Considerationi politiche, e morali sopra cento oracoli d'illustri personaggi antichi.* Venezia: Marco Ginami.

2. FONTES SECUNDÁRIAS

- ADEODATO**, João Maurício.
2002 *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica.* São Paulo: Saraiva.
- AGAMBEN**, Giorgio.
2002 *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I.* Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ANDRÉ**, João Maria.
1998 “Introdução”, in **CUSA**, Nicolau de. *A visão de Deus.* Trad. João Maria André. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 89-130.
- ANDREATTA**, Alberto.
2001 “A proposito di politica e ragion di stato. Riflessioni sul volume di Maurizio Viroli”, in **BALDINI**, Artemio Enzo (a cura). *La ragion di stato dopo Meinecke e Croce: dibattito su recenti pubblicazioni.* Atti del Seminario Internazionale di Torino 21-22 ottobre 1994. 2. ed. Genova: Name, p. 79-115.
- APOSTOLIDÈS**, Jean-Marie.
1993 *O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luís XIV.* Trad. Cláudio Cesar Santoro. Rio de Janeiro-Brasília: José Olympio-Editora UnB.
- ARENDETT**, Hannah.
1995 *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar.* Trad. Antônio Abranches et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
1997 *A condição humana.* Trad. Roberto Raposo. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- AUERBACH**, Erich.
1976 *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental.* S/t. São Paulo: Perspectiva.
1997a *Dante: poeta do mundo secular.* Trad. Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Topbooks.
1997b *Figura.* Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática.
- ÁVILA**, Affonso.
1994 *O lúdico e as projeções do mundo barroco I: uma linguagem a dos cortes, uma consciência a dos luces.* 3. ed. São Paulo: Perspectiva.
- BACZKO**, Bronislaw.

- 1979 *Utopia: imaginação social e representações utópicas na Idade Média e no Renascimento*. Trad. Margherita Botto e Dario Gibelli. Torino: Einaudi.
- BAKHTIN**, Mikhail.
1999 *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi. 4. ed. São Paulo-Brasília: Hucitec-Editora da UnB.
- BALDINI**, Artemio Enzo.
2001 “Le ricerche sulla Ragion di Stato: situazione e perspective”, in **BALDINI**, Artemio Enzo (a cura). *La ragion di Stato dopo Meinecke e Croce: dibattito su recenti pubblicazioni*. Atti del Seminario Internazionale di Torino 21-22 ottobre 1994. 2. ed. Genova: Name, p. 9-33.
- BARBOSA**, Rui.
1957 “O justo e a justiça política”, in **BARBOSA**, Rui. *Obras seletas*, vol. VIII. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, p. 67-71.
- BARBOZA** Filho, Rubem.
2000 *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- BENNASSAR**, Bartolomé.
1998 “Dos mundos fechados à abertura do mundo”, trad. Maria Lúcia Machado, in NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, p. 83-93.
- BIGNOTTO**, Newton.
1991 *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola.
1998 “Maquiavel e o novo continente da política”, in NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, p. 375-405.
2001 *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BLOCH**, Marc.
1999 *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Trad. Júlia Mainardi. 2. reimp. São Paulo: Companhia das Letras.
- BLOM**, Hans.
2001 “Dalla politica alla cittadinanza e ragion di stato: una discussione sul Republicanesimo di Viroli”, in **BALDINI**, Artemio Enzo (a cura di). *La ragion di stato dopo Meinecke e Croce: dibattito su recenti pubblicazioni*. Atti del Seminario Internazionale di Torino 21-22 ottobre 1994. 2 ed. Genova: Name, p. 117-149.
- BLUMENBERG**, Hans.

- 1999 *The legitimacy of the modern age*. Trans. Robert M. Wallace. 2. ed., 7. printing. Cambridge: MIT.
- BLUNT**, Anthony.
2001 *Teoria artística na Itália 1450-1600*. trad. João Moura Jr. São Paulo: Cosac & Naify.
- BOBBIO**, Norberto.
2000a *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim.
2000b “Democracia e poder invisível”, in **BOBBIO**, Norberto. *O futuro da democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, p. 97-120.
2001 “A pessoa e o Estado”, in **BOBBIO**, Norberto. *Entre duas repúblicas: às origens da democracia italiana*. Trad. Mabel Malheiros Bellati. Brasília-São Paulo: Editora UnB-Imprensa Oficial do Estado, p. 77-89.
- BOEHRNER**, Philoteus e **GILSON**, Étienne.
2000 *História da filosofia cristã*. Trad. Raimundo Vier. 7. ed. Petrópolis: Vozes.
- BORNHEIM**, Gerd.
1996 “Sobre o estatuto da razão”, in NOVAES, Adauto (org.). *A crise da razão*. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, p. 97-110.
1998 “A descoberta do homem e do mundo”, in NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, p. 17-53.
2002 “As metamorfoses do olhar”, in NOVAES, Adauto (org.). *O olhar*. 9. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, p. 89-93.
- BORRELLI**, Gianfranco.
1993 *Ragion di Stato e Leviatano: conservazione e scambio alle origini della modernità politica*. Bologna: Il Mulino.
1994a “Ragion di Stato: l’arte italiana della prudenza política”, in **BORRELLI**, Gianfranco (a cura). *Catalogo della Mostra Ragion di Stato: l’arte italiana della prudenza politica*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Archivio della Ragion di Stato, <http://www.ragiondistato.it/introcatalogo.html>, 10.9.2002, 15h30.
1993 *Ragion di Stato e Leviatano: conservazione e scambio alle origini della modernità politica*. Bologna: Il Mulino.
1994b “Aristotélisme politique et raison d’Etat en Italie”, in **ZARKA**, Yves Charles (dir.). *Raison et déraison d’Etat*. Paris: PUF, 173-192.
1995 “Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento”, in *Bolettino Archivio della Ragion di Stato*, vol. 3/1995, <http://www.ragiondistato.it/notiziario1995.html>, 15h25.

- 1999** “Attualità conservativa della ‘ragion di Stato’: tra crisi della decisione sovrana e razionalità governamentale, *in Bolettino dell’Archivio della Ragion di Stato*, 7/8, 1999-2000, http://www.ragiondistato.it/borr_inc_1.html, 8.1.2001, 12h30.
- BORRELLI, Gianfranco (cont.).**
2000 *Non far novità: alle origine della cultura italiana della conservazione politica.* Napoli: Bibliopolis.
2001 “La ragione di Stato come paradigma della conservazione politica. Nozioni critiche e ipotesi di ricerca”, *in* **BALDINI**, Artemio Enzo (a cura). *La ragion di Stato dopo Meinecke e Croce: dibattito su recenti pubblicazioni.* Atti del Seminario Internazionale di Torino 21-22 ottobre 1994. 2. ed. Genova: Name, p. 175-189.
- BOUNNAUD, Robert.**
1992 “De Vico à Ferrari: les grands chemins de l’histoire”, *in* **FERRARI**, Joseph. *Histoire de la raison d’Etat.* Paris: Kimé, p. I-XIII.
- BOURDIEU, Pierre.**
1999 “Estrutura, *habitus* e prática”, *in* **BOURDIEU**, Pierre. *A economia das trocas simbólicas.* Trad. Sergio Miceli *et al.* 5. ed. São Paulo: Perspectiva, p. 337-361.
- BRANCOURT, Jean-Pierre.**
1976 “Des ‘estats’ à l’Etat: évolution d’un mot”, *in* *Archives de Philosophie du Droit*, tome 21. *Genèse et déclin de l’Etat.* Pparis: Sirey, 1976, p. 39-54.
- BRANDÃO, Carlos Antônio Leite.**
2000 *Quid tum?: o combate da arte em Leon Battista Alberti.* Belo Horizonte: Editora UFMG.
2001 *A formação do homem moderno vista através da arquitetura.* 2. ed., 1. reimp. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BUESCU, Ana Isabel.**
1996 *Imagens do Príncipe: discurso normativo e representação (1525-49).* Lisboa: Cosmos.
- BURCKHARDT, Jacob.**
1991 *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio.* Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras.
- BURKE, Peter.**
1991 “Jacob Burckhardt e o Renascimento italiano”, *in* **BURCKHARDT**, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio.* Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, p. 1-17.
1996 “Tacitism, scepticism, and reason of state”, *in* **BURNS**, J. H. and **GOLDIE**, Mary (ed.), *The Cambridge History of Political Thought*

- 1450-1700. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, p. 479-498.
- 1999a *Cultura popular na Idade Moderna*. Trad. Denise Bottmann. 2. ed., 2. reimp. São Paulo: Companhia das Letras.
- 1999b *Il Rinascimento*. Trad. Rolando Minutti. Bologna: Il Mulino.
- BURKE, Peter (cont.).**
2000 “Esferas pública e privada na Gênova de fins do Renascimento”, in **BURKE, Peter**. *Variedades de história cultural*. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 159-176.
- BURNET, John.**
1994 *O despertar da filosofia grega*. Trad. Mauro Gama. São Paulo: Siciliano.
- CANETTI, Elias.**
1995 *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes.**
1999 *Direito constitucional e teoria da Constituição*. 3. ed. Coimbra: Almedina.
- CASSIRER, Ernst.**
1997 *El mito del Estado*. Trad. Eduardo Nicol. 2. ed., 9. reimp. México: Fondo de Cultura Económica.
- 2001 *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. Trad. João Azenha Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASTILLO, Monique.**
2001 *A paz: razões de Estado e sabedoria das nações*. Trad. Maria Tereza Pontes. Rio de Janeiro: Difel.
- CHARTIER, Roger.**
1992 “Figuras da modernidade”, in **CHARTIER, Roger (org.)**. *História da vida privada*, vol. 3: *Da Renascença ao Século das Luzes*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, p. 22-25.
- CHAUÍ, Marilena.**
1998 “Profecias e tempo do fim”, in **NOVAES, Adauto (org.)**. *A descoberta do homem e do mundo*. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, p. 453-505.
- 2002a *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, vol. 1. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- 2002b “Janela da alma, espelho do mundo”, in **Novaes, Adauto (org.)**. *O olhar*. 9. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, p. 31-63.
- CHRÉTIEN-GONI, Jean-Pierre.**

- 1992 “*Institutio arcanæ: théorie de l’institution du secret et fondement de la politique*”, in LAZZERI, Christian et REYNIÉ, Dominique. *Le pouvoir de la raison d’Etat*. Paris: PUF, p. 135-189.
- CONTINISIO, Chiara.
1997 “Introduzione”, in BOTERO, Giovanni. *Della ragion di Stato*. Roma: Donzelli, p. XI-XLI.
- CORTINA, Arnaldo.
2000 *O Príncipe de Maquiavel e seus leitores: uma investigação sobre o processo de leitura*. São Paulo: Editora Unesp.
- CROCE, Benedetto.
1993 *Storia dell’età barocca in Itália: pensiero – poesia e letteratura – vita morale*. Milano: Adelphi.
2000 *Prima del Machiavelli: una difesa di Re Ferrante I di Napoli per il violato Trattato di Pace del 1486 col Papa*. Ristampa anastatica. Bologna-Napoli: Il Mulino-Istituto Italiano per gli Studi Storici.
- CURTIUS, Ernst Robert.
1996 *Literatura européia e Idade Média latina*. Trad. Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec-Edusp.
- DANTAS, Ivo.
1989 *Da defesa do Estado e das instituições democráticas na nova Constituição*. Rio de Janeiro: Aide.
- DE GRAZIA, Sebastian.
1993 *Maquiavel no inferno*. Trad. Denise Bottman. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras.
- DE LIBERA, Alain de.
1998 *A filosofia medieval*. Trad. Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola.
- DE MATTEI, Rodolfo.
1979 *Il problema della ‘Ragion di Stato’ nell’età della Controriforma*. Milano-Napoli: Ricciardi.
- DEL ÁGUILA, Rafael.
2000 *La senda del mal: política y razón de Estado*. Madrid: Taurus.
- DELEUZE, Gilles.
2000 *A dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. Campinas: Papirus.
- DELMAS-MARTY, Mirelle.
1989 “Vers une conception ‘raisonnée’ de la raison d’Etat?”, in DELMAS-MARTY, Mirelle (org.). *Raisonnement la raison d’Etat: vers une Europe des droits de l’homme*. Paris: PUF, p. 401-404.

- DUBOIS**, Claude-Gilbert.
1995 *O imaginário da Renascença*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora UnB.
- DUFOUR**, Alfred.
1996 “Pufendorf”, in **BURNS**, J. H. and **GOLDIE**, Mary (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, p. 561-588.
- DUPRÉ**, Louis.
1993 *Passage to modernity: an essay in the hermeneutics of nature and culture*. New Haven: Yale University Press.
- DUTRA**, Eliana de Freitas.
1997 *O ardil totalitário: imaginário político no Brasil dos anos 30*. Rio de Janeiro-Belo Horizonte: Editora UFRJ-Editora UFMG.
- ECHEVERRÍA**, Javier Peña.
1998 “Estudio preliminar”, in **VEGAS**, Jesús Castillo *et al* (sel.). *La razón de Estado en España: siglos XVI-XVII* (Antología de textos). Madrid: Tecnos, p. ix-xli.
- ECO**, Umberto.
1991 *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. Trad. Giovanni Cutolo. 8. ed. São Paulo: Perspectiva.
- ELIADE**, Mircea.
2001 *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. 1. ed., 5. tir. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIAS**, Norbert.
1993 *O processo civilizador*. Vol. 1: *Formação do Estado e civilização*. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
2001 *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FEINER**, Johannes e **LOEHRER**, Magnus (ed.).
1977 *Mysterium salutis: fundamentos de dogmática histórico salvífica*, vol. IV, tomo 4. *A estrutura sacramental da Igreja*. Trad. Frei Edmundo Binder. Petrópolis: Vozes.
- FERNÁNDEZ GARCÍA**, Eusébio.
1997 *Entre la razón de Estado y el Estado de Derecho: la racionalidad política*. Madrid: Dykinson.

- FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, José A.**
1986 *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1596-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- FERRAJOLI, Luigi.**
2002 *Diritto e ragione: teoria del garantismo penale*. 7. ed. Roma-Bari: Laterza.
- FERRARI, Joseph.**
1992 *Histoire de la raison d'Etat*. Paris: Kimé.
- FERRAZ JR., Tércio Sampaio.**
1994 *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 2. ed. São Paulo: Atlas.
- FONSECA, Márcio Alves da.**
2002 *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad.
- FORTIN, Ernst L.**
2000 “San Agustín” in **STRAUSS, Leo** e **CROPSEY, Joseph** (comp.). *História de la filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica, Trad. Leticia García Urriza *et al*, p. 177-204.
- FOUCAULT, Michel.**
1997 “Segurança, território e população”, in **FOUCAULT, Michel**. *Resumos dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 79-86.
2000 “A governamentalidade”, in **FOUCAULT, Michel**. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, p. 277-293.
2001 “*Omnes et singulatim*: verso una critica della ragion politica”, in **FOUCAULT, Michel**. *Biopolitica e liberalismo: detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*. Trad. Ottavio Marzocca. Milano: Medusa, p. 105-146
2002 *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed., 3. tir. São Paulo: Martins Fontes.
- FRAZER, James George.**
1982 *O ramo de ouro*. Ed. Mary Douglas. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- FREUND, Julien.**
1975 “La situation exceptionnelle comme justification de la raison d'Etat chez Gabriel Naudé”, in **SCHNUR, Roman** (hrg.). *Staatsräson: Studien zur Geschichte eins Politischen Begriffs*. Berlin: Duncken & Humbolt, p. 141-164.
- GADAMER, Hans-Georg.**
1983 *A razão na época da ciência*. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

- GARCÍA MARÍN**, José Maria García.
1999 “La doctrina de la soberanía del monarca (1250-1700)”, in *Fundamentos: cuadernos monográficos de teoría del Estado, derecho público e história constitucional*, vol. I. Oviedo: Universidad de Oviedo, <http://www.uniovi.es/~constitucional/fundamentos/primerogmarint.htm>, 6.11.2000, 9h20.
- GARCÍA DE ENTERRÍA**, Eduardo.
1995 *La lucha contra las inmunidades del poder*. 3. ed. Madrid: Civitas.
1999 *La lengua de los derechos: la formación del derecho público europeo tras la Revolución Francesa*. Madrid: Alianza.
- GARCÍA-PELAYO**, Manuel.
1962 “De las razones históricas de la razón de Estado”, in **BOTERO**, Giovanni. *La razón de Estado y otros escritos*. Trad. Luciana de Stefano. Caracas: Instituto de Estudios Políticos-Universidad Central de Venezuela, 1962, p. 8-80.
- GARIN**, Eugenio.
1994 “A crise do pensamento medieval”, in **GARIN**, Eugenio. *Idade média e Renascimento*. Trad. Isabel Teresa Santos e Hossein Seddighzadeh Shooja. Lisboa: Estampa, p. 21-47.
1996 *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. Trad. Cecília Prada. São Paulo: Editora da Unesp.
2001 “La nuova scienza e il símbolo del ‘libro’”, in **GARIN**, Eugenio. *La cultura filosofica del rinascimento italiano: ricerche e documenti*. Milano: Bompiani, p. 451-465.
- GARZÓN VALDÉS**, Ernesto.
1993 “Acerca de los conceptos de publicidad, opinión pública, opinión de la mayoría y sus relaciones recíprocas”, in *in Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 14. Alicante: Universidad de Alicante, p. 97-117, http://cervantesvirtual.com/portal/DOXA/cuaderno14/doxa14_06.pdf, 19.11.2002, 11h55.
- GAUCHET**, Marcel.
1994 “L’Etat au miroir de la raison d’Etat: la France et la chretienté”, in **ZARKA**, Yves Charles (dir.). *Raison et déraison d’Etat*. Paris: PUF, p. 193-244.
1999 *The disenchantment of the World: a political history of religion*. Trans. Oscar Burge. Princeton: Princeton University Press, 2. ed.
- GAUDEMET**, Jean.
1998 “**Utilitas publica**”, in **LAZZERI**, Christian et **REYNIÉ**, Dominique (ed.). *Politiques de l’intérêt*. Paris: PUF, p. 5-36.
- GAZOLLA**, Rachel.

- 1999 *O ofício do filósofo estoíco: o duplo registro do discurso da Stoa.* São Paulo: Loyola.
- GHISALBERTI, Alessandro.**
1997 *Guilherme de Ockham.* Trad. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- GILBERT, Felix.**
1970 *Machiavelli e Guicciardini: pensiero político e storiografia a Firenze nel Cinquecento.* Trad. Franco Salvatorelli. Torino: Einaudi.
- GINZBURG, Carlo.**
2000 *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição.* Trad. Maria Betânia Amoroso *et al.* 12. reimp. São Paulo: Companhia das Letras.
- GORDON, Colin.**
1991 “Governmental rationality: an introduction”, in **BURCHELL, Graham et al** (ed.). *The Foucault effect: studies in governmentality.* Chicago: University of Chicago Press, p. 1-51.
- GOYARD-FABRE, Simone.**
1999 *Os princípios filosóficos do direito político moderno.* Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes.
- GRAMSCI, Antonio.**
2000 *Cadernos do cárcere*, vol. 3: Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política. Trad. Luiz Sérgio Henriques *et al.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GUNN, John A. W.**
1998 “L’intérêt ne ment jamais: une maxime politique du XVII^e siècle”. Trad. Jean Robelin, in LAZZERI, Christian et REYNIÉ, Dominique (ed.). *Politiques de l’intérêt.* Paris: PUF, p. 193-207.
- HABERMAS, Jürgen.**
1984 ***Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa.*** Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- 2000a “La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social”, in **HABERMAS, Jürgen.** *Teoría y praxis: estudios de filosofía social.* Trad. Salvador Mas Torres *et al.* 4. ed. Madrid: Tecnos, p. 49-86.
- 2000b *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso.* Trad. Manuel Jiménez Redondo. 2. ed. Madrid: Trotta.
- 2001 *Técnica e ciência como “ideologia”.* Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- HALL, A. Rupert.**

- 1988 *A revolução na ciência 1500-1750*. Lisboa: Edições 70. Trad. Maria Teresa Louro Perez.
- HANSEN, João Adolfo.**
1999 “Razão de Estado”, in **NOVAES, Adauto** (org.). *A crise da razão*. 1. reimp. São Paulo: Companhia da Letras, p. 135-156.
- HATZFELD, Helmut.**
1988 “Exame crítico do desenvolvimento das teorias do barroco”, in **HATZFELD, Helmut**. *Estudos sobre o barroco*. Trad. Célia Berrettini. São Paulo: Perspectiva, p. 11-37.
- HAUSER, Arnold.**
1993 *Maneirismo: a crise da Renascença e o surgimento da arte moderna*. Trad. Jacó Guinsburg e Magda França. 2. ed. São Paulo: Perspectiva.
2000 *História social da arte e da literatura*. Trad. Álvaro Cabral. 1. ed., 3. tir. São Paulo: Martins Fontes.
- HEIDEGGER, Martin.**
1998 *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
1999 *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Muñoz. 2. ed., 1. reim. México: Fondo de Cultura Económica.
- HERMANN, Jacqueline.**
1998 *No reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HIRSCHMANN, Albert O.**
2000 ***As paixões e os interesses: argumentos políticos para o capitalismo antes do seu triunfo***. Trad. Lúcia Campelo. São Paulo: Paz e Terra.
- HOCKE, Gustav R.**
1986 *Maneirismo: o mundo como labirinto*. Trad. Clemente Raphael Mahl. 2. ed. São Paulo: Perspectiva.
- HOLANDA, Sérgio Buarque.**
1998 *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 4. ed., 7.. reimp. São Paulo: Brasiliense.
- HUIZINGA, Johan.**
1990 *The waning of the Middle Ages: a study of the forms of life, thought, and art in France and the Netherlands in the fourteenth and fifteenth centuries*. Trad. F. Hopman. London: Penguin Books.
- JAEGER, Werner.**
1995 *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.

- JHERING**, Rudolf Von.
1875 *Le combat pour le droit*. Trad. Alexandre François Meydiéu. Paris: A. Durand et Pédone-Lauriel.
- KANTOROWICZ**, Ernst Hartwig.
1965 “Mysteries of state. An absolutist concept and its late Mediaeval origins”, in **KANTOROWICZ**, Ernst Hartwig. *Select studies*. Ney York: Locust Valley, p. 381-398.
1998 *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo; Companhia das Letras.
- KLEIN**, Robert.
1998 “A *Civilização do Renascimento* de J. Burckhardt nos dias de hoje”, in **KLEIN**, Robert. *A forma e o inteligível*. Trad. Cely Arena. São Paulo: Edusp, p. 189-206.
- KOSELLECK**, Reinhart.
1996 *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*. Trad. Anna Marietti Solmi. 1. ed., 1. rist. Genova Marietti.
1999 *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ-Contraponto.
- KOYRÉ**, Alexandre.
1991a “Orientação e projetos de pesquisa”, in **KOYRÉ**, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Trad. Márcio Rramalho. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 10-14.
1991b “O pensamento moderno”, in **KOYRÉ**, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Trad. Márcio Ramalho. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 15-21.
1991c “A contribuição científica da Renascença”, in **KOYRÉ**, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Trad. Márcio Ramalho. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 46-55.
1991d “Galileu e Platão”, in **KOYRÉ**, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Trad. Márcio Ramalho. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 152-180.
1991e “Do mundo do ‘mais ou menos’ ao universo da precisão”, in **KOYRÉ**, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Trad. Márcio Ramalho. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 271-288.
1991f “Da influência das concepções filosóficas sobre a evolução das teorias científicas”, in **KOYRÉ**, Alexandre. *Estudos de história do pensamento filosófico*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 201-214.
2001 *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. Donaldson M. Gaschagen. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- KRISTELLER**, Paul Oscar.
1987 *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*. Trad. Fabrizio Onofre. Rist. anastatica. Firenze: La Nuova Italia.
- KUHN**, Thomas.
2000 *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5. ed. São Paulo: Perspectiva.
2001 *The copernican revolution: planetary astronomy in the development of Western thought*. 32. printing. Cambridge: Harvard University Press,.
- LACAN**, Jacques.
1949 “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”. Communication faite au XVI^e Congrès international de psychanalyse, à Zürich, le 17 juillet 1949. <http://perso.wanadoo.fr/espace.freud/topos/psych/psysem/miroir.htm>, 15.6.2002, 21h45.
1998 “Do olhar como objeto *a* minúsculo”, in Lacan, Jacques. *O Seminário*, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Trad. M. D. Magno. 2. ed. São Paulo: Jorge Zahar, p.67-115..
- LADURIE**, Emmanuel Le Roy.
1994 *O Estado monárquico, França, 1460-1610*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo; Companhia das Letras.
- LATOUR**, Bruno.
2000 *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Trad. Carlos Irineu da Costa. 1. ed., 2. reimp. São Paulo: Editora 34.
- LAZZERI**, Christian.
1992 “Le gouvernement de la raison d’Etat”, in **LAZZERI**, Christian et **REYNIÉ**, Dominique (dir.). *Le pouvoir de la raison d’Etat*. Paris: PUF, p. 91-134.
- LAZZERI**, Christian et **REYNIÉ**, Dominique.
1992 “Introduction”, in **LAZZERI**, Christian et **REYNIÉ**, Dominique. *La raison d’Etat: politique et rationalité*. Paris: PUF, p. 9-13.
- LE GOFF**, Jacques.
1999 *São Luís*. Trad. Marcos de Castro. 1. reimp. Rio de Janeiro: Record.
- LE VAN BAUMER**, Franklin.
1990 *O pensamento europeu moderno*. Vol. I: séculos XVII e XVIII. Trad. Maria Manuela Alberty. Lisboa: Edições 70.
- LEFORT**, Claude.
1986 *Le travail de l’oeuvre: Machiavel*. 2. ed. Paris: Gallimard.
1987 *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. Trad. Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense.

- 1991a “A revolução enquanto princípio e enquanto indivíduo”, in LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana de Melo Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 163-177.
- 1991b “Permanência do teológico-político?”, in LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana de Melo Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 249-295.
- 1999 “Maquiavel e a *verità effettuale*”, in LEFORT, Claude. *Desafios da escrita política*. Trad. Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial, p. 141-177.
- LIMA, Luiz Costa.
1995 *Vida e mimesis*. São Paulo: Editora 34.
- LOPES, Marcos Antônio.
1997 *O político na modernidade: moral e virtude nos espelhos de principes da Idade Clássica (1640-1700)*. São Paulo: Loyola.
- MACINTYRE, Alasdair.
2001a *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. 2. ed. São Paulo: Loyola.
2001b *Depois da virtude*. Trad. Jussara Simões. Bauru: EDUSC.
- MAIA, Antônio C.
1995 “Sobre a analítica do poder de Foucault”, in *Tempo Social: Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo*, vol. 7 (1-2). São Paulo: Universidade de São Paulo, p. 83-103.
- MAITLAND, Federic.
1901 “The Crown as corporation”, in *Law Quarterly Review*, vol. 17, <http://www.geocities.com/thecorporationsole/CrownasCorporation.html>, 30. 6.2002, 16h15.
- MARAVALL, José Antonio.
1997 *A cultura do barroco: análise de uma estrutura histórica*. Trad. Silvana Garcia. São Paulo: Edusp.
- MARIN, Louis.
1981 *Le portrait du roi*. Paris: Minuit.
- MARRAMAIO, Giacomo.
1995 *Poder e secularização: as categorias do tempo*. Trad. Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Editora Unesp.
1997 *Céu e terra: genealogia da secularização*. Trad. Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Editora Unesp.
- MATEUCCI, Nicola.
2000 “Bem comum”, in BOBBIO, Norberto *et al. Dicionário de política*, vol. 1. Trad. Carmen C. Varialle *et al.* 5. ed. Brasília-

São Paulo: Editora UnB-Imprensa Oficial do Estado, p. 106-107.

MAYER, Otto.
1982

Derecho administrativo allemand, tomo I, Parte General. Trad. Horacio H. Heredia y Erhesto Krotoschin. 2. ed. Buenos Aires: Depalma.

MCKENZIE, Lionel A.
1998

“Le droit naturel et l’émergence de l’idée d’intérêt dans la pensée politique au debut de l’époque moderne: François Guichardin et Jean de Silhon”, trad. Christian Lazzeri, in LAZZERI, Christian et REYNIÉ, Dominique. *Politiques de l’intérêt*. Paris: PUF, p. 119-144.

MÉCHOULAN, Henry.
1994

“La raison d’Etat dans la pensée espagnole au siècle d’Or, 1550-1650”, in **ZARKA, Yves Charles** (dir.). *Raison et déraison d’Etat*. Paris: PUF, p. 245-263.

MEINECKE, Friedrich.
1983

La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna. Trad. F. Gonzalez Vicen. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

MELLO, Celso de.
2001

Brasil. Supremo Tribunal Federal. Ementa no Agravo Regimental em Recurso Extraordinário nº 263.975-RN, rel. Min. Celso de Mello. *Diário da Justiça da União*, Seção I, de 2.2.2001, p. 113.

MIETHKE, Jürgen.
2001

Le teorie politiche nel medio evo. Trad. Mario Conetti. Genova: Mariett.

MILBANK, John.
1995

Teologia e teoria social: para além da razão secular. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola.

MONETI, Maria.
1997

Utopia. Firenze: La Nuova Italia.

MORSE, Richard McGee.
2000

O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas. Trad. Paulo Neves. 3. reimp. São Paulo: Companhia das Letras.

MURATORE, Giorgio.
1980

La ciudad renacentista: tipos y modelos a través de los tratados. Trad. P. Van Breda. Madrid: IEAL.

NEDEL, José.

- 1996 *Maquiavel: concepção antropológica e ética.* Porto Alegre: EDIPUCRS.
- NEGRI, Antonio.
2002 *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade.* Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP & A.
- NOVAES, Aduino.
2002 “De olhos vendados”, in NOVAES, Aduino (org.). *O olhar.* 9. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, p. 9-20.
- NUNES, Benedito.
1993 “O universo filosófico e ideológico do barroco”, in NUNES, Benedito. *No tempo do niilismo e outros ensaios.* São Paulo: Ática, p. 118-128.
- OLIVEIRA, **Manfredo Araújo de.**
1993 *Sobre a fundamentação.* Porto Alegre: EDIPUCRS.
- ORTEGA Y GASSET, José.
1957 *Meditación de la técnica.* 3. ed. Madrid: Revista de Occidente.
1989 *Em torno a Galileu: esquema das crises.* Trad. Luiz Felipe Alves Esteves. Petrópolis: Vozes.
- PANOFSKY, Erwin.
1973 *La perspectiva como forma simbólica.* Trad. Virginia Careaga. Barcelona: Tusquet.
1991 *Arquitetura gótica e escolástica: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média.* Trad. Wolf Hörnke. São Paulo: Martins Fontes.
1994 *Idea: a evolução do conceito de belo.* Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes.
- PÉCORA, Alcir.
1994 *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira.* São Paulo-Campinas: Edusp-Editora da Unicamp.
1999 “Razões de mistério”, in NOVAES, Aduino (org.). *A crise da razão.* 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, p. 157-172.
2000 “Política do Céu (anti-Maquiavel)”, in NOVAES, Aduino (org.). *Ética.* 7. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, p. 127-148.
2001 *Máquina de gêneros.* São Paulo: Edusp.
- PERELMAN, Chäim e OLBRECHTS-TYTECA, Lucie.
1996 *Tratado da argumentação: a nova retórica.* Trad. Maria Ernantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes.
- PISTONE, Sergio.

- 2000 “Razão de Estado”, in **BOBBIO**, Norberto *et al.* *Dicionário de política*, vol. 2. Trad. Carmen C. Varialle *et al.* 5. ed. Brasília-São Paulo: Editora UnB-Imprensa Oficial do Estado, p. 1.066-1.073.
- POCOCK**, John Greville Agard.
1975 *The machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- POLIN**, Raymond.
1968 *Ethique et politique*. Paris: Sirey.
1975 “Le concept de Raison d’Etat avant la lettre d’après Machiavel”, in **SCHNUR**, Roman (hrsg.). *Staatsräson: Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*. Berlin: Duncken & Humbolt, p. 27-42.
- PORTINARO**, Pier Paolo.
1999 *Il realismo político*. Roma-Bari: Laterza.
- POST**, Gaines.
1964a “Roman Law and early representation in Spain and Italy, 1150-1250”, in **POST**, Gaines. *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322*. Princeton: Princeton University Press, p. 61-90.
1964b “Lestat du Roialme in the Statute of York, 1322”, in **POST**, Gaines. *Studies of Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100-1322*. Princeton: Princeton University Press, p. 310-331.
1992 “*Ratio publicae utilitatis, ratio status* et ‘raison d’Etat’: 1100-1300”, trad. Jean-Pierre Chrétien-Goni, in **LAZZERI**, Christian et **REYNÉ**, Dominique (dir.). *Le pouvoir de la raison d’Etat*. Paris: PUF, p. 13-90.
- POULANTZAS**, Nicos.
2000 *O Estado, o poder, o socialismo*. Trad. Rita Lima. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal.
- ROMANO**, Roberto.
1997 *Conservadorismo romântico: origem do totalitarismo*. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp.
- QUEIROZ**, Cristina M. M.
1990 *Os actos políticos no Estado de Direito: o problema do controle jurídico do poder*. Coimbra: Almedina.
- RABINOW**, Paul.
1999 “Sujeito e governamentalidade: elementos do trabalho de Michel Foucault”, in **RABINOW**, Paul. *Antropologia da razão*. Trad. João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 27-53.
- RANGEON**, François.
1986 *L’idéologie de l’intérêt general*. Paris: Econômica
- RAWLS**, John.

- 2000 “A idéia de razão pública”, in Rawls, John. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, p. 261-306.
- REALE**, Miguel.
2002 “Cristianismo e razão de Estado no Renascimento lusíada”, in **REALE**, Miguel. *Horizontes do direito e da história*. 3. ed., 2. tir. São Paulo: Saraiva, p. 68-101.
- REYNIÉ**, Dominique.
1992 “Le regard souverain: statistique sociale et raison d’État du XVI^e au XVII^e siècle”, in **LAZZERI**, Christian et **REYNIÉ**, Dominique (ed.). *La raison d’Etat: politique et rationalité*. Paris: PUF, p. 43-82.
1998 “De la raison d’État à la politique démocratique: le gouvernement de l’opinion selon Machiavel et Botero”, in **LAZZERI**, Christian et **REYNIÉ**, Dominique (ed.). *Politiques de l’intérêt*. Paris: PUF, p. 37-95.
- RIBEIRO**, Renato Janine.
1993a “Lorenzo Valla e os inícios da análise de texto”, in **RIBEIRO**, Renato Janine. *A última razão dos reis: ensaios sobre filosofia e política*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 55-70.
1993b “O novo e o ‘pathos’ (em torno do ‘Dezoito Brumário’)”, in **RIBEIRO**, Renato Janine. *A última razão dos reis: ensaios sobre filosofia e política*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 120-148.
1999 “Contra os mistérios da realeza, a curiosidade”, in **NOVAES**, Adauto (org.). *A crise da razão*. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, p. 215-231.
- RITTER**, Gerhard.
1958 *Il volto demoníaco del potere*. Trad. Enzo Melandri. Bologna: Il Mulino.
- ROMMEN**, Heinrich Albert.
1967 *O estado no pensamento católico: tratado de filosofia política*. Trad. das Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria. São Paulo: Paulinas.
- ROSSI**, Paolo.
1989 *Os filósofos e as máquinas, 1400-1700*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras.
2000 *Naufraágios sem espectador: a idéia de progresso*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp.
2001 *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC.
- SALDANHA**, Nelson.

- 1980 “Estado, jurisdição e garantias”, in **SALDANHA**, Nelson. *Estado de Direito, liberdades e garantias (estudos de direito público e teoria política)*. São Paulo: Sugestões Literárias, p. 53-80.
- 1992 *Ordem e hermenêutica: sobre as relações entre as formas de organização e o pensamento interpretativo, principalmente no direito*. Rio de Janeiro: Renovar.
- 1993 *Da teologia à metodologia: secularização e crise no pensamento jurídico*. Belo Horizonte: Del Rey.
- 1998 *Filosofia do direito*. Rio de Janeiro: Renovar.
- SANT’ANNA**, Affonso Romano de.
- 2000 *Barroco: do quadrado à elipse*. Rio de Janeiro: Rocco.
- SANTOS**, Boaventura de Sousa.
- 1989 *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- 2000 *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática – vol. 1*. São Paulo: Cortez.
- 2001 *Um discurso sobre as ciências*. 12. ed. Porto: Afrontamento.
- SARTRE**, Jean-Paul.
- 2001 *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 9. ed. Petrópolis: Vozes.
- SHELLHASE**, Kenneth Charles.
- 1992 “Botero, reason of State, and Tacitus”, in **BALDINI**, Artemio Enzo (a cura). *Botero e la “ragion di Stato”*. Atti del Convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990). Firenze: Olschki, p. 243-258.
- SCHMITT**, Carl.
- 1996 *Teologia política*, in **SCHMITT**, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, p. 81-130.
- 1999 *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases operaria*. Trad. José Díaz García. Madrid: Alianza.
- SCHNEEWIND**, Jerome B.
- 2002 *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Trad. Magda França Lopes. São Paulo: Editora Unisinos.
- SCHUMPETER**, Joseph.
- 1997 *A history of economic analysis*. London: Routledge, reprinting.
- SÉGLARD**, Dominique.
- 1992 “Foucault et le problème du gouvernement”, in **LAZZERI**, Christian et **REYNIÉ**, Dominique. *La raison d’Etat: politique et rationalité*. Paris: PUF, 117-140.

- SEN, Amartya Kumar.
1999 *Sobre ética e economia*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras.
- SENELLART, Michel.
1989 *Machiavéllisme et raison d'Etat*. Paris: PUF.
1994a “Y a-t-il une théorie allemande de la raison d'Etat au XVIIe siècle? *Arcana imperii et ratio status* de Clapmar à Chemnitz”, in ZARKA, Yves Charles (dir.). *Raison et déraison d'Etat*. Paris: PUF, p. 265-293.
1994b “Michel Foucault: governamentalità e ragion di stato”, in *Bolettino dell'Archivio della Ragion di Stato*, vol. 2, <http://www.ragiondistato.it/senellart.html>, 31.7.2001, 15h20.
1995a *Les arts de gouverner: du regimen medieval au concept de gouvernement*. Paris: Seuil.
1995b “A crítica da razão governamental em Michel Foucault”, trad. Maria das Graças de Souza do Nascimento, in *Tempo Social: Revista de Sociologia da Universidade de São Paulo*, vol. 7 (1-2). São Paulo: Universidade de São Paulo, p. 1-14.
- SENELLART, Michel (cont.).
2001 “Stato, diritto, ragion di Stato in Germania nel XVI e XVII secolo. Considerazioni sul volume di Michael Stolleis”, in BALDINI, Artemio Enzo (a cura). *La ragion di Stato dopo Meinecke e Croce: dibattito su recenti pubblicazioni*. Atti Del Seminario Internazionale di Torino 21-22 ottobre 1994. Genova: Name, 2. ed, p. 37-63.
- SKINNER, Quentin.
1999a *Machiavelli*. Trad. Anna Colombo. Bologna: Il Mulino.
1999b *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOARES, Luiz Carlos.
1999 *Do novo mundo ao universo heliocêntrico: os descobrimentos e a Revolução Copernicana*. São Paulo: Hucitec.
- SOMBART, Werner.
1994 ***Il borghese: lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico***. Trad. Henry Furst. Parma: Ugo Guanda.
- STEENBERGHEN, Fernand Van.
1984 *História da filosofia: período cristão*. Trad. J. M. da Cruz Pontes. Porto: Gradiva.
- STOLLEIS, Michael.
1994 “L'idée de la raison d'Etat de Friedrich Meinecke et la recherche actuelle”, in ZARKA, Yves Charles (dir.). *Raison et déraison d'Etat*. Paris: PUF, p. 11-39.

- 1998a *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*. Trad. Serenella Iovino e Christiane Schultz. Bologna: Il Mulino.
- 1998b *Histoire du droit public en Allemagne: la théorie du droit public imperial et science de la police 1600-1800*. trad. Michel Senellart. Paris: PUF.
- 2001 “Teoria e prassi della ragion di Stato nella prima età moderna. Introduzione al volume di Gianfranco Borrelli”, in **BALDINI**, Artemio Enzo (a cura). *La ragion di Stato dopo Meinecke e Croce: dibattito su recenti pubblicazioni*. Atti del Seminario Internazionale di Torino 21-22 ottobre 1994. 2. ed. Genova: Name, p. 161-167.
- SUPPA**, Silvio.
1992 “Ragione politica e ragione di stato (rileggendo Machiavelli e Botero)”, in **BALDINI**, Artemio Enzo (a cura). *Botero e la “ragion di Stato”*. Atti del Convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990). Firenze: Olschki, p. 59-89.
- RAMONEDA**, Josep.
2000 *Depois da paixão política*. Trad. Cláudia Rossi. São Paulo: Editora Senac.
- TABACCO**, Giovanni.
1993a “Il cosmo del medioevo come processo aperto di strutture instabili”, in **TABACCO**, Giovanni. *Sperimentazioni del potere nell’alto Medioevo*. Torino: Einaudi, p. 3-41.
- 1993b “Le strutture del regno itálico fra XI e XII secolo”, in **TABACCO**, Giovanni. *Sperimentazioni del potere nell’alto Medioevo*. Torino: Einaudi, p. 119-138.
- 1993c “Il volto ecclesiastico del potere in età carolingia”, in **TABACCO**, Giovanni. *Sperimentazioni del potere nell’alto Medioevo*. Torino: Einaudi, p. 165-208.
- TARANTO**, **Domenico**.
1998 **“Raison d’État et raison d’intérêt dans la pensée politique italienne de Botero a Sarpi”**, trad. **Christian Lazzeri**, in **LAZZERI**, **Christian** et **REYNIÉ**, **Dominique** (ed.). *Politiques d’intérêt*. Paris: PUF, p. 88-118.
- TENENTI**, Alberto.
1992 “Dalla ‘ragion di Stato’ di Machiavello a quella di Botero”, in **BALDINI**, Artemio Enzo (a cura). *Botero e la “ragion di Stato”*. Atti del Convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990). Firenze: Olschki, 1992, p. 11-21.
- THUAU**, Etienne.
1966 *Raison d'Etat et Pensée politique à l'époque de Richelieu*. Paris: Athènes.

- TODOROV**, Tzevan.
1999 *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- TORRANO**, Jaa.
2001 “O mundo como função de musas”, in **HESÍODO**, *Teogonia: a origem dos Deuses*. Trad. Jaa Torrano. 4. ed. São Paulo: Iluminuras, p. 11-102.
- TOSI**, Renzo.
1991 *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes.
- TUCK**, Richard.
1992 *Philosophy and government 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VASOLI**, Cesare.
1994 “Machiavel inventeur de la raison d’Etat?”, in **ZARKA**, Yves Charles (dir.). *Raison et déraison d’Etat*. Paris: PUF, p. 43-66.
- VAZ**, Henrique Claudio de Lima.
1998a “Ética e direito”, in **VAZ**, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 3. ed., p. 135-180.
1998b “Linguagem do mundo e linguagem do espírito”, in **VAZ**, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 2. ed., p. 223-240.
1999 *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola.
2002 *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola.
- VERNANT**, Jean-Pierre.
2002 *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 12. ed. Rio de Janeiro: Difel.
- VIDIGAL**, Edson.
1994 Brasil. Superior Tribunal de Justiça. Ementa no Recurso Ordinário em *Habeas Corpus* nº 3.729-SP, rel. Min. Edson Vidigal. *Diário da Justiça da União*, Seção I, de 19.9.94, p. 24.704.
- VIEHWEG**, Theodor.
1997 “Acerca de la tópica, especialmente en el ámbito jurídico”, in **VIEHWEG**, Theodor. *Tópica y filosofía del derecho*. Trad. Jorge M. Seña. 2. ed. Barcelona: Gedisa, p. 196-201.
- VIER**, Raimundo.
2000a “A essência da liberdade na doutrina de João Duns Escoto”, in **GARCIA**, Antonio (org.). *Estudos de filosofia medieval: a obra de*

- Raimundo Vier. Rio de Janeiro-São Paulo: Vozes-Instituto Franciscano de Antropologia-Universidade São Francisco, 2. ed, p. 19-32.
- 2000b “São Francisco e o pensamento medieval”, in **GARCIA**, Antonio (org.). *Estudos de filosofia medieval: a obra de Raimundo Vier*. Rio de Janeiro-São Paulo: Vozes-Instituto Franciscano de Antropologia-Universidade São Francisco, 2. ed, p. 183-241.
- VIROLI**, Maurizio.
- 1994 *Dalla politica alla ragion di stato: la scienza del governo tra XIII e XVII secolo*. Roma: Donzelli.
- 1998 *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.
- 1999a “Machiavelli and the republican idea of politics”, in **BOCK**, Gisela *et al* (ed.). *Machiavelli and republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, digital reprinting, p. 143-171.
- 1999b *Repubblicanesimo*. Roma-Bari: Laterza.
- VON STACKELBERG**, Jürgen.
- 1992 “Variazioni del tacitismo: Boccalini e Botero”, in **BALDINI**, Artemio Enzo (a cura). *Botero e la “ragion di Stato”*. Atti del Convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8-10 marzo 1990). Firenze: Olschki, p. 259-263.
- WINTON**, R. I. e **GARSNEY**, Peter.
- 1998 “Teoria política”, in **FINLEY**, Moses (org.), *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Trad. Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora UnB, p. 49-78.
- WOLFF**, Francis.
- 1996 “Nascimento da razão, origem da crise”. Trad. Paulo Neves, in **NOVAES**, Adauto (org.). *A crise da razão*. 1. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, p. 67-82.
- WÖLFFLIN**, Heinrich.
- 2000 *Renascença e barroco: estudo sobre a essência do estilo barroco e a sua origem na Itália*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros e Antonio Steffen. 1. ed., 2. tir. São Paulo: Perspectiva.
- ZARKA**, Yves Charles.
- 1994 “Raison d’Etat et figure du prince chez Botero”, in **ZARKA**, Yves Charles (dir.). *Raison et déraison d’Etat*. Paris: PUF, 101-120.
- ZIMMERLING**, Ruth.
- 1993 “El mito de la opinión pública”, in *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 14. Alicante: Universidad de Alicante, p. 97-117, http://cervantesvirtual.com/porta/DOXA/cuaderno14/doxa14_07.pdf, 19.11.2002, 11h45.