

A Hierarquia Universal: Tomismo, Aristotelismo e Platonismo nas representações políticas do Século XVII em Portugal

Guilherme Amorim de Carvalho

Universidade Federal de Ouro Preto
Ouro Preto - Minas Gerais - Brasil
guilhermejawa@hotmail.com

Resumo: A partir da análise de três discursos relacionados ao exercício do poder político em Portugal do século XVII, o presente artigo buscou ilustrar a convergência entre o platonismo e o aristotelismo na mentalidade da sociedade da época, influenciada por interpretações e apropriações da filosofia tomista, com ênfase na importância da justiça distributiva, na unidade de governo e na composição hierárquica para a compreensão da ordem política e social da época. Nesse sentido, explora-se a relação entre o chamado tomismo-aristotélico, o platonismo e o neoplatonismo no contexto da contrarreforma em Portugal, analisando como essas influências se manifestam nos discursos políticos da época e traçando-as de volta ao pensamento de São Tomás de Aquino.

Palavras-chave: Tomismo. Hierarquia. Justiça Distributiva. Portugal Moderno.

Introdução

Convencionou-se denominar de tomismo aristotélico, ou aristotélico-tomismo, o pensamento pós-tridentino, difundido pela *propaganda fides* e sustentado pela classe letrada ibérica, desde a contrarreforma até meados do século XVIII, quando esse modelo medieval de interpretação do mundo vai sendo substituído pela chamada Ilustração Católica e pelo laicismo político. Entretanto, um olhar mais atento aos escritos de São Tomás de Aquino nos permite observar que há, em seu pensamento, uma expressiva influência da filosofia neoplatônica, principalmente a partir de suas interpretações dos escritos de Proclo e do Pseudo-Dionísio.

Essa observação, que não é novidade nos estudos da mentalidade Católica da contrarreforma, tampouco da história da filosofia, não pretende retificar o termo aristotélico-tomismo ou tomismo aristotélico, tendo em vista algum senso de preciosidade linguística, mas colocar em evidência o relevo que o platonismo e o neoplatonismo assumiram no pensamento do Aquinate e, conseqüentemente, nos modelos de representação das ordens naturais e sobrenaturais recorrentes na monarquia

lusitana do século XVII, fundamentados, em grande parte, pela filosofia teológica de São Tomás de Aquino, especialmente no que concerne à concepção de hierarquia universal.

Para buscar ilustrar a confluência entre platonismo e aristotelismo na mentalidade das sociedades ibéricas do século XVII, influenciadas por releituras do pensamento tomista, o presente artigo partirá da análise de três discursos relacionados ao exercício do poder político em Portugal seiscentista, são estes: o tratado político-moral de Sebastião César de Meneses, Bispo de Coimbra, Arcebispo de Braga e, posteriormente, ministro do Rei Dom Afonso VI e Inquisidor Geral (ALBUQUERQUE, 1981, p. 73-74), intitulado *Summa politica Offerecida ao Principe D. Theodosio nosso Senhor*, impresso em 1649; a dedicatória que o doutor João de Medeiros Correia, auditor geral do Exército da província do Alentejo, fez a Dom António Luís de Meneses, Marquês de Marialva; louvando-o por suas ações enquanto este exerceu o cargo de governador de armas do Alentejo. Essa dedicatória faz parte da obra intitulada *Panegirico a Andre de Alboquerque Ribafria (1661), mestre de campo general da província do Alentejo, morto na Batalha das Linhas de Elvas, em 1659* e, por fim, a *Chronica dos feitos do Conde Dom Pedro de Meneses*, de Gomes Eanes de Zurara, guarda-mor da Torre do Tombo, escrita e impressa originalmente no século XV, a mando do Rei D. Afonso V de Portugal, e reimpressa entre 1651 e 1700.

A partir desse *corpus* discursivo, cujos critérios de seleção foram certa originalidade na representação dos fundamentos da ordem política, assim como o poder de síntese dessas representações, pretende-se uma espécie de inversão do olhar analítico: buscar-se-á observar os indícios neoplatônicos e aristotélicos contidos nesses discursos, sobretudo no que diz respeito às representações da ordem social e suas esferas de poder e, então, procurar-se-á traçar tais indícios de volta à sua matriz conceitual, isto é, ao pensamento de São Tomás de Aquino. Trata-se, portanto, de uma inversão do procedimento analítico, no intuito de recuperar a dimensão neoplatônica da obra tomista através da ótica dos autores e público dos discursos analisados.

É nesse sentido que pretendemos observar a influência do neoplatonismo no pensamento tomista, a partir do reflexo que o reajustamento deste às representações da ordem político-social adquiriu nos discursos portugueses seiscentistas que se relacionavam ao exercício do poder político. Assim, o quotidiano do público leigo de um sermão lusitano do século XII, da mesma forma do público de letrados que liam crônicas e tratados políticos, era informado e se fazia inteligível a partir da influência de reconfigurações do pensamento de São Tomás de Aquino. Portanto, a ideia do presente

artigo é partir das representações da ordem política nos referidos discursos, buscando nos remontar à matriz a partir das quais elas foram reproduzidas.

A ordem divina e a ordenação temporal

Como observou Hankey (2018), o neoplatonismo não se apresenta como uma corrente homogênea e coesa, mas sim como uma pluralidade de "neoplatonismos". Isso se deve ao fato de que os neoplatônicos procuraram harmonizar as concepções dos filósofos gregos, especialmente Platão e Aristóteles, com as crenças de diversas religiões, resultando em sistemas de pensamento abrangentes e diversificados. No contexto do cristianismo, as influências neoplatônicas se manifestaram em duas direções distintas, ambas com raízes em Plotino. Uma delas percorreu o caminho da filosofia de Santo Agostinho, através de Porfírio, enquanto a outra se desdobrou na teologia mística do Pseudo-Dionísio, por meio das contribuições de Jámblico e Proclo. São Tomás de Aquino, por sua vez, foi influenciado por ambas as abordagens filosóficas. Ele atribuiu um caráter mais platônico à primeira direção, relacionada ao aprimoramento interior por meio do intelecto, e um caráter mais aristotélico à segunda, que se referia à transição do mundo sensível para o incorpóreo. É importante destacar que mesmo o "aristotelismo" de São Tomás de Aquino tinha suas raízes no neoplatonismo, embora seu pensamento incorporasse elementos de Platão, Aristóteles, estoicos e céticos, todos essenciais para o sistema filosófico tomista.

A maioria dos filósofos comentadores de Aristóteles, que eram lidos na Idade Média, tinha um desejo comum, fosse de forma explícita ou implícita, consciente ou não: reconciliar as filosofias de Platão e Aristóteles em busca da verdade, tanto filosófica quanto teológica. Nessa busca pela conciliação entre os filósofos gregos, São Tomás de Aquino descobriu em Platão a ideia fundamental de que tudo é, necessariamente, subordinado a um Primeiro Princípio ou Bem Supremo, o qual se encontra separado da matéria. Com base nessa percepção, São Tomás interpretou as ideias de Pseudo-Dionísio, anteriormente consideradas por ele obscuras e tidas como uma via aristotélica desenvolvida desde Plotino, como o modelo de discurso dos platônicos. A partir disso, o Aquinate desenvolveu a complementaridade entre Aristóteles e Platão. Para ele, a concepção platônica de abstrações separadas da matéria estava equivocada quando aplicada ao mundo natural, sobre o qual Aristóteles estava sempre correto. No entanto, no que diz respeito ao Primeiro Princípio do Ser, as abstrações platônicas se alinhavam

perfeitamente com a fé cristã. Nesse contexto, o Doutor Angélico sistematizou sua filosofia, corrigindo Aristóteles por meio de Platão e Platão por meio de Aristóteles, e até mesmo transmitindo preceitos aristotélicos de maneira platônica (HANKEY, 2018, p.18-19).

Acerca da metafísica tomista, o que interessa para o presente artigo diz respeito, principalmente, às ideias de *causa e participação*, as quais nos ajuda a compreender porque os portugueses do século XVII não poderiam conceber uma sociedade funcional sem referência a uma hierarquia rígida. De acordo com tais ideias, quanto mais elevada é uma causa, mais extensa e profunda é a medida dos seus efeitos, assim como quanto menos dividido é um poder, menos tal poder é limitado. Sendo Deus a Causa Primeira (a mais elevada dentre as causas), toda a Criação é efeito dessa Causa Suprema e, haja vista que Deus é indivisível e uno consigo mesmo, seu poder é ilimitado. Seguindo essa lógica, as causas segundas, embora sejam causas de fato, não podem agir sem a Causa Primeira (Deus), e todo e qualquer poder que as causas segundas possam possuir é em virtude do poder da Causa Primeira, por *participação* (GUAGLIARDO, 1996, p. 26-29).

Dentre as causas segundas, existem causas superiores, chamadas inteligências ou anjos, que possuem a faculdade de conhecer *a priori*, pois sua forma de conhecer é por acesso direto às essências e não pela mediação do intelecto, como acontece com os seres humanos. Tais anjos conhecem vários fenômenos por essência, sendo que os mais elevados, por possuírem acesso a uma maior variedade de essências, conhecem mais fenômenos do que aqueles de ordem inferior. Em outras palavras, os anjos não possuem matéria, mas são “cheios de formas”. Em uma perspectiva platônica, tais formas contidas nas substâncias angélicas são verdades fixas que eles recebem por meio de sua participação superior na Luz Divina e não por meio da percepção do mundo sensível, no qual as coisas são sempre instáveis e, portanto, não poderiam representar verdades universais a não ser por analogia (GUAGLIARDO, 1996, p.17).

Abaixo dos anjos, encontra-se a alma humana que, diferentemente dos anjos, os quais recebem as formas inteligíveis diretamente de Deus, precisa recorrer à percepção dos objetos sensíveis e analisá-los à luz da razão, indo de um objeto ao outro, coletando informações e angariando conhecimento por meio de “fantasmas” (apreensões e representações individuais mais ou menos intuitivas da experiência sensível), que possibilitam a formação de conceitos abstratos. Nessa perspectiva, as verdades divinas só são acessíveis à alma humana por meio de suas semelhanças com o mundo natural (analogia) (GUAGLIARDO, 1996, p. 19)

Desse modo, as maneiras de conhecimento das verdades divinas ocorrem de acordo com as posições das substâncias na hierarquia universal, de modo que a alma humana, estando em grau inferior em relação aos anjos, ou seja, às substâncias separadas da matéria, percebe a realidade de maneira humana, reconhecendo seu lugar no cosmos a partir da perspectiva divina. Tal capacidade da razão, de reconhecer sua própria ignorância em relação ao conhecimento de Deus, isto é, de “ver a si mesmo para além de si”, é um efeito da participação da razão humana no conhecimento superior dos anjos. A isso se relaciona o princípio tomista segundo o qual a parte superior do inferior alcança a parte inferior do superior, o que provoca um duplo movimento: o conhecimento que parte das ordens superiores em direção ao ser humano ocorre por inspiração e revelação, enquanto o conhecimento que o eleva em direção ao intelecto superior decorre da reta razão, por meio do exercício filosófico (contemplação), o qual São Tomás não separava do teológico (HANKEY, 2011, 48-53).

Creemos que os conceitos tomistas de *causa e participação*, assim como seus desdobramentos, são chaves interpretativas fundamentais para se compreender a mentalidade político-social portuguesa seiscentista. Tais conceitos mesclam fundamentos aristotélicos e neoplatônicos, buscando acomodar o pensamento de Aristóteles ao pensamento de Platão, em uma perspectiva cristianizada, na qual a teoria aristotélica das causas segundas adquire contornos neoplatônicos ao admitir uma hierarquia angélica que comunica seu conhecimento essencial de forma assimétrica à mente humana, vinculada ao corpo material e, portanto, divisível e imperfeita.

Tendo isso em vista, a tese central deste artigo argumenta que a concepção tomista de hierarquia universal exerceu influência nos discursos políticos em Portugal durante o século XVII. Esses discursos lusitanos simplificaram e adaptaram a visão tomista, sustentando que a hierarquia política deveria espelhar a hierarquia celestial. Em outras palavras, defendiam que os seres humanos deveriam organizar-se hierarquicamente, a fim de garantir sua participação na ordem natural do cosmos, por meio do uso da razão. Nessa perspectiva, a organização política deveria refletir a ordem divina e natural, com a razão aplicada ao mundo sensível desempenhando um papel fundamental nesse processo.

A Hierarquia Celestial como ideal de organização política

Partindo deste breve vislumbre da metafísica tomista, lançaremos o nosso olhar analítico aos documentos selecionados, iniciando com o tratado de Sebastião César de Meneses, intitulado *Summa politica. Offerecida ao Principe D. Theodosio nosso Senhor*, impresso em 1649. O autor, ao discorrer acerca de como deve ser a educação dos príncipes, afirma que

A primeira lição deve ser dos feitos, & proezas de seus progenitores, & vassallos, com noticias de suas ascendencias, & costumes: pera dar a cada hu o lugar, que lhe compete: porque ainda que a benevolencia deve ser commum pera todos os vassallos; a estimação he justo que tenha seus graos pera o tratamento: pois atè na Corte Celestial se distinguem, & aventajão as hyerarquias (MENESES, 1649, p. 27).

A lição que Meneses busca transmitir diz respeito à *justiça distributiva*. A justiça distributiva, no chamado Antigo Regime português, dizia respeito, basicamente, à defesa dos direitos e privilégios relativos a cada grupo social. Ela era responsável pela manutenção do modelo compósito de ordenamento político-social e, portanto, incluía o provimento de cargos e a dispensa de mercês por parte dos governantes, para que cada um usufruísse daquilo que lhe fosse naturalmente devido. Ou seja, enquanto uma justiça voltada para a distribuição a particulares de bens e direitos comuns, isto é, pertencentes à Coroa, a dispensa de mercês e a provisão de ofícios eram consideradas como parte integrante da justiça distributiva (GEA, 1985, p. 95-96).

Tal concepção política do exercício da justiça distributiva está fundamentada na Ética a Nicômaco, de Aristóteles (1985), e também na “Suma Teológica” de São Tomás de Aquino, na qual o Aquinate defende que, na justiça distributiva, a igualdade se estabelece a partir da dignidade da pessoa recompensada. Nesse sentido, ao distribuir os bens e direitos comuns do reino a um particular, considerava-se sua preponderância em relação ao todo da comunidade, isto é, quanto mais relevância uma pessoa possuía em meio a sociedade, mais bens e direitos lhe deveriam ser concedidos. Tal relevância era determinada por meio do seu grau de dignidade, assim como do mérito por serviços prestados ao bem-comum. Dessa forma, a igualdade em relação à justiça distributiva não é quantitativa, mas sim qualitativa, ou seja, o justo-meio não era obtido por uma média numérica, mas pela proporcionalidade conferida pela nobreza (AQUINO, 2012c, p. 99-101).

É possível perceber nessa passagem do tratado de Meneses, e na própria concepção de justiça distributiva, a ideia tomista de *acomodação*, segundo a qual “aquilo

que é recebido, é recebido de acordo com o modo do recipiente” (ou com a condição do destinatário), os pensadores medievais atribuíam essa ideia erroneamente à Aristóteles, mas São Tomás de Aquino percebeu que, na verdade, ela provinha das reflexões do filósofo neoplatônico, Proclo. No excerto do tratado de Meneses é possível observar a influência da *acomodação* na concepção da hierarquia social, pois ele defende que a estimacão do Príncipe deveria ser distribuída segunda os “graus” de distincão e grandeza (GUAGLIARDO, 1996, p.26).

Isto é, assim como a Luz Divina não alcança as criaturas em sua totalidade, mas de acordo com o seu grau de participacão na Essência Divina (forma), da mesma maneira o afeto do príncipe não é comunicado a todos os súditos em sua inteireza, mas é repartido de acordo com o lugar ocupado na ordem social (nobreza). Consequentemente, para o autor, é natural que a benevolência do príncipe se estenda a todos os vassalos igualmente, haja vista que a benevolência é um estado de espírito (BLUTEAU, 1789, p. 178). Entretanto, sua estimacão, que é o preço, ou valia que se dá a alguém ou a alguma coisa (BLUTEAU, 1789, p. 563), deve possuir graus de tratamento, assim como ocorre na Corte Celestial.

De acordo com o pensamento tomista apresentado na Suma Teológica, a benevolência é transmitida igualmente, pois é uma disposicão entre semelhantes, é assim que os homens se unem em benevolência por pertencerem a raça humana, desejando o bem ao próximo como a si mesmo, pois estão unificados pela espécie (AQUINO, 2012a, p.347). Por outro lado, como compreendemos neste artigo, quando se trata de distribuir algo ao qual se atribua *valor*, há que se observar a capacidade de *acomodacão* e o grau de *participacão* no poder, ou seja, o equilíbrio no exercício da justiça distributiva e a proximidade hierárquica em relacão ao príncipe.

A ideia de que a ordenacão político-social era reflexo da Ordem Celestial, ou seja, necessariamente ordenada de acordo com graus de distincão por elevacão hierárquica, é ilustrada na dedicatória que o doutor João de Medeiros Correia fez a Dom António Luís de Meneses, Marquês de Marialva em seu *Panegirico a Andre de Albuquerque Ribafria* (1661), mestre de campo general da província do Alentejo, morto na Batalha das Linhas de Elvas, em 1659 (FERREIRA LOBO, 1807, p. 3016).

Antes de analisarmos a referida dedicatória, é necessário fazer uma contextualizacão sincrônica do discurso. Dom António Luís de Meneses, para quem a dedicatória é oferecida, foi nomeado para o cargo de governador de armas do Alentejo em 1658, a pedido da rainha Dona Luísa de Gusmão, durante seu período regencial. Dom

Antônio Luís de Meneses, então Conde de Cantanhede, era o principal conselheiro da Rainha regente, e foi agraciado com o título de marquês de Marialva em 1661, ano de publicação do referido panegírico. O título de marquês de Marialva havia sido concedido ao conde em virtude da vitória conquistada na Batalha das Linhas de Elvas, na qual ele combatera no posto de governador de armas do Alentejo, auxiliado por Andre de Albuquerque Ribafria, mestre de campo general do Alentejo, a quem o panegírico homenageia (DUARTE, 2005).

Retomando a questão do ordenamento político social enquanto reflexo material da Hierarquia Celestial, a dedicatória nos traz o seguinte:

Destribue Deos os Anjos segundo os Ministerios, a que he servido destinãlos; os espiritos menores, sam tutelares de menores emprezas, os Archanjos custodios das soberanias, & elegendo sua Magestade (que Deos o guarde) a Pessoa de V. Exc huma das principais intelligencias da eminente Hierarquia de seus heroes, substituindolhe a jornada que por sua tenra idade nam podia fazer, mal podia suprirse sua falta de outra sorte, supposto que se nam o ajudavam os annos lhe sobejava o valor nos espiritos. Presentouse aos Castellanos na Pessoa de V. Exc. para que obrasse a mais gloriosa aççam que testemunham os annaes das memorias; poucos astros podem representar ao sol, & poucos conquistadores a hum Rey de Portugal (CORREIA, 1661, [s.p.]).

Como propõe o autor, de acordo com a Justiça divina e perfeita, aos espíritos de posições menos elevadas na Hierarquia Celestial eram delegadas “menores empresas”, enquanto os Arcanjos, que ocupavam posições mais próximas a Deus, empreendiam as empresas superiores, do que podemos inferir, novamente, a ideia de acomodação, segundo a qual “aquele que recebe, recebe sempre segundo seu molde” e que, de acordo com a tese do artigo, pode ter sido uma inspiração teológica para a confirmação do exercício da justiça enquanto a fórmula jurídica justiniana de “dar a cada um o que lhe é de direito”.

Nesse sentido, Correia busca legitimar a designação de Dom Antônio para o cargo de governador de armas do Alentejo, pois este se encontrava em uma posição hierárquica mais próxima do príncipe herdeiro, o qual, no contexto da Guerra da Restauração, encontrava-se impedido de lutar contra os castelhanos em vista de sua pouca idade. Desse modo, de acordo com o autor, Dom Afonso VI havia reservado ao Conde a “empresa” grandiosa de defender a soberania de Portugal, tal qual um “Anjo Custódio”, comandando o exército lusitano na vitória da Batalha das Linhas de Elvas. Nessa passagem, também é possível notar traços do conceito de acomodação, com base no qual o sermonista sugere que o príncipe herdeiro se apresentou à batalha na “pessoa” de Dom Antônio, sendo a vitória obtida por ele uma comprovação do acerto da escolha.

Uma lógica semelhante também se apresenta na metafísica tomista, de influência aristotélica, quando São Tomás de Aquino afirma que as naturezas das essências são determinadas pela composição de ato e potência, segundo a sua *atualidade*, no sentido de “manifestação”. Isto é, atualidade é a uma efetivação de uma potência do ser, ou a forma que ele assume em um determinado momento. Como existem vários graus de atualidade (e, portanto, de formas) na Criação, há, também, uma variedade de criaturas e, sendo assim, umas participam mais e outras menos da perfeição de Deus, segundo a potencialidade (ou capacidade) que possui a sua forma, a partir da qual se representa melhor ou pior a semelhança divina que há em sua essência. (FAITANIN, 2006, p. 15-17)

Aplicando esse esquema à mentalidade político-social portuguesa do século XVII, nota-se, a partir do trecho do panegírico analisado, que Dom Antônio Luís de Meneses, na *forma* de Conde de Cantanhede, *participava* em maior grau do poder político-militar de Dom Afonso VI, portanto, seria aquele que melhor representaria (por *acomodação*) a figura do príncipe na Batalha de Elvas, o qual se encontrava impedido de comparecer ao combate, haja vista que, embora fosse herdeiro legítimo do trono em sua essência, a regência era ainda uma *potência*, a qual ele não poderia *atualizar* naquele momento, devido a sua pouca idade.

A metáfora do monarca enquanto Sol e de seus ministros como astros, tal como é utilizada por Correia nesse trecho da dedicatória, parece-nos expressar a ideia tomista de *participação*. Segundo o filósofo, aquilo que sofre influência dos raios solares não recebe a forma do próprio Sol, como se fosse outro Sol, mas sim a iluminação e o calor do Sol. Nesse sentido, tudo aquilo que é iluminado e aquecido pelo Sol participa de sua natureza em diversos graus de similitude, haja vista que quanto mais distante um objeto se encontra do Sol, menos iluminação e calor ele recebe deste (CASTRO 2009, p. 117).

Sob essa ótica, todos os nobres, como o referido Conde de Cantanhede (posteriormente Marquês de Marialva), possuíam uma similaridade em relação ao monarca, por participação em seu poder político, embora de forma reduzida, pois o rei se diferia dos demais nobres enquanto causa de toda a nobreza. Assim sendo, quanto mais distante hierarquicamente do monarca, menos uma posição político-social receberia influência de sua nobreza e majestade.

É interessante notar que, ademais dessa analogia, o autor também compara Dom Antônio Luís a um “Archanjo custodio”. Como é sabido, a teologia católica admite, além de Cristo e Maria, outros intercessores na vida dos seres humanos, como é o caso dos

anjos. Nessa passagem, o sermônista faz referência ao Anjo Custódio de Portugal, a quem os portugueses recorriam em momentos de crises nacionais, como no caso da Guerra da Restauração. O “anjo da guarda” de Portugal é mencionado com frequência nos sermões proferidos e publicados durante o período do movimento restauracionista português, dos quais o panegírico a Andre de Albuquerque Ribafria é um exemplo. Os anjos dos povos e nações são parte importante do pensamento de Orígenes, filósofo neoplatônico que afirma que tais espíritos invisíveis participam ativamente da história das nações às quais defendem (MARQUES, 1989, p. 188-189).

Por outro lado, a teoria da Hierarquia Celestial também incorpora elementos da metafísica aristotélica, embora explicada platonicamente, como observamos no livro *De Substantiis Separatis*, de São Tomás de Aquino. Segundo o filósofo, somente Deus é puro ato, ou seja, em Deus não há separação entre ser e essência e nem divisão entre ato e potência. Diferentemente, todas as coisas criadas são chamadas de *entes*, pois não são “Plenitude do Ser”, mas participam dele de forma limitada e específica. Desse modo, o grau de participação do ente no Ser Divino corresponde ao seu grau de perfeição, o qual é refletido na matéria, isto é, a matéria participa da perfeição divina segundo sua forma, assim sendo, cada ente, desde o mais grosseiro ao mais puro, deverá ser subordinado de acordo com o grau de perfeição da sua forma. De acordo com essa mesma perspectiva, só é possível ao ser humano avaliar os graus de perfeição na natureza caso se admita a existência de um Ser Supremo, do qual todos os entes participem em maior ou menor grau (FAITANIN, 2006, p. 12).

De acordo com essa lógica, a existência material só seria possível se organizada hierarquicamente. Porém, além da matéria, existem os anjos, os quais em nenhum momento da Criação estiveram em contato com a matéria (substâncias separadas). Diante disso, os anjos possuem um grau de perfeição intermediário entre as almas humanas e Deus, pois entre os vestígios da Perfeição Divina no ser humano e a própria Divindade, deve haver uma variedade de formas mais nobres de representação da Vontade e Iluminação Divinas e são os anjos que preenchem tal lacuna no pensamento tomista. Nesse sentido, os anjos são quem melhor podem revelar a vontade divina aos seres humanos, pois possuem um grau de participação mais elevado na perfeição de Deus, conhecimento, esse, que a alma humana recebe segundo sua capacidade (FAITANIN, 2006, p. 13).

A hierarquia natural como revelação da ordem política

Após a dedicatória ao marquês de Marialva, João de Medeiros Correia prossegue descrevendo as virtudes de Andre de Albuquerque Ribafria, mestre de campo general da província do Alentejo:

[...] Tinhaõ os Reys que Deos dava a seu povo este precioso argumento da Alma, se na Republica das abelhas faltara a seu Principe a majestade, experimentàra nellas a falta de obediencia; diz Plutarco que em Pompeo falava primero á fermosura, que á voz; ao nosso Andre de Albuquerque nem faltou esta rethorica prestancia; vencia seus inimigos com as armas, & com o robusto de sua pessoa, & rendia seus amigos com a benevolencia & bizzarria; que he a galhardia no homem hua certa graça que nam pode ser vista sem ser obedecida; consiste na reciproca uniam das partes, & no bem proporcionar dellas; pello contrario os que desta prerrogativa carecem, destroem o respeito, & submiçam dos povos (CORREIA, 1661, [s.p.]).

Nessa passagem, o autor sugere que o ordenamento social de uma colmeia era um modelo oferecido por Deus para a ordenamento político-social das sociedades humanas e, assim como acontece na sociedade das abelhas, a “majestade” dos monarcas era um fator que inspirava obediência aos súditos. As abelhas também são utilizadas como exemplo de razão e prudência por São Tomás de Aquino na Suma Teológica, quando este afirma que “deve-se dizer que os animais participam de algum modo da prudência e da razão segundo o modo de ver natural. Por isso os grous seguem o que os guia e as abelhas obedecem à rainha” (AQUINO, 2005, p.664). Esse princípio de tirar lições da observação da natureza está de acordo com o que diz o Aquinate em outra questão de sua Suma Teológica, quando este afirma que a consideração das criaturas é uma via ascendente e transcendente para se alcançar a contemplação da Verdade Divina. Para o Doutor Angélico, ascendemos à contemplação de Deus pelos seguintes graus:

Deve-se dizer que essas seis espécies de contemplação representam como que degraus, pelos quais, por meio das criaturas, se sobe à contemplação de Deus. Assim, no primeiro degrau, se dá a percepção das coisas sensíveis; no segundo, se passa das coisas sensíveis às inteligíveis; no terceiro, se julgam as coisas sensíveis mediante as inteligíveis; no quarto, está a consideração das próprias realidades inteligíveis, a partir das sensíveis; no quinto, a contemplação das coisas inteligíveis que não poderiam descobrir-se por meio das sensíveis, mas que podem ser compreendidas pela razão; e no sexto, a consideração das realidades inteligíveis, que a razão não pode nem descobrir nem compreender, mas que pertencem à sublime contemplação da Verdade divina, na qual se consuma finalmente a contemplação (AQUINO, 2013, p.590).

Acerca do conceito de *majestade*, citado por Correia, em sua concepção clássica, esta era tida como a grandeza e a soberania de um governo, conseqüentemente,

majestade também era um atributo de quem governava, ou representava o governo. Assim sendo, a majestade régia era considerada a nobreza mais elevada dentro da monarquia, que suscitava a veneração ao rei por parte dos súditos, haja vista que o monarca era considerado um representante da Majestade Divina (MARAVALL, 1997, p. 224).

Entretanto, o conceito de majestade ou *maiestas* também se fundamentava na *fama* pública do governante, relacionando-se às maneiras de demonstrar sua grandeza e soberania, não somente por meio das vestes e gestos, mas também por demonstrações de benevolência e liberalidade (SOARES, 2011, p. 536). Desse modo, a majestade dizia respeito à aparência e à conduta pública do soberano, que representavam o seu poder e inspiravam a obediência nos súditos. Para Medeiros, a obediência e respeito que André de Albuquerque recebia dos seus subordinados devia-se à sua majestade, que correspondia à união proporcional, isto é, justa, da valentia e benevolência na sua pessoa, exteriorizada pela sua galhardia, que era, segundo o autor, uma “certa graça que não pode ser vista sem ser obedecida”.

Nesta última fórmula é possível notar certas apropriações do pensamento tomista, por parte de Correia, para lisonjear André de Albuquerque. Primeiramente, nós temos o conceito de *graça*. A graça, para São Tomás de Aquino, pode ser compreendida como um auxílio divino que impele o ser humano a agir corretamente, de modo que ele não seria capaz apenas seguindo a razão natural. Dentro das categorias da graça, há a *graça gratuita*, pela qual alguns homens são aptos a instruir os demais nas Verdades Divinas, as quais se encontram fora do alcance da razão natural, como é o caso dos Apóstolos. Considerando-se que, no pensamento tomista, “aquele que recebe, recebe sempre segundo seu molde”, a participação na Graça Divina também é ordenada hierarquicamente, pois os sujeitos são mais ou menos iluminados por Deus, de acordo com o seu grau de preparação para receber a graça (AQUINO, 2010, p. 875-881).

Com base nessa perspectiva, pode-se interpretar que André de Albuquerque era iluminado em grau elevado pela Graça Divina, a qual lhe infundia a “galhardia”, que era uma espécie de “graça” que inspirava obediência, isto é, era uma graça gratuita que impelia os circundantes a se submeterem imediatamente pelo efeito da graça e não da razão natural. Ainda nesse sentido, São Tomás de Aquino afirma que um dos modos de respeitar os homens é “enquanto há neles algo de divino; por exemplo, o bem da graça ou da virtude ou, ao menos, a imagem natural de Deus” (AQUINO, 2012b, p. 248).

Considerando-se que a “galhardia” de André de Albuquerque fosse um sinal de que havia nele o bem da imagem de Deus, ele deveria ser respeitado e quem não o fizesse, seria recriminado. Entretanto, presume-se que o efeito de obediência provocado pela mera vista da figura do mestre de campo general seria súbito e necessário. À vista disso, um outro conceito tomista parece despontar no discurso de Correia, o de *arrebato*. De acordo tal ideia, o arrebato, do tipo conatural, ocorre quando um sujeito, por efeito de uma causa sensível, é momentaneamente privado dos sentidos, o que o leva a compreender certas verdades superiores, para as quais ele já se encontrava naturalmente disposto (AQUINO, 2013, p. 541-542).

Nesse ponto, não se deve perder de vista que tal interpretação, acerca da “galhardia” do mestre de campo general do Alentejo, só é possível se pensada como uma apropriação política de conceitos teológicos advindos do sistema filosófico de São Tomás de Aquino, pois a “graça gratuita” e o “arrebato conatural” eram fenômenos relacionados não aos governantes e militares, mas aos homens santos, como os Apóstolos, e possuíam um caráter quase milagroso, tendo em vista a contemplação da Verdade Divina e não fins político-militares.

Contudo, os discursos, enquanto documentos históricos, devem ser interpretados à luz de seu contexto de produção. No caso do panegírico de Correia, este fora escrito para homenagear um herói da Guerra da Restauração e, como aponta Marques (1989), a parenética portuguesa no período da Restauração era pautada pelo “providencialismo, messianismo e profetismo” e, portanto, pela credulidade em intervenções sobrenaturais, sinais da natureza, assim como anúncios e confirmações de venturas em relação ao destino dos reinos. Tais aspectos estavam presentes tanto no imaginário da nobreza quanto do povo português, sendo-lhes impossível conceber a ordem político-social e a própria monarquia sem uma referência ao “maravilhoso”, o qual era despertado perante momentos históricos importantes como, por exemplo, a Batalha da Linha de Elvas, na qual havia servido como mestre de campo general, o homenageado do panegírico de Correia, André de Albuquerque.

Posto isso, parece-nos possível a interpretação do trecho analisado com base no sistema filosófico de São Tomás de Aquino. Nesse sentido, a galhardia funcionaria como uma graça gratuita, pela qual o mestre de campo general era capaz de comunicar sua alta dignidade aos seus subordinados, os quais, arrebatados pela visão da figura de André de Albuquerque, eram conduzidos ao seu ordenamento natural que, enquanto soldados, só poderia consistir na obediência ao seu superior hierárquico.

Outro documento que traz uma representação interessante do modelo de ordenamento político-social é o manuscrito intitulado, *Chronica dos feitos do Conde Dom Pedro de Meneses*, de Gomes Eanes de Zurara. De acordo com o cronista, ao partir de Ceuta, após a tomada da cidade em 1415, Dom João I de Portugal deixou o conde de Vila Real como governador e, nesta ocasião, havia dito aos nobres oficiais que ficaram na cidade:

[...] desde que o mundo foy criado não somente antre homens que são criaturas razoaveis, mas antre as brutais alimarias sempre ha nos grandes ajuntamentos cabeça superior ca doutra guisa pereçerão todolos que se ajuntassem como achareis no Regimento dos principes que muitas vezes em minha camara ledes, & ouvis onde diz alegando o poderoso philosopho que nunca muitas cousas poderião fazer hua se antre ellas não ouvesse hua só a que principalmente todallas outras fossem endereçadas como se ve na muy deleitosa ordenança a que todallas as outras esguardasem, & esta necessidade conhecida por Aquelle que todallas cousas conhece e sabe lhe faz causa pa poer principais na terra assy como Reys, & Duques, & Condes com todolos outros que pa bom regimento, & governança do mundo pertence, & assy foi esto, & he necessario q não somente entre muitos mas ainda entre poucos se requere sempre algum que tenha carrego, & regimento dos outros (ZURARA, [1651-1700?]: 1 (v)).

Nesse trecho do manuscrito, Zurara menciona uma obra intitulada, “Regimento dos príncipes”, a qual havia sido lida e ouvida, segundo o relato, por muitas vezes na câmara real. Embora tal livro não seja citado diretamente na crônica, é de conhecimento histórico que se trata do *De Regimine Principum* do frade agostiniano, Egídio Romano, escrito no século XIII e que se consagrou como um dos tratados especulares mais lidos durante a Baixa Idade Média, sendo considerado por muitos uma síntese do pensamento medieval sobre a educação dos príncipes. Porém, há que se considerar que a difusão e apropriação do texto não ocorreu a partir do seu original, em latim, mas de versões comentadas, como é o caso da *Glosa Castellana al Regimento de Principes*, do franciscano Juan de Castrojeriz. Esta versão, que foi a que se difundiu em Portugal, possui elementos neoplatônicos e referências bíblicas que não estão presentes no texto original (SANTANA, 2014).

No que tange a esta pesquisa, também é importante mencionar que Egídio Romano foi aluno de São Tomás de Aquino entre 1269 e 1272. Apesar de agostiniano, Egídio recebeu uma forte influência aristotélica de seu mestre, passando, inclusive, a substituí-lo como o maior comentador da obra de Aristóteles no mundo cristão. Sabe-se também que o Aquinate havia deixado um tratado inacabado, sob o título de *Regnum*, que foi recompilado no século XIV pelo dominicano, Tommeo de Lucca, e publicado por um copista anônimo sob o título idêntico ao do tratado egidiano: *De Regimine Principum*,

ao qual a autoria havia sido atribuída a São Tomás de Aquino, embora apenas o primeiro livro da compilação e alguns capítulos do segundo livro sejam considerados, de fato, trabalhos do Doutor Angélico. (ÁLVAREZ TURIENZO, 1995).

Desse modo, considera-se o *De Regimine Principum*, de Egídio Romano, uma obra predominantemente aristotélica, na qual a teologia está pouco presente, a não ser pela influência de São Tomás de Aquino e de Santo Agostinho, que surgem no tratado de maneira indireta e generalizada. Contudo, é muito provável que a obra que, de acordo com o que indica Zurara, era lida pelos fidalgos na câmara real de Dom João I, era a versão comentada pelo frei franciscano Juan de Castrojeriz, publicada no século XV sob o título de *Glosa Castellana al Regimento de Principes*, a qual continha elementos neoplatônicos e patrísticos adicionados pelo glosador em seus comentários (ÁLVAREZ TURIENZO, 1995).

Após essa digressão, necessária para contextualizar as condições de produção do discurso, retornemos à análise do manuscrito de Zurara. Para o cronista, tanto entre os homens, dotados de razão, quanto entre os animais selvagens, é regra necessária que os agrupamentos, de poucos ou muitos, reúnam-se sob o comando de uma só “cabeça” em uma “deleitosa ordenança”. Tal ordem era imprescindível para a manutenção das coletividades, imposta por Deus desde a criação do mundo.

Na *Glosa Castellana*, de Castrojeriz, encontramos um argumento semelhante ao de Zurara. De acordo com o texto, no oitavo capítulo da primeira parte do terceiro livro, que discute as visões dos filósofos sobre o governo da cidade, ele afirma que, ao contrário das opiniões de Sócrates e Platão, que defendiam a igualdade entre as “coisas da cidade”, deveríamos seguir os argumentos de Aristóteles. O Estagirita argumenta que entre as substâncias criadas deve sempre haver diferentes graus de perfeição, sem os quais o próprio mundo não poderia ser edificado. Contudo, o autor confere uma ressalva, que busca uma confluência entre os pensamentos platônico, socrático e aristotélico. Para ele, a igualdade proposta pelos dois primeiros seria relativa à união em concórdia entre as diversas partes do todo, e não uma unidade em “número” na qual todos comporiam uma união de iguais (CASTROJERIZ, 2005, p. 699-700). Essa ressalva não aparece no texto original em latim, devendo, portanto, tratar-se de um comentário adicionado por Castrojeriz, com a intenção de contrabalancear o aristotelismo patente de Egídio Romano.

Nesse mesmo sentido, o terceiro capítulo da primeira parte do terceiro livro do *Regimine Principum* é bastante semelhante ao terceiro capítulo do primeiro livro da obra inacabada de São Tomás de Aquino, *De Regnum*, o que sugere a influência do pensamento tomista no tratado de Egídio Romano. Para ambos pensadores, na defesa da monarquia, ou

seja, da ideia de que um governo liderado por um indivíduo é mais desejável do que um governo coletivo, a noção de um único governante seria aquela mais natural. Para demonstrar esse caráter natural da monarquia, os autores se utilizam das mesmas analogias: primeiramente, da mesma maneira que num corpo onde diferentes membros com funções diversas são coordenados e mantidos em harmonia pelo coração, que é a origem de seus movimentos, as espécies de alma são governadas pela razão. De maneira semelhante, nas colmeias, um único rei comanda todas as abelhas, e de modo mais amplo, o Universo como um todo é regido por um único Deus (AQUINO, 2005; AEGIDIUS (ROMANO), 1607).

Dando continuidade a questão do ordenamento político-social, Zurara prossegue, no manuscrito, ainda se referindo ao discurso que o rei Dom João I teria feito aos fidalgos em Ceuta:

Quereis ainda que voz diga mais dentro nos infernos onde não he al senão trevas, & avorrecimento segundo os Sanctos Doctores dizzem alli ha principes descendentes p desvairadas especiais degraos de officios com q se rege aquella infernal miseria ca cuya sogeição todolos outros guardam obediencia, & senhorio (ZURARA, [1651-1700?]:1 (v)).

Para reforçar a sua proposição, o rei Dom João I, de acordo com o que nos relata Zurara, afirmou que mesmo no Inferno, onde não há mais nada senão trevas e aborrecimento, existiria uma hierarquia “descendente”, ordenada em “desvairados degraus de officios”, e à qual se sujeitam todos os príncipes infernais. Ou seja, mesmo a “ordem infernal”, que poderia ser considerada um máximo desvio, não fugia à representação do universo político segundo um caráter hierárquico da ordenação do poder, de acordo com o qual todos os agrupamentos político-sociais deviam necessariamente ser governados por uma “cabeça” ou “principal”.

Essa representação do inferno, apresentada por Zurara para corroborar a ideia de que toda organização sócio-política, fosse ela natural ou sobrenatural, deve necessariamente se organizar hierarquicamente, apresenta-nos, pela originalidade, uma oportunidade de observar o quanto tal concepção encontrava-se arraigada no imaginário português seiscentista. Esse imaginário era fortemente influenciado, como foi possível perceber, pela metafísica neoplatônica adaptada ao cristianismo por místicos como Pseudo-Dionísio, o qual foi uma grande influência para o pensamento tomista.

Para o Pseudo-Dionísio, Deus criou todas as coisas *ex nihilo* e, portanto, possui em si a essência de todas as coisas, antes mesmo que elas viessem a ser. Dessa forma, uma vez que Deus é o Bem, a partir do qual todas as coisas se beneficiam, tudo quanto existe tende à união com o Bem. Nesse sentido, o Mal não possui existência própria, sendo apenas a privação em maior ou menor grau do Bem. Isto é, se algo existe, ele é

necessariamente bom, entretanto, a bondade Divina pode encontrar-se mais ou menos presente nas coisas, ela pode estar quase totalmente presente em alguns seres, como minimamente em outros. Posto isso, até mesmo os demônios possuiriam ao menos uma centelha de participação na bondade divina, pois de outra forma, não poderiam existir (CASTRO, 2009, p.31-32).

Assim sendo, de acordo com a representação feita por Zurara, o Inferno se ordena de acordo com o modelo inspirado por Deus, ainda que “desvairadamente”, pois apesar de terem se afastado da Luz Divina, os demônios mantêm sua essência angélica com a qual foram criados, embora tenham perdido a capacidade de perceber o Bem ao seu redor (PSEUDO-DIONÍSIO, 2002, p.52). São Tomás de Aquino está de acordo com tal proposição, quando, na Suma Teológica, afirma que: “a própria disposição natural dos demônios requer que haja entre eles precedência. - Aliás, com a divina sabedoria, que nada deixa desordenado no universo” (AQUINO, 2005, p. 787).

Uma hierarquia baseada na justiça distributiva

Para concluir a análise das representações da ordem política contida nos discursos portugueses que foram selecionados como *corpus* discursivo para artigo, cremos que o seguinte trecho, extraído da oração fúnebre que o frei carmelita, José do Espírito Santo, proferiu em ocasião das exéquias de Dom João de Lencastre, duque de Aveiro, apresenta uma interessante síntese do pensamento seiscentista português acerca do caráter natural da hierarquia social e do governo político enquanto exercício prudente da justiça distributiva:

Na sabedoria da Creação deu Deos hum exemplar de justiça, & igualdade, que todos os Monarchas do mundo devem seguir, & imitar. Creou Deos todas as coisas; a cada hu lhe deo o que lhe era devido por sua condição, & qualidade, ao grande por grande não lhe deo mais, do que lhe pertencia, nem ao pequeno por pequeno lhe negou alguma cousa do que se lhe devia: Creou Deos as aves do Ceo, porem a aguia por ser grande não lhe deo mais do que lhe competia, Creou o minimo passarinho, & por ser pequeno, de nada o privou, do que sua natureza pedia; creou na terra o leão, e por ser grande não lhe deo mais, do que a sua condição convinha, & a formiga por ser pequena, não a excluiu do que sua natureza requeria (ESPÍRITO SANTO, 1659, p. 18-19).

De acordo com o autor, a ordem da Criação podia ser vislumbrada por meio da observação da variedade de qualidades e condições dos animais, os quais Deus havia criado e ordenado segundo sua justiça perfeita e que deveria ser imitada por todos os monarcas do mundo. A justiça e “igualdade” dos governantes resumiam-se, assim, em

não dar aos grandes mais do que lhes era devido, nem deixar faltar aos pequenos aquilo que eles necessitavam.

Na Suma Teológica, São Tomás de Aquino define a justiça distributiva como aquela pela qual

quem governa ou administra atribui a cada um de acordo com sua dignidade. Assim como a boa ordem da família ou de qualquer grupo governado manifesta essa justiça no que governa, assim também a ordem do universo, que transparece nas coisas da natureza como naquelas que dependem da vontade, manifesta a justiça de Deus. Eis por que Dionísio proclama: "Deve-se reconhecer que a justiça de Deus é verdadeira no fato de atribuir a todos o que lhes é próprio segundo a dignidade de cada um; e de conservar a natureza de cada ser em seu lugar próprio e em seu próprio valor" (AQUINO, 2009, p. 430).

As representações prescritivas do mundo natural estavam associadas à ideia de que a natureza se comunicava aos homens por meio de uma linguagem direcionada à edificação moral da humanidade, a qual não poderia ser ignorada, haja vista a sua universalidade. Segundo essa perspectiva, por não serem dotados de razão e, portanto, de livre-arbítrio, os animais e fenômenos da natureza manifestavam diretamente as leis morais criadas por Deus, diferentemente dos homens, que poderiam afastar-se dessas leis pelo mau uso do livre-arbítrio. Assim sendo, os autores seiscentistas consideravam as lições apreendidas por meio do idioma do mundo natural, mais valiosas para o governo das repúblicas do que aquelas proporcionadas unicamente pela especulação da razão humana (MARAVALL, 1997, p.60-61).

Segundo essa perspectiva, retomando o texto de José do Espírito Santo, a ordem da Criação pode ser vislumbrada por meio da contemplação da variedade de qualidades e condições dos animais, aos quais Deus criou e ordenou segundo sua justiça perfeita, e que deveria ser imitada por todos os monarcas do mundo. A justiça e "igualdade" (proporcionalidade) dos governantes, resumiam-se, assim, em não dar aos grandes mais do que lhes era devido, nem deixar faltar aos pequenos aquilo que eles necessitavam.

No Antigo Regime português, a igualdade era vista como a equivalência da importância das funções dos diversos corpos sociais na consecução dos objetivos globais da Criação. Isto é, a diferença de funções dos grupos político-sociais não constituía imperfeição ou "menor perfeição" de uns em relação a outros, mas sim, significava que todos os membros do corpo social cooperavam, a seu modo, para o "destino final do mundo". Essa visão, que compatibilizava a igualdade dos homens perante Deus, e a existência de desigualdades e hierarquias políticas, supunha a

existência de postos específicos na ordem do mundo, e a submissão funcional de uns postos a outros (HESPANHA, 2005, p.79).

A concepção de que o governo e a administração tinham como um de seus fundamentos principais a justiça distributiva já havia sido proposta por Aristóteles (ARISTÓTELES, 1985) e, a partir da obra de São Tomás de Aquino, ela adquire elementos da mística medieval cristã, de raízes neoplatônicas, os quais compreendiam que a prática política temporal, assim como toda a Criação, possuía um caráter natural, pois havia sido apresentado aos seres humanos por Graça Divina (*Dei Gratia*), enquanto reflexo imperfeito da Hierarquia Celestial ou Angélica, que possuía um maior grau de participação na Perfeição Divina em virtude dos anjos terem sido criados separados da corrupção da matéria.

Ademais da ideia de participação na Perfeição e Bondade Divinas, o imaginário político português do século XVII parece aceitar a ideia tomista de acomodação, segundo a qual os membros de ordens inferiores recebem a iluminação das ordens superiores segundo a sua capacidade de acomodação. Essa ideia parece ter sido adaptada à política temporal a partir do pensamento do Pseudo-Dionísio, para quem a Hierarquia Angélica é organizada de acordo com a distância dos seres em relação a Deus. Assim sendo, o grupo de anjos que está mais próximo de Deus é o mais perfeito, pois recebe sua iluminação diretamente do Princípio de toda a perfeição. O segundo grupo hierárquico, mais distante, recebe tal iluminação indiretamente, segundo sua capacidade de acomodação, e assim por diante, até alcançar a hierarquia humana, que se organiza segundo a mesma norma estabelecida por Deus para a ordem da Criação (PSEUDO-DIONÍSIO, 2002, p.142).

Nesse sentido, enquanto o conceito de justiça distributiva aristotélico promoveria uma hierarquia baseada somente no mérito do cidadão em contribuir objetivamente para o bem-comum da cidade (*polis*), o chamado aristotélico-tomismo, o qual pode ser compreendido como aristotelismo neoplatônico, incorpora a ideia de uma hierarquia sobrenatural, a qual estaria além da política e da ética, ou melhor, que informaria os princípios éticos e as relações e práticas de governo, fundamentando as prescrições e representações políticas das sociedades católicas modernas, como a sociedade portuguesa seiscentista.

Para Aristóteles, o ser humano é um animal cívico em virtude de sua predisposição natural para o bem, que, no que diz respeito à política, significa a busca pela preservação e bem-estar por meio da justiça, o que só seria possível quando inserido

em uma organização sócio-política. Nesse sentido, a hierarquia político-social estaria assentada na capacidade individual e pragmática de prover para o bem do todo da comunidade, de acordo com cada forma de governo, sendo a monarquia preferível à aristocracia e à democracia (ARISTÓTELES, 1985). O tomismo, ao combinar elementos neoplatônicos à política aristotélica, conferiu um caráter transcendental à hierarquia, que, além de se justificar naturalmente e objetivamente pela autopreservação da espécie humana, também se tornava necessária para a confirmação da Ordem Divina Universal.

De acordo com essa concepção cristã aristotélico-neoplatônica, as ordens angélicas e humanas eram iluminadas por Deus em um movimento descendente e assimétrico, onde cada um recebia a Luz Divina de acordo com a capacidade de sua forma. Haja vista que a razão humana, em virtude de estar vinculada à natureza sensível, não pode compreender certas verdades, sua participação na Hierarquia Divina ocorria por intermédio de uma iluminação indireta, comunicada pelos anjos, embora tal comunicação tivesse sempre a Graça Divina como causa primeira.

A participação desigual dos seres na Perfeição Divina, causa da necessidade de uma ordem hierárquica universal, embora resulte na Iluminação Divina distribuída de modo descendente, isto é, de Deus para os homens, também possibilita o movimento ascendente ou transcendente em direção à Verdade Divina (dos homens para Deus), por meio da oração e contemplação da ordem natural. Nesse sentido, a Hierarquia Divina, que ordena toda a Criação, era necessária tanto para a manutenção desta ordem, como para a salvação das almas dos seres humanos.

Assim sendo, a submissão à hierarquia da ordem temporal, decorrente das diferentes “naturezas”, “circunstâncias” e “influências” do mundo sensível, não possuía um caráter coercitivo, mas espontâneo, em virtude da inclinação natural do ser humano de participar da ordem da Criação e da perfeição Divina. Dessa maneira, embora os nobres devessem ser mantidos em posições de governo (águia, leão), e os humildes (passarinho, formiga) em posição de tutela e obediência perante a ordem Divina, em uma perspectiva integral, que englobava desde a origem da Criação, quanto o seu fim último, isto é, a salvação da alma, ambos possuíam a mesma “dignidade” (HESPANHA, 2005, p. 81).

No plano político, essa ideia gerava uma consideração mais favorável ou “afetuosa” dos laços de subordinação, e reforçavam o tratamento discriminatório no plano social. Em contrapartida, no plano espiritual, a concepção tomista do caráter necessário e universal da hierarquia inspirava as associações afetuosas, como a amizade

e o amor, assim como os sentimentos e atitudes a eles associados, tais como a benevolência, a solidariedade e a misericórdia. Assim, a exemplo de Deus, os governantes deveriam ordenar seus súditos com equidade, retribuindo adequadamente os serviços dos nobres, e garantindo o sustento dos mais fracos (PÉCORA, 2008, p.79-80).

Considerações finais

Neste estudo, discutimos o papel do pensamento de São Tomás de Aquino na mentalidade da sociedade portuguesa do século XVII, a partir da análise de três discursos associados às práticas e às representações da ordem política. Desse modo, pretendeu-se ilustrar a confluência das filosofias aristotélica e platônica na construção dos argumentos dos autores, buscando remontar esses fragmentos discursivos a uma lógica mais abrangente: a da dimensão neoplatônica da filosofia tomista a qual, acredita-se, contribuiu para moldar a maneira como os portugueses compreendiam a natureza da hierarquia social.

Dentro dessa perspectiva, observou-se a ideia de que a principal função dos governantes é exercer a justiça distributiva, segundo a qual a igualdade entre os homens na sociedade não é quantitativa, mas proporcional, baseada na dignidade da pessoa recompensada. Quanto mais relevância uma pessoa tem na sociedade, mais bens e direitos ela deve receber. Isso é determinado pelo grau de dignidade e pelo mérito por serviços prestados ao bem-comum. No Antigo Regime português, a igualdade era vista como a equivalência na importância das funções dos diferentes grupos sociais para alcançar os fins últimos da Criação. Isso significa que a diferença de funções não era vista como imperfeição, mas como uma cooperação necessária de todos os membros da sociedade para compor a ordem hierárquica que, para além de uma necessidade política, representava a condição da própria existência do cosmos.

Diante disso, foi possível identificar, nos argumentos dos discursos, uma adaptação da política aristotélica à noção neoplatônica de que, assim como os efeitos de uma causa tendem a retornar a ela, uma sociedade política a imagem da Hierarquia Celestial, buscando o bem-comum, cumpriria sua função perante o cosmo, voltando-se para os desígnios da Providência e participando desse Governo Universal.

Outra lógica presente nos discursos é a de que os agrupamentos humanos, fossem eles compostos por muitas ou poucas pessoas, deveriam ser governados por uma única

“cabeça”. Ademais de uma simples defesa da monarquia aos moldes aristotélicos, esse argumento implica a concepção de que, assim como tudo deve ser submisso ao Primeiro Princípio, as comunidades devem se submeter a um só governante, pois o poder, quando muito dividido, não se sustenta. Além da percepção negativa acerca da divisão do governo político de uma comunidade, percebe-se o argumento, tradicionalista, de que isso sempre foi assim, desde o início dos tempos. A esse argumento, coaduna-se a ideia platônica de que as coisas que estão em constante mudança não são confiáveis para julgar a realidade, logo, a constância de uma prática quase atemporal depõe a favor de sua eficácia. Por fim, a premissa das causas separadas, onde essas verdades podem ser fixadas e, posteriormente reveladas, atestariam a veracidade incontestável dos argumentos.

Dessa forma, podemos identificar duas abordagens argumentativas que corroboram as premissas apresentadas nos discursos. A primeira, de natureza aristotélica, parte da observação da natureza sensível em direção às verdades imutáveis. Um exemplo disso é o estudo das estruturas naturais das sociedades de abelhas e outros animais, que refletem a hierarquia política e social, demonstrando como a ordem natural influencia as organizações sociais. A segunda abordagem, de contornos platônicos, inverte esse processo, partindo das verdades imutáveis em direção à experiência na natureza sensível. Isso é ilustrado pela Hierarquia Celestial e pela "ordenação desordenada da hierarquia infernal", que oferecem modelos atemporais para a organização política, influenciando assim a compreensão da realidade social.

Apesar da limitação do corpus analisado, que se restringe a segmentos discursivos de três obras seiscentistas portuguesas, de cunho laudatório, consideramos que os argumentos apresentados pelos autores em seus discursos fornecem indícios importantes acerca da mentalidade portuguesa moderna em relação aos fundamentos da ordem sócio-política, seja pela engenhosidade das metáforas apresentadas, seja pelas ideias em comum que permeiam os três documentos históricos. Ademais, assim como não podemos rotular São Tomás de Aquino como um neoplatônico, uma vez que esse termo surgiu alguns séculos após a sua obra, também não podemos afirmar que os autores dos discursos analisados eram conscientemente tomistas aristotélicos. Eles construíram seus discursos acerca dos fundamentos da ordem político-social com base em uma tradição discursiva enraizada em princípios tomistas, os quais buscavam uma síntese entre a filosofia aristotélica e a filosofia platônica aplicadas à realidade política.

Não obstante as dificuldades que se apresentaram, julgamos que o presente artigo pode contribuir para a compreensão do modelo hierárquico que conformava a

mentalidade política em Portugal no século XVII. Segundo tal modelo, a desigualdade ocorria apenas quando relacionada à justiça distributiva, ou seja, à repartição dos prêmios (mercês) segundo a dignidade de cada um. Por outro lado, no que dizia respeito à totalidade da ordem política, tal desigualdade era apenas aparente, pois embora sejam necessárias partes diferentes para constituir um todo, quando se considera a totalidade da obra acabada, todas as partes, embora desiguais, possuem a mesma importância. Por fim, seguindo essa mesma lógica, toda organização hierárquica, fosse ela a da colmeia de abelhas, a da organização política dos seres humanos ou a da ordem celestial dos anjos, constituía um elemento indispensável para a perfeição (completude) da Hierarquia Universal.

THE UNIVERSAL HIERARCHY: THOMISM, ARISTOTELIANISM, AND PLATONISM IN POLITICAL REPRESENTATIONS FROM THE 17TH CENTURY IN PORTUGAL

Abstract: Through the analysis of three discourses related to the exercise of political power in 17th-century Portugal, this article aimed to illustrate the convergence between Platonism and Aristotelianism in the mentality of society at the time. This convergence was influenced by interpretations and appropriations of Thomistic philosophy. The article places special emphasis on the importance of distributive justice, government unity, and hierarchical composition as essential elements for understanding the political and social order of the period. In this context, the article explores the relationship between what is referred to as Thomistic-Aristotelianism, Platonism, and Neoplatonism during the Counter-Reformation in Portugal. It examines how these influences manifest themselves in the political discourses of the era and traces their origins back to the thinking of Saint Thomas Aquinas.

Keywords: Thomism. Hierarchy. Distributive Justice. Modern Portugal.

LA JERARQUÍA UNIVERSAL: TOMISMO, ARISTOTELISMO Y PLATONISMO EN LAS REPRESENTACIONES POLÍTICAS DEL SIGLO XVII EN PORTUGAL

Resumen: Basado en el análisis de tres discursos relacionados con el ejercicio del poder político en Portugal en el siglo XVII, este artículo buscó ilustrar la convergencia entre el platonismo y el aristotelismo en el pensamiento de la sociedad de la época, influenciada por interpretaciones y apropiaciones de la filosofía tomista, con énfasis en la importancia de la justicia distributiva, la unidad del gobierno y el orden jerárquico para comprender el orden político y social de la época. En este sentido, se explora la relación entre lo que comúnmente se denomina tomismo-aristotélico, el platonismo y el neoplatonismo en el contexto de la Contrarreforma en Portugal, analizando cómo estas influencias se manifiestan en los discursos políticos de la época y rastreándolas hasta el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Palabras clave: Tomismo. Jerarquía. Justicia Distributiva. Portugal Moderno.

Referências

- AEGIDIUS (ROMANUS.). **De regimine principum**. [S.l.] Zannetti, 1607.
- AQUINO. **Suma de Teologia**. Volume VII. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2013
- AQUINO. **Suma de Teologia**. Volume III. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2012.a
- AQUINO. **Suma de Teologia**. Volume V. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2012.b
- AQUINO. **Suma de Teologia**. Volume VI. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2012.c
- AQUINO. **Suma de Teologia**. Volume IV. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- AQUINO. **Suma de Teologia**. Volume I. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- AQUINO. **Suma de Teologia**. Volume II. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- ÁLVAREZ TURIENZO, SATURNINO. El tratado “De regimene principum”, de Egidio Romano, y su presencia en la baja edad media hispana. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, v. 22, p. 7–25, 2023.
- ALBUQUERQUE, Martim de. Para uma teoria política do Barroco em Portugal: A summa política de Sebastião César de Meneses (1649-1650). **Revista de História**, Porto, n. 4, p.63-102, 1981.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1985.
- BLUTEAU, D. Rafael. **Diccionario da Lingua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau**: reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Lisboa, Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.
- CASTRO, R. C. G. **Negatividade e Participação**: A influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino – Teologia, Filosofia e Educação. 2009. 192 f. Tese (Doutorado) - Curso de Educação, Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- CASTROJERIZ, Fr. Juan de. **Glosa castellana al Regimiento de principes de Egidio Romano**, 3 vols., ed. de Juan Beneyto Perez, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 2005.
- CORREIA, João de Medeiros. **Panegirico a Andre de Albuquerque Ribafria**. Com os elogios que a sua morte se fizeram. Escreveo o D. Joam de Medeyros Correa, Lisboa: na officina de Domingos Carneiro 1661, Biblioteca Nacional de Portugal, dedicatória.
- DUARTE, António Paulo David Silva. **Para uma tipologia da guerra no século XVII: A Batalha das Linhas de Elvas**. 2005. Disponível em: <https://www.revistamilitar.pt/artigo/70>.

ESPÍRITO SANTO, José do. **Oração funebre nas exequias do Senhor Dom João filho dos Excellentissimos Duques D. Jorge, & Anna Maria**, Lisboa: na Officina de Henrique Valente de Oliueira Impressor del Rey, 1659, Biblioteca Nacional de Portugal.

FAITANIN, Paulo. Apresentação. In: AQUINO, Tomás de. **De substantiis separatis**: sobre os anjos. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. p. 1-23.

FERREIRA LOBO, Roque. **Historia da feliz aclamação do Senhor Rei D. João o Quarto, com huma série chronológica dos senhores Reis de Portugal**, Lisboa: na Offic. de Simão Thaddeo Ferreira, 1803.

GEA, Beatriz Carceles de. La “Justicia Distributiva” en el siglo XVII: Aproximación político-constitucional. **Chronica Nova**, Granada, n. 14, p.93-122, 1984-1985.

GUAGLIARDO, Vincent A. Introdução. In: GUAGLIARDO, Vincent A; R.; HESS, Charles; C., TAYLOR, Richard. **Commentary on the Book of Causes**: Thomas Aquinas in translation. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1996.

HANKEY, W. J. **Aquinas’s Neoplatonism in the Summa Theologiae on God**. South Bend: St. Augustine’s Press, 2018.

HANKEY, W. J. Aquinas, Plato, and Neoplatonism. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore. **The Oxford Handbook of Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia; síntese de um milênio**. Florianópolis: Boiteux, 2005.

MARAVALL, J. A. **Teoría del estado en España en el siglo XVII**. 2. ed., Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1997.

MARQUES, João Francisco. **A Parenética Portuguesa e a Restauração, 1640-1668, a revolta e a mentalidade**. Porto, INIC – Centro de História da Universidade, 1989.

MENESES, Sebastião César de. **Summa politica. Offerecida ao Principe D. Theodosio nosso Senhor. Pelo Bispo Conde eleito Sebastião Cesar de Meneses**. Impresso por ordem do Doutor João Pissarro Capellão de S. Magestade, Lisboa: Antonio Alvarez Impressor DelRey N.S, 1649, Biblioteca Nacional de Portugal.

PÉCORA, ALCIR. **Teatro do Sacramento**, São Paulo: editora da Unicamp, 2008.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. **Obras completas**: los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias. Madrid: Biblioteca De Autores Cristianos, 2002.

SANTANA, E. V. Antes de exaltar, conter: a leitura do De Regimine Principum de Egídio Romano como um speculum de delimitação do poder régio. **História e Cultura**, v. 2, p. 488-509, 2014.

SOARES, Nair de Nazaré Castro, O Arcebispo de Braga D. Diogo de Sousa 'Principe Umanizzato' do Renascimento e o seu projecto educativo moderno, **Humanitas**, v. 63, Coimbra, p. 527-561, 2011.

ZURARA, Gomes Eanes de. **Chronica dos feitos do Conde Dom Pedro de Meneses primeiro Capitão que foi na cidade de Cepta**, Lisboa, [1651-1700?], Manuscritos Reservados, Biblioteca Nacional de Portugal, p. 1 (v).

SOBRE O AUTOR

Guilherme Amorim de Carvalho é doutor em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Recebido em 29/09/2023

Aceito em 08/01/2024