

DOSSIER

O pensamento político de Martín de Azpilcueta: sobre o poder supremo¹

Martin Azpilcueta's political thought:
On supreme power

Pedro Calafate²

RESUMO

Estudamos a *Relectio c. Novit de Iudiciis* de Azpilcueta (1548) aprofundando questões fundamentais como a soberania inicial do povo e a conciliação entre a origem divina e natural do poder laico; a crítica à tradição decretalista da hierocracia e a conseqüente limitação do poder *direto* da Igreja à esfera dos assuntos espirituais entre os cristãos; o poder *indireto* do papa sobre os assuntos temporais, entre os cristãos, em ordem ao fim espiritual; a afirmação do poder supremo (mas não absoluto) dos príncipes temporais, limitado pelo direito natural; a negação da tese da origem divina imediata do poder dos reis, barrando o caminho às expressões do poder absoluto, tanto quanto às pretensões dos defensores da hierocracia. Em torno das questões sobreditas outras se levantavam, que aqui também analisamos, como o direito de resistência ativa contra a tirania; a guerra justa e a legitimidade das soberanias indígenas nos impérios dos reinos peninsulares, no quadro das relações entre índios e cristãos; a igualdade natural entre os homens e entre as comunidades por eles formadas; a relação entre a autarquia das cidades e reinos, por um lado, e o império ou a comunidade universal, por outro.

Palavras-chave: poder laico, poder eclesiástico, justiça, direito natural, resistência.

ABSTRACT

We study the *Relectio c. Novit de Iudiciis* of Martín de Azpilcueta (1548) by exploring fundamental questions such as the initial sovereignty of the people and the reconciliation between the divine and natural origin of secular power; the criticism of the decretalist tradition of hierocracy and the consequent limitation of the direct power of the Church to the sphere of spiritual affairs among Christians; the indirect power of the pope over temporal matters among Christians ordered to the spiritual purpose; the affirmation of the supreme (but not absolute) power of temporal princes, limited by natural law; the denial of the thesis of the immediate divine origin of the power of kings, barring the way to expressions of absolute power, as well as to the claims of the defenders of hierocracy. Around these issues, others arose that we will also analyze here, as the right of active resistance against tyranny; the just war and the legitimacy of indigenous sovereignties in the empires of the peninsular kingdoms, within the framework of relations between Indians and Christians; the natural equality between men and between the communities formed by them; the relationship be-

¹ Este trabalho foi elaborado com o apoio da FCT-Fundação para a Ciência e a Tecnologia-IP, no âmbito do projeto PTDC/MHC-FIL/4671-2014.

² Universidade de Lisboa/Faculdade de Letras, Alameda da Universidade, 1600-214, Lisboa, Portugal. E-mail: pedrocalafate@hotmail.com

tween the autarchy of cities and kingdoms, on the one hand, and the empire or the universal community, on the other.

Keywords: secular power, ecclesiastical power, justice, natural law, resistance.

Azpilcueta recordaba siempre que Alcalá le había educado, Salamanca le había hecho hombre y Coímbra le había engrandecido (Pereña, 1965, p. XVIII).

del Papado y del Imperio, Iglesia y Estado, nación y comunidad internacional son el esquema de Francisco de Vitoria que Martín de Azpilcueta completa y actualiza (Pereña, 1965, p. XVIII).

Considerações preliminares

Em abril de 1204, em Ladrão, o papa Inocêncio III redigiu uma extravagante intitulada *Novit Ille*³, visando diretamente ao rei dos francos, Filipe Augusto, em virtude do poder eclesiástico que entendia assistir-lhe para dirimir as ameaças à paz entre os príncipes cristãos, decorrentes do conflito entre Filipe e o rei João de Inglaterra.

Num plano mais imediato, a contenda entre os dois reis emanava de uma questão de *domínio* sobre os territórios que João detinha no continente, em virtude de acordos anteriormente firmados que Filipe agora punha em causa. Neste contexto, em 1203, o rei de Inglaterra apelou ao papa Inocêncio III, invocando a quebra de compromisso pelo rei dos francos, bem como a sua indiferença e ausência de resposta às sucessivas solicitações para a negociação e o diálogo.

Mas o apelo direto ao papa para intervir na contenda entre as duas coroas levantava a questão da autoridade da Igreja em matérias do foro secular ou temporal, elevando até ao seu mais alto patamar o problema da relação entre os dois poderes, o eclesiástico e o laico, complexificado e amplificado, na época de Martín de Azpilcueta, pela circunstância da edificação do império e da evangelização universal, levada a cabo pelos reis das Hispânicas, na qual a Igreja romana foi também parte ativa, através de sucessivas bulas que culminariam nas doações de Alexandre VI, em 1493, e no Tratado de Tordesillas, em 1494.

É este o ponto de partida para a *Relectio*⁴ que o professor da Universidade de Coimbra Martín de Azpilcueta proferiu, durante mais de três horas, perante a Assembleia Magna daquela Universidade, no ano de 1548, dando corpo a um pilar essencial da história das ideias políticas no renascimento ibérico.

A esta obra se referiu Luciano Pereña, coordenador da edição espanhola do *Corpus Hispanorum de Pace* (que no entanto a não inclui), como a um dos momentos mais importantes da doutrina hispânica da paz:

Sociedad y persona humana, formas de asociación, príncipe y ciudadano, el poder

Na mesma obra diz ainda Luciano Pereña que esta *Relectio* do Professor de Coimbra constitui “el comentario jurídico más completo que jamás se haya escrito sobre las relaciones entre infieles y cristianos. Toda la ciencia del derecho medieval se encuentra en aquellas páginas maravillosas” (1965, p. IX).

É, de facto, inegável que esta obra do Doutor Navarro é um monumento integrante da doutrina ibérica, emanada de Salamanca, Alcalá, Valladolid, Coimbra e Évora, sobre a origem, natureza e finalidade do poder laico e do poder eclesiástico, e sobre a relação entre o papado e o império, amplamente desenvolvida nas lições de Francisco de Vitoria e Domingo de Soto em Salamanca e posteriormente projetadas por Francisco Suárez na tradição política da modernidade católica.

Azpilcueta discorre, nesta sua *Relectio*, sobre questões fundamentais como a soberania inicial do povo e a conciliação entre a origem divina e natural do poder laico; a crítica à tradição decretalista da hierocracia e a consequente limitação do poder *direto* da Igreja à esfera dos assuntos espirituais entre os cristãos; o poder *indireto* do papa sobre os assuntos temporais, entre os cristãos, em ordem ao fim espiritual; a afirmação do poder supremo (mas não absoluto) dos príncipes temporais, limitado pelo direito natural; a negação da tese da origem divina imediata do poder dos reis, barrando o caminho às expressões do poder absoluto, tanto quanto o barrara também às pretensões dos defensores da plenitude do poder do papa.

Em torno das questões sobreditas outras se levantavam, como o direito dos papas deporem os príncipes cristãos em vista do fim espiritual; o direito de resistência ativa dos povos e dos indivíduos contra a tirania; a guerra justa e a legitimidade das soberanias indígenas nos impérios dos reinos peninsulares, no quadro das relações entre índios e cristãos; a igualdade natural entre os homens e entre as comunidades por eles formadas; a relação entre a autarquia das cidades e reinos, por um lado, e o império ou a comunidade universal, por outro.

Neste enquadramento, a obra de Martín de Azpilcueta estende-se a um conjunto alargado de temas, mas tem como epicentro a crítica à tese da plenitude do poder do papa, no tempo-

³ Seguimos a tradução de António Rocha Martins in Calafate (2015, p. 181-186).

⁴ Seguimos a tradução de António Guimarães Pinto in Calafate (2015, p. 23-180).

ral e no espiritual, que referia ser tradição dominante e doutrina mais aceite no seu tempo, da qual ele próprio fora defensor, mas de que agora claramente se distancia.

De facto, na *Novit Ille*, cujo comentário Azpilcueta se propõe, o papa Inocêncio III dizia a Filipe Augusto, rei dos francos: “Não pretendemos julgar no âmbito do domínio [...] mas, sim, pronunciar-nos acerca do pecado, cuja censura nos compete indubitavelmente, a qual podemos e devemos exercer sobre seja quem for” (Inocêncio III, 2015, p. 186).

Queria isto dizer que o poder e direito de intervenção do papa na contenda entre os dois reis cristãos emanavam da tese da correção fraterna – sublinhada no Evangelho de S. Mateus (Mt 18, 17) e abordada nesta *Relectio* na Anotação IV – e da tese do poder indireto da Igreja sobre os assuntos temporais em ordem ao fim espiritual. O atentado à paz entre as duas monarquias da Cristandade, com base em injúrias e demais atos que o rei de Inglaterra invocava da parte de Filipe, situava o julgamento do papa não no plano da lei feudal, que não lhe competia, mas no plano do julgamento sobre o pecado, cuja censura considerava caber-lhe, por ser matéria do foro espiritual e abrangida pelo preceito evangélico da correção fraterna. Por isso, o papa Inocêncio III insistia: “Nenhum homem de mente sã ignora que é nosso dever corrigir qualquer cristão de qualquer pecado mortal, e se este desprezar a correção, deve ser constrangido através de sanções eclesíásticas” (Inocêncio III, 2015, p. 186).

Como esta autoridade se aplicava sobre qualquer cristão, o papa considerava ter poder espiritual também sobre os reis seculares e o imperador cristão, permitindo-se censurar o rei dos francos, como prerrogativa do poder eclesíástico, dado que, em seu entender, a ação de Filipe Augusto conduziria a uma rutura da paz e quebrava o “vínculo de caridade”, ficando assim os seus atos sob alçada do poder espiritual da Igreja.

Em verdade, Azpilcueta sustentava, a este respeito, que o papa não tinha jurisdição direta sobre os assuntos meramente seculares que estavam sob a alçada do “poder supremo” do rei dos francos, mas tinha jurisdição direta sobre o pecado e, em consequência, jurisdição indireta sobre os assuntos temporais que a ele conduziam, como aliás indica:

Na medida em que Inocêncio ordena que o Francês restabeleça a paz ou tréguas com o Inglês, ou pelo menos humildemente admita que certo abade e o arcebispo de Bourges julguem informalmente se é justa a queixa que contra ele apresenta diante da Igreja o rei de Inglaterra (Azpilcueta, 2015, p. 136).

Portanto, como explica o ilustre académico navarro perante a assembleia magna da Universidade de Coimbra, o tema principal desta *Relectio* é “o poder supremo” (Azpilcueta, 2015, p. 29) do papa e dos reis temporais, cada um na sua esfera, dirimindo as intrincadas questões da fronteira entre o temporal e o espiritual, o laico e o eclesíástico, na condução dos assuntos políticos inerentes à autoridade do príncipe e dos

assuntos espirituais da Igreja, questões complexificadas no seu tempo pela premente questão dos direitos dos povos dos novos continentes para onde se iam expandindo portugueses e espanhóis, desde a América ao Oriente, transformando esta obra e o seu autor em contributos fundamentais para a Escola Ibérica da Paz (Calafate e Gutiérrez, 2014).

A refutação da plenitude potestatis papal

A conceção hierocrática, atinente à plenitude do poder do papa no temporal e no espiritual, tal como emanava das obras de Henrique de Susa (ou Segúcio), Álvaro Pais, Egídio Romano, entre outros, era, no seu tempo, como fez questão de esclarecer, a “opinião corrente e mais aceita” (Azpilcueta, 2015, p. 61).

Entre os mais citados hierocratas dos finais da Idade Média, encontrava-se o teólogo galego e Bispo de Silves Álvaro Pais, da corrente dos espirituais franciscanos, que elaborou, a propósito, uma obra fundamental com o título *Status et Planctus Ecclesiae* (8 volumes, 1988).

Nessa sua monumental obra, considerou que

O papa tem jurisdição universal em todo o mundo, não só nas coisas espirituais, mas também nas temporais [...] porque assim como há um só Cristo, sacerdote e rei, senhor de todas as coisas, assim também há um só vigário-geral seu na terra e em tudo [...]. O papa é vigário não dum puro homem mas de Deus [...]; logo, também pertencem ao papa a terra e a sua plenitude porque Cristo concedeu os direitos dos dois poderes a S. Pedro (Pais, 1988, vol. I, p. 347).

A enquadrar esta plenitude do poder papal estava a tese de que o poder político provém de Deus através do papa, pelo que o poder do imperador e dos demais príncipes seculares era-lhes concedido diretamente pelo pontífice romano e não pelo povo.

Já quanto a Henrique de Susa, cardeal ostiense, em quem o autor galego se apoiava, sustentava que, com a vinda de Cristo, o poder civil dos infiéis, gentios ou pagãos, foi-lhes retirado e transferido para o seu vigário e cabeça da Igreja, razão por que o domínio de jurisdição e propriedade entre os infiéis era de todo ilegítimo.

Sublinhe-se, no entanto, que um dos momentos culminantes destas conceções hierocráticas, no final da Idade Média, foi a obra de Egídio Romano, intitulada *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*, escrita no início do século XIV, onde defende que foi o poder espiritual que instituiu o poder temporal, razão por que só os reinos que reconheciam o papa como instituidor eram legítimos.

Para Egídio, a verdadeira justiça, fundamento do poder político, só existia naquela república cujo fundador e gover-

nador fosse Cristo, mas nada estava sob o governo de Cristo se não estivesse sob o sumo pontífice que era vigário de Cristo. Logo, os povos que não reconhecessem a autoridade do sumo pontífice não eram legítimos possuidores dos seus bens nem os seus reis legítimos governantes. Só pelo batismo o homem podia possuir legítimo domínio e por isso os infiéis não eram legítimos possuidores.

Em contrapartida, a tese defendida e fundamentada pelo Doutor Navarro era a de que Cristo fora de facto rei, no sentido temporal e espiritual, mas não legara a Pedro a espada temporal nem sequer a totalidade do seu poder espiritual – como era o caso do “poder de excelência,” atinente à realização do milagre – e que o facto de Cristo ser rei em sentido temporal não implicava que por isso retirasse o poder laico aos príncipes seculares, pois a ninguém arrancou aquilo que anteriormente lhe pertencera. Sendo rei no sentido temporal, o fim da sua vinda foi eminentemente espiritual, logo, “não arrebatava as coisas mortais quem dá os reinos espirituais” (Azpilcueta, 2015, p. 85).

Sendo o poder eclesiástico de distinta espécie do poder laico e mais excelente que este, apenas abrangia diretamente as coisas sobrenaturais “e indiretamente as naturais, na medida em que são necessárias para a consecução do fim sobrenatural” (Azpilcueta, 2015, p. 79). Não podia, pois, considerar-se que o que pôde Cristo enquanto Homem, pode-o também, por consequência, o papa enquanto seu vigário.

Defende então o Doutor Navarro que o papa não era detentor das duas espadas, nem detinha o poder laico, nem supremo nem médio nem ínfimo nem em “*habito*” nem em “*ato*”; que o poder dos sete eleitores para elegerem o imperador não lhes fora concedido pelo papa, pois que, pela natureza do poder espiritual, o não detinha; que a transferência do império do Oriente para Ocidente não era legitimada pela tese da plenitude do poder do papa no espiritual e no temporal; que a unção dos reis pelos papas não era um ato de concessão do poder laico, mas uma bênção simples não transmissora do poder real ou laico; que a *Unam Sanctam* do papa Bonifácio VIII, invocada pelos defensores da plenitude do poder papal, deveria ser interpretada não no sentido de posse do poder temporal direto por parte da Igreja, mas apenas no plano do poder indireto do papa em assuntos temporais, em ordem ao fim espiritual; que o poder laico, com o nascimento de Cristo e a fundação da Igreja, não passou para as mãos da Igreja, de modo a que se considerasse ilegítimo o domínio de jurisdição e propriedade entre os pagãos e os gentios; que, em virtude disso, não podiam estes ser privados dos seus reinos e dos seus bens ou submetidos à escravatura, pois tal guerra seria injusta, devendo, portanto, equacionar-se a legitimidade das conquistas de Espanha e Portugal no Novo Mundo e nas demais partes do orbe, na sequência das lições dos mestres de Salamanca Francisco de Vitoria e Domingo de Soto.

Assim, teríamos de considerar o poder eclesiástico, tão só e apenas, como um poder “estabelecido por Cristo, imediata e sobrenaturalmente para governar os fiéis segundo a lei evangélica nas coisas sobrenaturais e, na medida em que para

este fim é necessário, também nas coisas naturais” (Azpilcueta, 2015, p. 92).

A forma aristotélica e escolástica da definição é patente; começa por enunciar o género comum: o poder; e daí parte para a diferença específica.

Por outro lado, tem o cuidado de referir que se trata de um poder estabelecido por Cristo e não concedido ou transmitido, escapando subtilmente às polémicas entre parisienses e romanos sobre se Cristo concedera este poder imediatamente a Pedro ou à totalidade da Igreja. Os romanos, sustentando que Cristo concedera o poder imediatamente a Pedro, daí retirando a tese da superioridade do papa sobre o concílio; os parisienses, pelo contrário, sustentando que o mesmo poder fora concedido à totalidade da Igreja, embora devesse ser exercido por um só, sem que tal obstasse à superioridade do concílio, em alguns casos, relativamente ao papa.

O poder eclesiástico apresentava, por seu turno, várias espécies, referidas pela tradição do pensamento cristão como sendo seis, mas que o professor de Coimbra reduz a duas: o poder de ordem (o poder de consagrar e ministrar os sacramentos) e o de jurisdição (o poder de julgar, corrigir e castigar, instituir ministros e dignidades eclesiásticas, e o do apostolado e pregação), arrostando de frente com as teses de Marsílio de Pádua sobre ausência de jurisdição e coerção na Igreja, que mais tarde estariam também na mira da crítica de Francisco Suárez aos “erros da seita anglicana” (Suárez, 1965).

Assim, a crítica à hierocracia é uma das vertentes mais consistentes do pensamento político de Azpilcueta, e vale a pena analisarmos mais detidamente a forma como desmonta alguns dos mais relevantes argumentos desta conceção à qual, como dissemos, ele próprio aderiu em primeira fase do seu percurso intelectual e académico.

Destaco dois dos argumentos em torno dos quais a tese hierocrática se estruturava: a *translatio imperii* do Oriente para Ocidente, pelas mãos do papa a que se seguiu a coroação do imperador, e, em segundo lugar, a interpretação da *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII.

A *translatio imperii*, explica Azpilcueta, não fora um ato de concessão de poder real ou laico pelo papa ao imperador, mas resultou da tese do poder indireto dos papas sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual, na medida em que, como dissemos, o poder espiritual dizia também respeito às coisas temporais, mas por consequência e acessoriamente, à luz do princípio de que “aquilo que se estabelece para algum fim, ordena-se, estende-se e contrai-se em conformidade com aquelas coisas que esse fim exige” (Azpilcueta, 2015, p. 100).

Assim, a autoridade e a legitimidade do papa neste ato emanavam

daquele máximo impedimento à obtenção da bem-aventurança sobrenatural e à prática de outras coisas sobrenaturais na Igreja cristã, que se originava para os fiéis na infidelidade e defeção dos imperadores gregos em relação à Igreja romana (Azpilcueta, 2015, p. 109).

Foi, pois, nesta condição que o poder eclesiástico se tornou extensivo à transferência do império, bem como à imposição de leis nessa transferência, neste caso “por consenso dos súbditos fiéis do império”, em relação ao modo de eleição futura do imperador. Ou seja, tratou-se não do exercício do poder temporal pelo papa, pois o não detinha, mas de uma extensão do poder eclesiástico às coisas temporais em ordem ao fim espiritual, sem que tal implicasse “que o poder imperial, por ato ou hábito, estivesse nas mãos do pontífice romano antes de que realizasse essa transferência” (Azpilcueta, 2015, p. 109).

Também a unção e bênção dos reis não podiam entender-se como concessão do poder laico, mas tão só como “uma bênção simples não transmissora de poder real” (Azpilcueta, 2015, p. 112), conferindo, por via desse ato, maior dignidade ao poder real.

Sobre o poder laico

Por seu turno, a interpretação da extravagante de Bonifácio VIII, *Unam Sanctam*, é também fundamental, haja em vista a sua importância na fundamentação das teses hierocráticas.

A interpretação hierocrática daquele texto de Bonifácio VIII incidia nas teses exaradas pelo papa de que sob o poder da Igreja estavam os dois gládios, o espiritual e o temporal, e de que o gládio temporal estava subordinado ao espiritual, pois os poderes existentes haviam sido ordenados por Deus, sendo que tal ordem não podia considerar-se se um gládio não estivesse subordinado ao outro.

Para desmontar esta tese, Azpilcueta faz uma incursão fundamental sobre a origem, natureza e finalidade do poder laico, dado de modo natural imediatamente por Deus à comunidade dos homens, inerente e constitutivo das comunidades humanas, fundando-se, por isso, na razão natural. Logo, o poder laico, tendo origem em Deus, não foi conferido ao papa, nem foi transferido para os homens e para os príncipes seculares através do papa.

De facto, se todas as entidades dotadas de fim próprio deveriam deter, por natureza, as faculdades necessárias para o realizar, então, as comunidades humanas, como entidades cujo fim próprio era o bem comum, entendido como justiça e paz, deveriam também possuir, constitutivamente e por natureza, as faculdades necessárias para assegurar a justiça e a paz entre os homens.

Fundando-se no jusnaturalismo escolástico, entende então que se o poder laico começou naturalmente a partir do momento em que os homens decidiram reunir-se em comunidade, seguia-se, como consequência inevitável, que “aquelas coisas que são dadas naturalmente desde o começo delas, competem a quem são dadas” (Azpilcueta, 2015, p. 97), ou seja, competem aos povos e comunidades e não ao supremo hierarca da Igreja nem directamente aos príncipes, pois que recebem o poder directamente do povo.

Por sua vez, o fim imediato e principal do poder laico “é a vida temporal dos mortais, boa, venturosa e tranquila”, ao

passo que o fim imediato e principal do poder eclesiástico é a vida eterna sobrenatural, à qual se ordena também o poder laico, embora de modo indireto.

Então, o que do texto de Bonifácio VIII poderia extrair-se era a conclusão já enunciada atrás de que o poder espiritual era mais elevado que o temporal, mas que este devia submeter-se àquele, no contexto em que o fim espiritual o exigisse.

A negação da origem divina imediata do poder dos reis

Mas esta questão do poder laico não mereceu apenas, no pensamento do mestre de Salamanca e Coimbra, um destaque separativo e crítico em relação à hierocracia, dado que enfrenta igualmente a questão da origem divina imediata do poder dos reis ou dos imperadores, como sucedera com Dante, ao sustentar, no *De Monarchia*, que o poder do monarca universal, por que se batia, teria origem direta e imediata em Deus, excluindo não apenas a intermediação do papa como a do povo.

Ademais, a tese da origem divina imediata do poder dos reis tinha um relevante suporte bíblico, no caso da escolha direta por Deus de Saul e de David e, antes destes, de Moisés, a despeito de não ter ganho expressão no pensamento político dos autores portugueses e espanhóis, até à apoteose da monarquia absoluta, já no século XVIII.

Então, Azpilcueta sublinha o carácter excepcional de tais escolhas. O poder régio foi efetivamente criado imediatamente por Deus, mas não transmitido imediatamente aos príncipes ou aos imperadores, “porque os reis são feitos por eleição ou por sucessão e, assim, mediante alguma cousa criada” (Azpilcueta, 2015, p. 118), na medida em que, acrescenta ainda, “ninguém pode negar que o poder régio existiu antes dos reis na própria comunidade dos homens congregados entre si” (Azpilcueta, 2015, p. 118) e quanto a dizer-se que “reinam por Deus”, título sempre invocado pelos monarcas cristãos para legitimarem e dignificarem a majestade do poder laico, tal deveria entender-se no sentido preciso em que “reinam pelo poder por Ele imediatamente criado, mas mediadamente recebido” (Azpilcueta, 2015, p. 119).

Neste particular, o Doutor Navarro entendia que quando um povo não tinha guia e chefe ele era o seu próprio chefe ou guia, ou que quando um povo não tinha a luz de um imperador, seria para si a sua própria luz, porque a possuía em si mesmo, dando a entender que a democracia seria a forma mais natural de governo, porque não precisava de ser positivamente instituída, embora não fosse a mais perfeita, porque tal prerrogativa cabia à monarquia. A refutação do absolutismo régio e da hierocracia encontrava aqui o seu mais relevante fundamento, a que se seguirá, como consequência lógica, uma das questões mais melindrosas do pensamento político cristão e católico: o direito de resistência ativa contra a tirania, em nome de princípios objetivos de justiça.

Outra consequência não menos relevante desta tese era a da igualdade natural entre todas as soberanias do orbe, independentemente das formas de governo. Com efeito, embora os portugueses e espanhóis pudessem deparar-se, na construção dos seus impérios ultramarinos, com povos que pareciam carecer completamente de poder laico, na verdade não careciam dele por completo, mas apenas do seu uso, uma vez que o mesmo poder laico era constitutivo das comunidades humanas uma vez constituídas. Quer dizer, o domínio de jurisdição tinha o seu fundamento no direito natural e não dependia do grau de desenvolvimento civilizacional dos povos nem tampouco da fé ou da caridade.

Analisaremos de seguida cada um dos dois temas agora enunciados.

O direito de resistência ativa

De facto, uma das mais diretas consequências da teoria da origem popular do poder e do seu suporte contratual, era, no caso de Azpilcueta, a legitimação do direito de resistência ativa. Ao contrário do que dirá Thomas Hobbes, um século depois, o contrato de concessão do poder pelas comunidades aos reis, entre os escolásticos, era firmado entre as comunidades e os reis e não apenas entre os membros da comunidade entre si, de modo a desobrigar o soberano. Para Azpilcueta, havendo duas partes contratantes e não apenas uma, cada uma delas possuía obrigações e direitos.

Em qualquer dos casos, o direito de resistência, considerado no género comum, era muitas vezes invocado com base na tradição agostiniana segundo a qual uma lei injusta não era lei. Dissera, com efeito, Santo Agostinho, em *A Cidade de Deus*, que “no meu critério não é lei a que não é justa” (Lib. 19, cap. 21), tese que São Tomás refundou ao proclamar, na *Suma Teológica*, que “uma lei imoral não é lei, mas sim injustiça” (I, II, 96, 4, c).

Não menos relevante foi o texto bíblico dos Actos dos Apóstolos em que Pedro e os apóstolos, respondendo à ordem do sumo sacerdote que os proibia de ensinar o nome de Jesus, responderam, em atitude de manifesta desobediência: “importa mais obedecer a Deus que aos homens” (At 5, 29).

Por seu turno, considerada a proximidade entre a moral estoica e o ideal cristão prático, cumpre referir o *Livro dos Ofícios*, de Cícero, no qual considerou legítimo o assassinio de César, na medida em que o encarava como usurpador e tirano. A apologia do tiranicídio, na pessoa de Júlio César, foi feita por Cícero quando escreveu que, por vezes, “as circunstâncias tornam o que se costuma considerar torpe como não torpe”, e que a “opinião do povo romano” incluía entre “os atos mais belos” (III, 4, 19) a morte do tirano.

Importa no entanto referir que a questão estava longe de ser linear, pois entre os autores cristãos eram habitualmente trazidas à discussão as afirmações dos apóstolos Paulo e Pedro, mandando o primeiro que os fiéis obedecessem às autoridades instituídas, pois “quem resiste à autoridade opõe-se à ordem estabelecida por Deus” (Rom 13, 2), o mesmo sucedendo com a Carta de São Pedro, onde defende a “obediência não só

aos bons e moderados, mas também aos rigorosos, porque é uma graça suportar as contrariedades, sofrendo injustamente por amor de Deus” (1ª Pedro, 2, 18-19).

Seguindo ainda a tradição desta questão antes de Tomás de Aquino, um dos primeiros pensadores cristãos a defender o direito de resistência ativa foi João de Salisbúria, no século XII, quando no capítulo 15 do *Policraticus* considerou a tirania como um “crime público” porque “oprime as leis”, daí retirando como consequência que “tirar a vida ao tirano não só é lícito, mas também é equitativo e justo, porque o que empunha a espada merece morrer pela espada” (Salisbúria, 1984, p. 303), rematando mais adiante que quem não resiste ao tirano “delinqui contra si mesmo e contra todo o corpo da comunidade política” (Salisbúria, 1984, p. 304).

Para João de Salisbúria, que nesse capítulo 15 do *Policraticus* escreve das mais belas páginas sobre a dignidade humana e a dignidade da comunidade política, o ato de resistência ativa contra o tirano significa a oposição das “armas do direito” àquele que “desarmou as leis”, pois o tirano cometia o mais grave crime de lesa-majestade, porque realizado “contra o corpo da justiça”.

Esta questão será retomada por São Tomás de Aquino, no século seguinte, dedicando-se-lhe em termos algo difusos e, sobretudo, bastante cautelosos.

A posição de Tomás ia no sentido de reconhecer que, em virtude do fundamento do poder ser a justiça e de este residir originalmente na comunidade, podia esta resistir à tirania, desde que a mesma se exercesse num grau manifestamente insuportável, embora com recurso à autoridade do papa. Contrariamente, se a tirania se exercesse em grau de menor intensidade, caberia sempre avaliar, à luz de um princípio de prudência, se a revolta não acabaria por causar mais prejuízos à paz e à vida dos súbditos. Em caso afirmativo, entendia Tomás que seria mais prudente suportar o tirano.

O texto mais relevante de São Tomás a este respeito é o da 2ª 2ª q. 42, da *Suma Teológica*, onde escreveu, a propósito da sedição:

O regime tirânico não é justo, por não estar ordenado ao bem comum, mas sim ao bem particular do regente, como se lê em Aristóteles no livro III da Política. Portanto a perturbação desse regime não tem razão de sedição, a não ser que essa perturbação se faça de forma tão desordenada que a multidão tiranizada sofra maiores prejuízos com a sedição do que com o regime tirânico; contudo, mais sedicioso é o tirano que fomenta discórdias e sedições no povo escravizado, para poder dominar com mais segurança (II, II, q. 42).

Na Idade Moderna, as posições de São Tomás serão aprofundadas e bastante ampliadas, devendo destacar-se, para além de Francisco Suárez, na *Defensio Fidei Catholicae* (1613) os nomes de Roberto Belarmino na obra *Tractatus de Potestate Summi Pontificis* (1610) e João de Mariana, no de *Rege et Regis Institutione* (1605).

Mas Martín de Azpilcueta, antes de Suárez e Mariana, teve também um papel não menos relevante nesta tradição de limitação do poder laico em nome da justiça e dos direitos da pessoa humana e da comunidade política.

Com efeito, Azpilcueta foi muito claro a esse respeito e fundou-se na distinção aristotélico-tomista entre *hábito* e *acto*, bem como numa mais subtil distinção, inspirada por Acúrsio, entre *transferência* do poder e *concessão* do poder.

Entendia Azpilcueta que inicialmente o povo não transferiu o poder aos reis, tendo-o apenas concedido. Ao conceder e ao não transferir, conservou o poder em *hábito*, podendo recuperá-lo em ato em situações de necessidade extrema.

O conceito de hábito remonta às *Categorias*, de Aristóteles (cat., 15, 15b, 16-25), que o utiliza como termo genérico, no sentido de determinação interna dificilmente removível, explicando que pode ser entendido como uma disposição mediante a qual um ser está bem ou mal disposto, seja em relação a si mesmo, seja em ordem a outra coisa, quer dizer: em ordem a um fim.

Este conceito foi retomado e enriquecido por São Tomás de Aquino. Para S. Tomás (*Sum. Theol.* 1-2 q 49 a1), o hábito, no quadro da estrutura metafísica potência-ato, supõe uma potência capaz de o receber “como seu acto possível”, ou seja, é mais do que a potência, assumindo-se como uma disposição que já vem equipada com as faculdades ou condições necessárias para a sua passagem a ato, razão por que participa ao mesmo tempo da natureza do ato e da potência. Diz S. Tomás, na *Suma Teológica*, que

há alguns hábitos que, pelas exigências do sujeito em que residem, implicam primária e principalmente uma ordem ao ato, porque o hábito, primariamente e por si, relaciona-se com a natureza do ser. Se, pois, a natureza do ser, na qual se encontra o hábito, consiste na tendência ao ato, segue-se que o hábito implica principalmente uma ordem à ação (I-II q. 49 2.3).

Cumpra ainda esclarecer que, neste contexto, o hábito pode ser entendido como “princípio de operação”, estando em potência no que respeita à operação, razão por que, diz S. Tomás, o hábito pode ser considerado como “ato primeiro” e a operação “ato segundo” (I-II q. 49, a.3). Aliás, como refere S. Tomás, já Santo Agostinho tinha sublinhado esta definição de hábito como aquilo mediante o qual se atua quando é necessário.

É neste sentido de “ato primeiro”, relativamente a um “ato segundo” que é a operação em si mesma, que os nossos teóricos do direito de resistência utilizam o conceito de hábito.

Conservando o poder “*in habitu*” (acto primeiro) o povo ou a comunidade política pode reassumi-lo para o exercitar “*in actu*” (acto segundo) em circunstâncias extremas de injustiça e tirania manifestas.

É neste quadro que Martín de Azpilcueta pensa o direito de resistência, ao proclamar que “nenhuma comunidade pode renunciar tão completamente a esta jurisdição que por

lei natural lhe foi atribuída que em nenhuma situação a não possa recuperar” (Azpilcueta, 2015, p. 107), nomeadamente quando esteja em causa “a defesa pública de si mesma.” E dado que, mesmo concedendo o poder a um príncipe ou senado, a comunidade conserva o poder “*in habitu*”, então, “sempre que se der o caso em que não se velar pela governação dos povos por parte daqueles aos quais, por eleição, herança ou outras vias, foi concedido o uso da jurisdição, poderão os mesmos usar dela” (Azpilcueta, 2015, p. 108), ainda que para tanto seja necessário perturbar a paz. Por isso, em afirmação muito relevante sobre a doutrina da Escola Ibérica da Paz, remata:

É a paz boa que deve conservar-se, cultivar-se e amar-se juntamente com as virtudes, de acordo com as palavras de Cristo, Jo 14.27: ‘A minha paz vos dou, a minha paz vos deixo’, enquanto deve violar-se e quebrar-se a paz que vive em companhia de pecados, em conformidade com as palavras do mesmo em Mt 10.34: ‘Não vim trazer paz, mas espada’ (Azpilcueta, 2015, p. 175-176).

A guerra poderia ser justa e a paz tinha um conteúdo eminentemente ético, razão por que entre os maus não poderia haver verdadeira paz, nem interessava à sociedade dos homens e à comunidade dos povos “a paz de um punhado de avaros”, uma paz em que o sangue dos pobres, “sugado pelos beiços dos ricos, brada aos céus”, avançando o professor de Coimbra com as teses escolásticas sobre a limitação do poder do poder laico pelas normas do direito natural. De facto, sendo um poder supremo na esfera temporal perante o poder espiritual do papa, o poder dos reis não é absoluto, pois está limitado pelo direito natural, quer dizer, por uma concepção “principista” e objetiva de justiça, não dando guarida ao voluntarismo ilimitado do poder do príncipe, como mais tarde os arautos do positivismo jurídico.

Diz, então, que

Os reinos são superiores aos seus reis, ou melhor, superiores naqueles casos em que os reis abusaram do poder que lhes foi concedido, para destruição dos mesmos reinos ou para um fim contrário àquele em vista do qual aqueles reinos admitiram os mesmos reis ou deveriam ter admitido (Azpilcueta, 2015, p. 102).

Porque, como volta a sublinhar, “o próprio poder régio, por direito natural, é da mesma comunidade, e não do rei, motivo pelo qual não pode a comunidade renunciar totalmente a ele” (Azpilcueta, 2015, p. 102).

Cidades, reinos e impérios

Para Azpilcueta, em época de construção de dois grandes impérios, era da mesma natureza o poder dos reis e o poder com que a si próprias se governavam as cidades livres,

e o que se dizia sobre a relação entre príncipe e comunidade podia dizer-se igualmente sobre a relação entre os reinos e o império.

Na verdade, como já sublinhámos atrás, o poder secular ou político era constitutivo das comunidades humanas espalhadas sobre a terra, radicava na natureza social dos homens que lhes foi dada por Deus no princípio da criação, e assim como as comunidades conferiam aos reis o poder que originalmente detinham, assim o império deveria ser edificado com base em títulos legítimos, sobressaindo a eleição ou a guerra justa.

É interessante verificar que, como fez Las Casas⁵ na sua polémica com Sepúlveda alguns anos depois, em 1550-51, Martín de Azpilcueta dá o exemplo da injustiça praticada pelos romanos na Hispânia, construindo o império de modo injusto, vincando a sua condição de navarro e irmanando-se nesse clamor de resistência aos cantábricos e lusitanos, que sempre permaneceram como exemplo de resistência ao domínio romano: “É justo, conforme julgo, afirmar que a Hispânia inteira nunca por direito esteve submetida aos romanos” (Azpilcueta, 2015, p. 125-126), quer por não recordar nenhum título legítimo mediante o qual o régio poder dos hispanos tivesse sido cedido ao império romano, quer por não existir, neste caso, título de guerra justa, quer porque se houve povos que, mais tarde, na Hispânia, concordaram em submeter-se ao império romano,

Opuseram-se aos romanos, de forma muitíssimo pertinaz e o mais que lhes foi possível, sobretudo os lusitanos, sob o mando de Viriato e protegidos pela natureza do seu território, e os navarros e cantábricos, que conservaram até hoje o seu antigo idioma, a que chamam basco, e jamais adotaram o romano (Azpilcueta, 2015, p. 126).

Mas se os romanos careciam de títulos de domínio justo para imperarem sobre a Hispânia, também agora os reis de Portugal e Espanha necessitavam de títulos de domínio justo para edificarem os seus impérios ultramarinos nas Índias Ocidentais e Orientais. E de novo regressa ao plano dos princípios, vincando que “a lei imperial não pode suprimir as providências naturais” em que assentava a liberdade dos homens e a legitimidade das soberanias indígenas. Logo, o império ou quaisquer outras formas de governo não emanavam do direito divino:

Não foi estabelecido por Cristo algum poder temporal laico que abarcasse todas as coisas [...]. Em nenhuma ocasião Deus ordenou regularmente que se obedecesse a

um só, a muitos, a estes ou àqueles, relativamente ao poder laico [...]. Nada especialmente foi estipulado relativamente à sua criação ou entrega do mesmo a alguém, pelo menos no princípio da criação sua e do género humano [...]. Uma coisa é o poder régio ser imediatamente criado por Deus, e outra ser transmitido a este ou àquele homem. Não prova em sentido contrário a seguinte passagem ‘por mim reinam os reis’ (Pr 8,15) e aquela outra ‘todo o poder vem de Deus’ (Rm 13, 1), porquanto, no máximo, apenas provam que o poder régio foi criado imediatamente por Deus, não porém que foi imediatamente dado por Ele a este ou àquele homem (Azpilcueta, 2015, p. 108).

Portanto, as comunidades humanas que se constituíram sobre a terra eram livres e soberanas e não estavam submetidas ao imperador romano-germânico, salvo título legítimo de guerra ou pacto de submissão ética e juridicamente válido. Diz então o Doutor Navarro:

Igualmente erra um grande número que pensa que o imperador dos romanos é senhor e rei do mundo e da terra porque o imperador Antonino dissera: ‘Eu sou senhor do mundo’ [...], pois não é de presumir que o imperador Antonino de tal modo carecesse de senso que com aquelas palavras significasse a sua convicção de que era senhor da terra inteira, que, nem mesmo dividida ao meio, jamais se submeteu nem a ele nem a nenhum dos seus predecessores (Azpilcueta, 2015, p. 128).

Nesta conformidade, a mais legítima e racional condição da edificação do império era a que apontava para a celebração de um pacto ou contrato entre comunidades livres, afirmando o império como uma expectativa jurídica:

Conquanto que seja verdade que se todas as cidades da terra e os governantes delas, aos quais interessasse, acordassem em que um só fosse eleito governante, rei ou imperador de todos, seria verdadeiro governante, rei ou imperador aquele a quem a maior parte escolhesse [...], porque é da mesma natureza e espécie o poder com que os reis reinam e o poder com que a si mesmas se governam as cidades livres (Azpilcueta, 2015, p. 128).

Repare-se que Azpilcueta, embora o não cite explicitamente, distancia-se da tese de Francisco de Vitoria, que na

⁵ “Também a gente hispânica era povo bárbaro e fero, e é de perguntar ao reverendo doutor [Sepúlveda] se lhe parece bem e se aconselharia ele que os romanos fizessem repartimento dos hispanos, dando a cada tirano a sua parte, como se fez nas Índias, para que, apoderando-se da prata e do ouro que então havia na Hispânia, perecessem todos os nossos avós em suas almas e corpos” (Las Casas, 1985, p. 238).

sua *Relectio de Potestate Civile* (nº 14) (2008), entendia que, uma vez estabelecida, com a necessária suficiência, a autonomia política dos reinos cristãos da Europa, estes podiam, por maioria, eleger um monarca único com poder sobre todos nos domínios da manutenção da paz e da segurança, aproximando-se de um modelo de federação das repúblicas cristãs (Pando, 2008, p. 469).

Já para o professor de Coimbra, que neste caso parecia querer salvaguardar a independência política de Portugal, se por *unanimidade* das partes interessadas fosse previamente aceite a regra da maioria, ela seria legítima. Mas se tal condição prévia não existisse, isso poderia significar “que a maior parte da totalidade da Hispânia poderia escolher uma só pessoa para governar toda ela e, por conseguinte, suceder à restante Hispânia privar do seu rei máximo e ótimo Portugal, nação pujantíssima nas artes da guerra e da paz” (Azpilcueta, 2015, p. 127).

E como Vitoria entendia que tal regra da maioria era válida apenas entre os cristãos, Azpilcueta remata que “não é verdade [...] que a maior parte dos cristãos pode escolher um único rei para que governe sobre todos os cristãos, mesmo contra a vontade da menor parte” (Azpilcueta, 2015, p. 128).

De igual modo, no que tange ao domínio de jurisdição e propriedade entre os gentios da América, rejeita a plenitude do poder do papa no temporal e no espiritual, como atrás dissemos, atacando diretamente as posições de Álvaro Pais e do cardeal ostiense, Henrique Segúcio, a propósito da legitimidade das vias de construção dos impérios peninsulares, no respeito pelo princípio da igualdade natural de domínio nas comunidades humanas:

Erra Álvaro Pais, pois ampliando o poder papal, diz que os idólatras e pagãos jamais tiveram jurisdição alguma e, por isso, todos os seus reinos pertencem à Igreja cristã e, por consequência, ao papa, que se encontra à frente da mesma. Este erro foi a causa de que, na nossa época, muitos povos do Novo Mundo tivessem sido despojados dos seus domínios.

Esta conclusão parece perigosa, em primeiro lugar, porque não se prova por nenhum direito. Em segundo lugar, porque dela e dos seus fundamentos se infere que pelo pecado mortal se perde, pelo próprio direito, a soberania [...]. Todavia, pelo menos o domínio natural das coisas e o civil conservam-se em poder dos infiéis, pagãos e idólatras [...], e não pesa em sentido contrário o que se lê no Ostiense que defende que todos os direitos e juntamente a soberania dos reinos foram transferidos para Cristo já desde o momento da sua concepção ou nascimento, e que Ele os confiou ao seu vigário Pedro [...], porque Cristo foi senhor de todos os reinos do mundo de maneira tal que todavia a ninguém arrancou aquilo que anteriormente lhe pertencera (Azpilcueta, 2015, p. 84-85).

Portanto, nem o império emanava do direito divino nem havia um imperador do mundo com senhorio legítimo sobre todo o orbe nem um papa que tal poder possuísse, porque a constituição de poderes alargados que superassem a autarquia dos reinos ou cidades devia fazer-se mediante pactos e acordos entre os povos, sem medo, sem dolo e sem ignorância, ou então no quadro da guerra justa, não sendo verosímil nem claro que os povos americanos nos houvessem injuriado com gravidade ou nos tivessem agredido sem razão, para que uma guerra justa fosse com eles travada.

Negada a autoridade do papa para conceder ou doar em feudo os territórios do Novo Mundo, negada a autoridade do imperador para se considerar sem mais o senhor do mundo, afirmada a liberdade natural dos homens, Martín de Azpilcueta fazia *jus*, em Coimbra, à tese da igualdade natural das soberanias do orbe e do direito ao domínio de jurisdição e propriedade de todos os povos da terra, independentemente da fé, costumes ou coordenadas geográficas, estabelecendo os princípios universais da paz e da sociabilidade intrínseca entre os homens, individualmente considerados, como também o princípio de sociabilidade intrínseca entre comunidades humanas politicamente organizadas, assente em regras do direito natural e do direito das gentes.

Referências

- AGOSTINHO, S. 2006. *A Cidade de Deus*. Tradução, Prefácio e Notas de J. Dias Pereira. Lisboa, Fundação Caloust Gulbenkian, volume I, 817 p.
- ARISTÓTELES. 2000. *Categorias*. Introdução, Tradução, Notas e Apêndices de Maria José Figueiredo. Lisboa, Instituto Piaget, 113 p.
- AZPILCUETA, M. de. 2015. *Relectio c. Novit de Iudiciis (1548)*. In: P.C. CALAFATE (ed.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Séculos XVI e XVII)*. Coimbra, Almedina, volume I, p. 23-181.
- CALAFATE, P.; GUTIÉRREZ, R. 2014. *Escuela Ibérica de la Paz. La Conciencia Crítica de la Conquista y Colonización de América*. Santander, Editora Universidad Cantabria, 525 p.
- CALAFATE, P. 2015. *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Séculos XVI e XVII)*. Coimbra, Almedina, volume II, 305 p.
- LAS CASAS, B. de. 1985. *Obra indigenista*. Madrid, Alianza Editorial, 475 p.
- CÍCERO, M.T. 1579. *De Officiis*. Antuerpiae, ex Officina Christophori Plantini, 230 p.
- INOCÊNCIO III. 2015. *Novit Ille*. In: P.C. CALAFATE (ed.), *A Escola Ibérica da Paz nas Universidades de Coimbra e Évora (Séculos XVI e XVII)*. Coimbra, Almedina, volume II, p. 183-189.
- PAIS, Á. 1988. *Estado e Pranto da Igreja*. 1ª ed., Instituto Nacional de Investigação Científica, 541 p.
- PANDO, J. 2008. La utopía universalista: de la ‘Republica Cristiana’ al ‘Totus Orbis’. In: F.V. VITORIA (ed.), *Relectio de Potestate Civili: Estudios sobre su Filosofía Política*. Madrid, CSIC, p. 461-493.
- PEREÑA, L. 1965. *Introdução à edição de Martín de Azpilcueta*. Comentario Resolutório de Cambios, Madrid, CSIC, 286 p.

SALISBÚRIA, J. de. 1984. *Policraticus*. 1ª ed. Madrid, Alianza Editorial, 779 p.

SUÁREZ, F. 1965. *Principatus Politicus*. Edição crítica de E. Elorduy e Luciano Pereña. Madrid, CSIC, 175 p.

TOMÁS DE AQUINO, S. 1880-1883. *Suma Teológica*. Traducida por D. Hilario de Aparicio, Revisada y Anotada por el R.P. Manuel Mendia. Madrid. Moya y Plaza, 5 volumes.

VITORIA, F. de. 2008. *Relectio de Potestate Civili*. Edição crítica de Jesus Cordero Pando. Madrid, CSIC, 542 p.

Submitted on December 11, 2017

Accepted on December 13, 2017